

SZEKERES CSILLA

## OEDIPUS BÚNE

Seneca személyének, irodalmi és filozófiai munkásságának megítélése az évszázadok során a legnagyobb szélsőségek között ingadozott. Ez különösképpen igaz a tragédiáira, amelyeket a történelem bizonyos korszakaiban (16—17. sz.) igen nagyra becsültek, más korszakokban (19. sz.) viszont a megsemmisítő kritika még olvasásra sem tartotta érdemesnek őket.<sup>1</sup> Manapság efféle szélsőséges véleményeket aligha hangoztat bárki is, tekintve, hogy senki sem próbálja már a Seneca-tragédiákat az i.e. V. sz.-i attikai tragédia értékeivel szembeállítva vizsgálni.<sup>2</sup> Az utóbbi kb. 40 év Senecával foglalkozó szakirodalma igazolta az összehasonlítás méltánytalanságát és rámutatott, hogy a Seneca-tragédiák önmagukban is érdekes-értékes, olvasásra érdemes alkotások.<sup>3</sup> A mélyebb elemzésnek alávetett művekről kiderült, hogy rétorikus jellegük nem pusztán öncél vagy a rossz költői ízlés eredménye<sup>4</sup>, ahogyan a cselekményt gyakorta megszakító véres, horrorisztikus jeleneteknek is önmagukon túlmutató jelentőségük van. Világossá vált, hogy a tragédiáknak több rétege és ennek megfelelően több olvasata van,<sup>5</sup> így a jól ismert mitológiai történetek teljesen új

<sup>1</sup> A leggyakrabban idézett szélsőséges vélemény *J. C. Scaligeré* (Poet. VI 6: Seneca ... quem nullo Graecorum maiestate inferiorem existimo: cultu vero ac nitore etiam Euripide maiorem. Inventiones sane illorum sunt, maiestas carminis, sonus spiritus ipsius.) és *A. W. Schlegelé* (Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur 1817, II 27 skk.: „Sie sind über alle Beschreibung schwülstig und frostig, ohne Natur in Charakter und Handlung, durch die widersinnigsten Unschicklichkeiten empörend”). A tragédiák koronként változó megítéléséről ld. *B. Seidensticker—D. Armstrong* áttekintését: Seneca tragicus 1878—1978. ANRW II 32.2, 917—821, valamint *O. Hiltbrunner*: Seneca als Tragödiendichter in der Forschung von 1965 bis 1975. ANRW II 32.2, 977—984.

<sup>2</sup> Az utóbbi évtizedek szakirodalma sokkal inkább a Seneca-drámák saját irodalmi kontextusát vizsgálja. Ld. különösképpen *R. J. Tarrant* tanulmányát: Senecan Drama and its Antecedents. Harvard Studies in Classical Philology 82 (1978) 213—263. Az erre vonatkozó szakirodalomról áttekintést ad *O. Hiltbrunner*: i.m. 974 skk.

<sup>3</sup> Az első, éppen ezért mérföldkőnek számító tanulmány, amely szakítva a Seneca-tragédiákkal szembeni ellenséges kritikával elsőként mutatott rá azok történeti jelentőségére és értékeire, 1928-ban született *Otto Regenbogen* tollából: Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas (Warburg).

<sup>4</sup> Vö. *B. Seidensticker—D. Armstrong*: i.m. 924—925. további szakirodalommal.

<sup>5</sup> Ld. *R. G. Tanner*: Stoic Philosophy and Roman Tradition in Senecan Tragedy. ANRW 32.2, 1100—1133, különösképpen 1124-től („Life and Philosophy in the Plays), aki azt vizsgálta, miként kapcsolódnak a Seneca-tragédiák a római társadalom, a korabeli élet bizonyos problémáihoz, ill. a sztoikus

értelmet nyernek. A szakirodalomban tehát az értékelést illetően egyfajta kiegyenlítődség ment végbe, egyes kérdések megítélésében azonban természetesen továbbra is nagyok a nézetkülönbségek.

Az *Oedipus* című Seneca-tragédiával kapcsolatban talán a legtöbb vitát kiváltó probléma a mű valós vagy csupán vélt filozófiai háttere.<sup>6</sup> Az *Oedipus* igen régen elnyerte „a végzetdráma” megjelölést<sup>7</sup>, amely szerint az igazi főszereplő, vagy legalábbis Oedipusszal egyenrangú szereplő maga a sztoikus *fatum*.<sup>8</sup> A filozófiai interpretáció valóban kézenfekvőnek tűnik: a filozófus Seneca számára a mitológiából jól ismert történet a lehető legjobb lehetőséget kínálhatta arra, hogy a sztoikus filozófia egyik legtöbbször vitatott tanításáról, a végzet, szabadság, felelősség létéről avagy nemlétéről, mibenlétéről elmondhassa a maga véleményét. Ugyanakkor megfontolásra érdemesek azok az ellenérvek is, amelyek óva intenek attól, hogy Seneca költészetében szisztematikus filozófiai rendszert keressünk.

Az *Oedipus* természetesen költői mű és nem filozófiai értekezés, így teljesen elhibázott és értelmetlen fáradozás volna minden sora mögött valamiféle filozófiai gondolat után nyomozni, vagy azt várni, hogy például egy sztoikus elméletet a maga teljességében fejt ki a tragédia. De éppen ennyire téves az is, ha a tragédiaköltőt és a filozófust élesen elválasztjuk egymástól: az *Oedipust* ugyanaz a szerző írta, mint aki a filozófiai traktátusokat, ráadásul egy olyan filozófiai irányzat híveként, amely számára — akárcsak kortársai számára — sokkal inkább gyakorlat, egyfajta életmód, mintsem pusztán theória volt. Elképzelhető-e, hogy ez a Seneca egy olyan, az egyes ember szemléletét alapvetően meghatározó sztoikus elmélet esetében, mint a *fatum*-tan, teljesen eltérő nézetet képviselne a filozófiai műveiben és az *Oedipusban*, még ha a cselekmény és a műfaj adta kötöttségek a teljes azonosságot nem is teszik lehetővé?

Ha nem mondunk le arról, hogy a sztoikus *heimarmené*-tan nyomait kutassuk a tragédiában, máris több problémával találjuk szembe magunkat. 1. A végzetnek

filozófiához, különösképpen annak pathos-elméletéhez. Az *Oedipust* átszövő, azt egységesítő jellegzetes szavakról, ill. arról, hogy ezek vizsgálata a tragédia mélyebb megértését teszi lehetővé ld. *Donald J. Mastrorand: Seneca's Oedipus: the Drama in the Word. TAPhA 101 (1970) 291—315.* A művek politikai, szociológiai, filozófiai stb. vonatkozásait vizsgáló szakirodalomról ad áttekintést *B. Seidensticker—D. Armstrong: i.m. 927—8.,* valamint *O. Hiltbrunner: i.m. 1000—1006.* Oedipus személyének patológiai vizsgálatát nyújtja *W. Pötscher: Der Oedipus des Seneca. RhM 120 (1977) 324—330.,* politikai vonatkozásait vizsgálta *E. Lefèvre is: Die politische Bedeutung der römischen Tragödie und Senecas „Oedipus”. ANRW II 32.2, 1242—1262.*

<sup>6</sup> Az erre vonatkozó szakirodalomról ld. *O. Hiltbrunner: i.m. 1000—1006.,* aki összefoglalóan a következőket írja (1004.): „Im Ganzen besteht eine gewisse *communis opinio* dahingehend, daß der Stoiker Seneca in seinen Tragödien, wenn auch in anderer Weise als in den philosophischen Prosaschriften, stoische Anschauungen zum Ausdruck gebracht und eine Wirkung in deren Sinne angestrebt hatte.”

<sup>7</sup> Az Oidipus-történetet már aphrodisiaszi Alexandros is to tés heimermenés drama-nak nevezte — SVF II 941.

<sup>8</sup> Vö. *G. Müller: Senecas Oedipus als Drama. Hermes 81 (1953) 447—464., W. Schetter, Die Prologszene zu Senecas Oedipus. AU 11 (1968) 24; K. Schöpsdau: Zur dramatischen Struktur von Senecas „Oedipus”. Hermes 113 (1985) 99.*

miféle képét tárja elénk a tragédia, s ez azonos-e a sztoikus *heimarmené* más forrásokból, elsősorban Seneca prózai műveiből kibontakozó elméletével? 2. Mit mond a tragédia a bűnösség—ártatlanság, egyszóval a felelősség kérdéséről, s ez összhangban áll-e a sztoikus felfogással?

Forrásaink alapján a sztoikus *fatum*-ot egymáshoz kapcsolódó okok alkotják (SVF II 915, II 917, 918, 920, 976; Cic. div. 1,55,125), melyek hatásukat szükségszerűen fejtik ki. A Csarnok filozófusai szerint semmi sem történik ok nélkül, hanem csak megelőző okok révén és minden ok része annak a láncolatnak, amelyet *heimarmené*-nek neveznek.<sup>9</sup> Semmi sem keletkezhetik úgy, hogy ne állna okozati kapcsolatban valami mással, ő maga ne következne valamiből, és egyszersmind ne szerepelne maga is ok gyanánt (SVF II 945). *Series causarum*-on tehát nem lineáris oksági láncolatot, hanem az okoknak a világmindenséget behálózó szövevényét kell értenünk. Az ok test, az általa kifejtett hatás mozgásban nyilvánul meg, így a végzet maga *dynamis pneumatiké* (SVF II 913; I 176), amely a *pneuma* révén az egész kosmosban jelen van, minthogy azzal egylényegű. Ezért lehet a *heimarmené* a kosmos *logosa*, másképpen *physis, ananké, alétheia, nomos és theos* (SVF II 913, I 175, I 98), aki mindenütt és mindenben jelen van. Az okok meghatározott, változatlan és örökérvényű rendben kapcsolódnak egymáshoz (SVF II 945), így lehetetlen, hogy oknak ugyanazon körülmények között egyszer ilyen, másszor olyan velejárói legyenek.<sup>10</sup> A kauzalitás elmélete ezért determinizmushoz, a szükségszerűség mindenre kiterjedő, korlátlan uralmához vezet. A végzet uralta világban nem jut hely a lehetőség, a választás, a szabad akarat számára.

Úgy tűnik, hogy a sztoikus végzet ezen, főként Plutarchos és aphrodisiasi Alexandros nyomán kirajzolódó képével teljes összhangban áll mindaz, amit a végzetről Seneca prózai műveiben olvashatunk: *Quid enim intellegis fatum? existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat*;<sup>11</sup> *seriem esse causarum, ex quibus nequitur fatum*<sup>12</sup>; *diutius accusare fatum possumus, mutare non possumus: stant dura et inexorabilia. nemo illa convicio, nemo causa movet*.<sup>13</sup> Ugyanerről a végzetről énekel az *Oedipus*ban a kar a 980. sortól: *Fatis agimur, cedite fatis*, hiszen a végzetet megváltoztatni nem lehet, s minden, amit mi, emberek elszenvedünk, mindaz, amit teszünk *venit ex alto* (984. sor); *omnia secto tramite vadunt / primusque dies dedit extremum: non illa deo vertisse licet / quae nexa suis currunt causis* (987—990. sorok).<sup>14</sup>

A tragédia cselekményére vonatkoztatva mindez azt jelenti: az a tény, hogy *Oedipus* megölte az apját és tulajdon anyjával lépett házasságra, az az ok-okozati

<sup>9</sup> Alex. Aphr. fat. 194,24.

<sup>10</sup> SVF II 945. Vö. S. Sambursky: *Physics of the Stoics*. London 1959. 54.

<sup>11</sup> Sen. nat. quaest. 2,36.

<sup>12</sup> ep. 19,6.

<sup>13</sup> Polyb. 4,1; vö. benef. 4,7,2.

<sup>14</sup> Seneca végzet-képéről ld. Thomas G. Rosenmeyer: *Senecan Drama and Stoic Cosmology*. Berkeley/Los Angeles 1989. 63—90 (Causes, Necessity, Gods).

kapcsolatok örök időktől fogva létező, megváltoztathatatlan, szükségszerű rendjének, a végzetnek a része. Bár Phoebus Apollo, aki istensége révén egyedül képes átlátni az okok szövevényét, még Oedipus születése előtt megjósolja s jövőt, s Laius is, Oedipus is kísérletet tesz a végzet elkerülésére, kijátszására, az feltartóztathatatlanul halad előre az útján: az apagyilkosság, az incestus, a pestis borzalmi, Oedipus önmegvakítása és Iocasta halála egy előre megírt, megmásíthatatlan forgatókönyv részeként következtek be. A végzet gonosz, démoni erőként bünt kényszerít az emberekre, az a világ, amelyben ő uralkodik, a reménytelenség, a kiszolgáltatottság, az önkény világa, amelyben a szabadságnak még a lehetősége sem merül fel.<sup>15</sup> Ezen az alapon a tragédia kapcsán felmerülő legnyugtalanítóbb kérdésre, a felelősség kérdésére teljesen egyértelmű választ lehetne adni, ahogyan a szakirodalomban azt néhányan meg is tették: Oedipus ártatlan, a végzet vétlen áldozata.<sup>16</sup>

Ez a gondolatmenet azonban több ponton is támadható. Ami Oedipus felelőségét illeti: igaz ugyan, hogy szinte egészen a végkifejletig gyakorlatilag ártatlannak vallja magát, a teljes igazság ismeretében azonban elismeri bűnösségét (875, 916—7, 936 skk., 976, 1042 skk.). Ennek a zavarba ejtő ellentmondásnak a feloldására különféle javaslatok születtek. Egy 1991-es tanulmány szerzője szerint<sup>17</sup> Oedipus valóban bűnös, noha akarata, szándéka ellenére, a valóságot nem ismerve követte el bűnét. Ennek megértéséhez módosítanunk kell a bűnről alkotott képünket — írja a szerző, ugyanis ebben a darabban a bűn nem kapcsolódik össze szándékossággal.<sup>18</sup> Magam úgy vélem, ez nem ad kielégítő magyarázatot a felelősség problémájára, ahogyan az a megoldási javaslat sem, amely szerint Oedipus abban az értelemben bűnös, hogy része a bűnös univerzumnak.<sup>19</sup> Valójában, és a mi morális logikánk alapján azonban ártatlan, ahogyan a sztoa szerint is annak kellett lennie, mivel ez a filozófiai iskola a cselekedeteket a szándék és nem a végeredmény alapján ítélte meg. Márpedig Oedipus szándékai nem bűnösek, tehát Oedipus bűnének fogalma filozófiai szempontból nem orthodox, ahogyan a darabban sok mást sem lehet összeegyeztetni a sztoikus tannal, — hangzik az idézett vélemény.

Megfontolásra érdemes, hogy a sztoa szerint a cselekmények megítélése szempontjából alapvető jelentőségű a cselekvő személy lelki diszpozíciója, melynek alapján megkülönböztettek helyes lelki diszpozícióból fakadó helyes cselekedeteket (*katorthómata*); rossz, helytelen lelki diszpozícióból fakadó helyes cselekedeteket, végül helytelen lelki diszpozícióból fakadó rossz cselekedeteket (*hamartémata*). Oedipus

<sup>15</sup> Mivel ez nem egyeztethető össze a sztoikusok elképzeléseivel a rendezett világmindenségről, a szakirodalomban számosan elvetik a darab sztoikus interpretációját. Vö. *Donald J. Mastrorarde*: i.m. 309.

<sup>16</sup> Oedipus ártatlansága mellett érvel pl. *W. Pötscher*: i.m. 326.

<sup>17</sup> *P. J. Davis*: *Fate and Human Responsibility in Seneca's Oedipus*. *Latomus* 50 (1991) 150—163.

<sup>18</sup> *Davis* szerint az a tény, hogy ez a felfogás ellentétben áll azzal, amit Seneca prózai műveiben olvashatunk, nem mérvadó, mivel más tragédiáiban, így az *Oedipushoz* igen közelálló *Phoenissae*-ban is ezzel a nézettel találkozunk.

<sup>19</sup> *Joe Park Poe*: *The sinful Nature of the Protagonist of Seneca's Oedipus*. *Ramus* 12 (1983) 140—158. pp.

tetteit azonban ezen kategóriák alapján aligha értékelhetjük. Egyrészt sztoikus forrásaink a cselekedetek fenti osztályozásánál nem használnak az „akarat”, „szándék” szónak megfelelő terminus technicust. Nem akaratról, hanem *kata ton orthon logon* és *para ton orthon logon* végzett cselekedetéről szólnak.<sup>20</sup> Seneca ugyan él a *voluntas* terminussal<sup>21</sup>, de forrása e tekintetben nagy valószínűséggel Cicero lehet, aki viszont nem egy sztoikus, hanem — Lucretius közvetítésével — egy epikureus fogalmat adott vissza ezzel a szóval.<sup>22</sup> Másrészt a sztoának tulajdonított fenti elméletben nincs szó helyes lelki diszpozícióból fakadó rossz cselekedetéről.

Sztoikus szövegekben, így Seneca prózai műveiben is bőven olvashatunk arról, mi a *bonus vir*-hez illő magatartás kedvezőtlen, rossz körülmények között: *calamitas virtutis occasio est*<sup>23</sup>, az isten azt teszi próbára, akit szeret<sup>24</sup>; *verberat nos et lacerat fortuna. patiamur: non est saevitia, certamen est, quod si saepius adierimus, fortiores erimus.*<sup>25</sup> A legjobb eltérni azt, amin úgysem változtathatsz; rossz katona az, aki nyögve követi hadvezérét.<sup>26</sup> A *bonus vir*-t nem vonszolja a végzet, hanem önként követi azt, sőt, ha képes volna rá, megelőzné.<sup>27</sup> *Nihil cogor, nihil patior invitus nec servo deo, sed adsentior; eo quidem magis, quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere* — olvashatjuk a *De providentia*-ban (5,6). Ezzel szemben ostoba az, aki viaskodik a végzettel és a világ rendjét ítélve rossznak inkább akarja az isteneket jobbá tenni, mint saját magát.<sup>28</sup> Egyszóval: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* — hangzik a jól ismert kleantesi formula Seneca megfogalmazásában (ep. 107.11). Mindebből következően nincs szánalmasabb és ostobább dolog, mint előre félni: örülség a bennünket sújtó bajt megelőzni.<sup>29</sup>

Ugyanezt olvashatjuk a már idézett ötödik kardalban (980 skk.), s ugyanerre inti Oedipust Iocasta is a darab elején (82 skk.): *Quid iuvat, coniunx mala / gravare questu? regium hoc ipsum reor: / adversa capere, quoque sit dubius magis / status et cadentis imperi moles labet, / hoc stare certo pressius fortem gradu: / haud est virile terga Fortuna dare.*<sup>30</sup> Nyilvánvaló, hogy ezeknek a kívánalmaknak Oedipus távolról sem

<sup>20</sup> SVF III 500, 501.

<sup>21</sup> SVF III 509, 517.

<sup>22</sup> Vö. Cs. Szekeres: Ciceros Vehältnis zu seinen griechischen Quellen in „De fato”. ACD 31 (1995) 231—236.

<sup>23</sup> Sen. provid. 4,6.

<sup>24</sup> ibidem 4,7.

<sup>25</sup> ibidem 4,12.

<sup>26</sup> Sen. ep. 107,9: *Optimum est pati, quod emendare non possis, et deum, quo auctore cuncta proveniunt, sine murmuratione comitari: malus miles est, qui imperatorem gemens sequitur.* Vö. Ep. 74,31—32., const. sap. 19,4—5.

<sup>27</sup> Sen. provid. 5,4 *boni viri laborant, impenduntur et volentes quidem, non trahuntur a fortuna, sequuntur illam et sequantur gradus. si scissent, antecessissent.*

<sup>28</sup> Sen. ep. 107,12 *hic est magnus animus, qui se deo tradidit: at contra ille pusillus et degener, qui oblectatur et de ordine mundi male existimat et emendare mavult deos quam se.*

<sup>29</sup> Sen. ep. 98,7.

<sup>30</sup> Az ellentmondás a kardal felhívása és Iocasta szavai között csupán látszólagos: a bátor szembenézés nem szembeszegülés!

tesz eleget. A darab elejétől fogva félelmek gyöttrik;<sup>31</sup> alaptalan rettegését veti szemére Creo is (700): *Qui pavet vanos metus, veros meretur*. A ragályért, önnön sorsáért a végzetet hibáztatja. *Praeparetur animus contra omnia: sciat se venisse, ubi tonat fulmen* — javasolja Seneca a 107. levélben (3. §). Oedipus nem készül fel lélekben: kínzó kételyeit megfoghatatlan tárgyú, mardosó büntudatát a prológos végén szőnyeg alá söpri azzal, hogy a felelősséget a Sphinxre hárítja.<sup>32</sup> Nem akar tudomást venni a végzetről, noha látszólag csak az foglalkoztatja. Ő, a nagy rejtvényfejtő, aki Creo előtt büszkén, szinte kérkedvén emlegeti fel ezen tudományát<sup>33</sup> nem érti, vagy inkább nem akarja megérteni sem Pythia válaszában (233—8), sem az *extispicium*nak (291 skk.), sem Laius szavainak (626 skk.) egyértelmű célzásait sem.<sup>34</sup> Csupán a darab második felében, a negyedik felvonástól kezdve törekszik minden erejével arra, hogy felfedje az igazságot, megértse a végzet rendelését.<sup>35</sup> Oedipus — legalábbis a negyedik felvonásig — szembeszegül a végzettel: ő nem hagyja vezetni magát, őt vonszolja a *fatum*.<sup>36</sup> De vajon a sztoikus filozófia alapján hiba-e, bűn-e az, ha valaki el akarja kerülni, hogy apagyilkossá és vérfertőzővé váljék?

Be kell látnunk, hogy a sztoikus filozófia fenti, közhelynek számító gondolatai a végzettel szembeni helyes magatartásról aligha alkalmazhatóak Oedipus személyére. Egyrészt szövegeink *vir bonus*-ról, *vir sapiens*-ről beszélnek, márpedig — mint látni fogjuk — Oedipus nem az. Másrészt az idézett szövegek a végzet érvényre jutásán valamiféle kívülről érkező bajt, rosszat értenek. Egyértelmű, hogy az apagyilkosság és az *incestus* nem állítható egy sorba az olyan jellegű bajokkal mint a *paupertas*,

<sup>31</sup> Az általa használt legjellegzetesebb szavak a félelem kifejezései: *timeo* (15), *timor* (22), *horreo* (25), *metuo* (26), *expavescio* (27) ... stb.

<sup>32</sup> Vö. *W. Schetter*: i.m. 37—8.

<sup>33</sup> 215—6: *fare, sit dubium licet: ambigua soli noscere Oedipodae datur*.

<sup>34</sup> A 236. sorban Pythia Creo által közvetített válaszában harmadik személyről hirtelen második személyre vált át: *nec tibi longa manent sceleratae gaudia caedis: / tecum bella geris natis quoque bella relinquens, / turpis maternos iterum revolutus in ortus*. Az *extispicium* során (325—328.) az Oedipus fejét elborító füst egyértelmű jele bűnösségének, mégha annak pontos jelentését (utalás az önmegvakításra) nem is értheti: *ambitque densus regium fumus caput / ipsosque circa spissior vultus sedet / et nube densa sordidam lucem abdidit*. Laius szavai is félreérthetetlenül órá vonatkoznak, különösképpen a 634. sor, ahol *rex cruentus*-ról van szó, valamint a 640—41. sorok: *implicitum malum / magisque monstrum Sphinge perplexum sua*. A rejtvényfejtő Oedipus érthetne az olyan kulcsszavak ismétlődéséből is mint *profugus*, *hospes* és *exul*, amelyek a prológosban éppen az ő szájából hangzanak el, a valóságot ismerő olvasó számára tragikus iróniát keltve: *curis solutus, exul, intrepidus, vagans* (13. sor), *non ego penates profugus* (23. sor), *in-faustus hospes, profuge iam dudum ocuis* (80. sor). Később, a 264. sorban ugyancsak *hospes*nek nevezi magát: *per regna iuro quaeque nunc hospes gero*. Ugyanakkor *hospes*ről beszél Pythia is (234—5. sorok: *si profugus Dircen Ismenida liquerit hospes / regis cede nocens, Phoebos iam notus et infans*), később Laius *exul*ról (647—8. sorok: *proinde pulsum finibus regem ocuis / egite exulem*). A darab végén, a teljes igazság ismeretében már ismét Oedipus szájából hangzik el: *i profuge vade* (1051. sor); *en fugio, exeo* (1053). Vö. *Mastronarde* i.m. 302. p.

<sup>35</sup> *K. Schöpsdau*: Zur dramatischen Struktur von Senecas „Oedipus“. *Hermes* 113 (1985) 84—100; *W. Schetter*: i.m. 25.

<sup>36</sup> Vö. Nyílt menekülési kísérletével a darab elején: *sperne letali manu / contacta regna, linque lacrimas, funera, / tabifica caeli vitia tecum invehis / infaustus hospes, profuge, iam dudum ocuis —/ vel ad parentes*.

*vulnera, acerba funera, iniuria ... stb.*<sup>37</sup>, melyek a sztoikus számára voltaképpen indifferensek, tehát joggal várható el tőle, hogy az efféle csapásokat bátran viselje.<sup>38</sup> Oedipus tettei egyértelműen *scelus*-nak minősülnek<sup>39</sup> (függetlenül attól, hogy a valóságot nem ismerve követte el őket), amelyről Seneca a *De providentia*-ban a következőket írja (6,1): „*Quare tamen bonis viris patitur aliquid mali deus fieri?*” *Ille vero non patitur. Omnia mala ab illis removit, scelera et flagitia et cogitationes improbas et avida consilia et libidinem caecam et alieno imminem avaritiam.* Oedipus, ha öntudatlanul is, de elkövette a sokat emlegetett bűnöket, következésképpen nem lehet *vir bonus*, mert azzal ilyesmi nem történhetné meg: *non miscentur contraria*.<sup>40</sup> A sztoikus filozófia Seneca által is sokat ismételt közhelyei tehát a végzetrel szembeni helyes magatartásról nem alkalmazhatóak Oedipusra, ahogyan célt kell hogy tévesszenek Iocasta férfiass helytállásra buzdító szavai is (82–86). Ugyanakkor a *De providentia* idézett helyéből kiviláglik, hogy a cselekvő személy a végzetet nem pusztán végrehajtja, elszenvedí, hanem valami része neki is van benne. Ez a részesedés éppen a szóban forgó személy maga: az ő *bonus vir*; ill. *malus vir* mivolta. A *vir bonus* nem válhat bűnössé éppen erényessége folytán, a nem *bonus vir* azonban igen.

Ez a következtetés összhangban áll azon forrásainkkal, melyek szerint a sztoikusok találtak valamiféle megoldást arra, hogy a végzet mindenre kiterjedő uralmát összeegyeztethessék a szabadság és a felelősség fogalmával. Sajnos, az erre vonatkozó antik szövegek szűkszavúsága miatt nem alkothatunk magunknak teljesen világos képet arról, miként oldotta fel a sztoa a *fatum*-tan és az iskola állította magas erkölcsi követelmények, következésképpen a felelősség ténye között feszülő ellentmondást. A legfontosabb erre vonatkozó szövegünk, Cicero *De fato* című műve (41–45. §) mindenesetre Chrysipposnak tulajdonítja azt az elméletet, amelynek lényege a szabadság, a felelősség létének bizonyítása a végzet és a szükségszerűség szétválasztása révén, *ut et necessitatem effugiat et retineat fatum*.<sup>41</sup> Cicero műve alapján Chrysippos ezt az okok megkülönböztetésének felettébb bonyolult elméletével igyekezett elérni. A *De fato* és más forrásaink nem teszik egyértelművé, hogy Chrysippos az okoknak két vagy több fajtáját különböztette-e meg, mindenesetre azok két alapvető csoportot alkotnak: vannak végzethez tartozó külső és a dolgok természetéhez tartozó

<sup>37</sup> Sen. provid. 5,9.; vö. Ep. 74,2 skk.

<sup>38</sup> provid 6,6: „*At multa incidunt tristia, horrenda, dura toleratu*”. *Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi. ferte fortiter*.

<sup>39</sup> A *scelus* szó 16-szor fordul elő a darabban, ebből 11-szer Oedipus bűneire, az apagyilkosságra és az incestusra vonatkozik (17., 35., 629., 631., 765., 879., 916., 937., 941., 1001., 1045. sor). Hatását tovább erősítik a *nefas* és a *crimen* szavak, amelyeket kilenc előfordulásukból négyszer Oedipus bűneivel (18., 661., 875., 1023. sor), kétszer a thébai örökséggel (44., 748. sor), egyszer pedig az *extispicium*mal kapcsolatban használ a szerző. Vö. *Mastronarde*: i.m. 298–9.

<sup>40</sup> provid 2,1.

<sup>41</sup> SVF II 995.

zó belső okok.<sup>42</sup> Cicerónál *causae adiuuantes et proximae*, valamint *causae perfectae et principales*. Az első csoportba tartozó okokat a cicerói szöveg alapján Chrysippos olyan végzethez tartozó okoknak tartotta, amelyek nem szükségszerűek az esemény bekövetkezéséhez. A *causae perfectae et principales* ellenben szükségszerű okok.<sup>43</sup> Ennek a felosztásnak az eredete valószínűleg az orvosi aitiológia: ahogyan a betegség lefolyása és kimenetele is döntően a szervezet belső diszpozíciójától, betegségre való hajlamától függ<sup>44</sup>, úgy a szabadság, felelősség szempontjából meghatározó jelentőségű *assensio* létrejöttében nem csupán a kívülről származó képzetnek, hanem lelkünk milyenségének is szerepe van. Úgy tűnik, ezt példázza a *De fato*-ban olvasható, sokat idézett henger-hasonlat is: a henger gördülésében két ok játszik szerepet. Egy külső ok, ez esetben az a személy, aki meglöki és mozgásba hozza, és egy belső, ti. a henger „természete”, azaz gördülékenysége. Az előbbi a végzethez tartozó, az utóbbi pedig szükségszerű oknak minősül. Kérdés persze, hogy ez a hasonlat miként alkalmazható az emberre és mire gondoljunk akkor, amikor az ember természetéről van szó.

Az ember lényege a sztoa szerint a lelke, az egész testét átható, összetartó és életet adó *pneuma*, amelynek legfontosabb része az öntudat székhelye, a *hégemonikon*. A vezérlő lélek rész születésünkkor olyan, mint egy írásra alkalmas lap, amire életünk során fogalmak kerülnek föl. Ezek a *logos* teljes „kifejlődéséig” természetes módon (*physikós kai anepitekhnetós*) keletkeznek (prolépseis), később tanulás és gyakorlás révén.<sup>45</sup> Hasonlóképpen az erkölcsi jó fogalma sincs meg *a priori* az emberben, vagyis nem lehet eleve jó vagy rossz. Kezdetben a megfontolás, később a megszokás teszi erényessé annyira, hogy már nem is képes helytelenül cselekedni.<sup>46</sup> Nem a természet, hanem a tanulás révén válnak az emberek jóvá,<sup>47</sup> ahogyan tanulásal lesz valaki orvos vagy kormányos. Az erény tehát tanulható, a rossz emberből lehet erényes.<sup>48</sup> Ugyanakkor a hitvány ember természettől fogva hajlamos a rosszra, az erényes pedig a jóra<sup>49</sup>, mert a természet, ha a jó fogalmát nem is taníthatta meg nekünk, *semina nobis scientiae dedit*.<sup>50</sup> Mindenki születésétől fogva magában hordozza a *spermatikoi logoi*-t, amelynek éppoly fontos szerep jut az emberek erkölcsi alakulásának kialakulásában, mint a gyermekkorban természetes módon gyűjtött *prolépseis*-

<sup>42</sup> Vö. M. Frede: The Original Notion of Causa. in: Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Ed. by. M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barneas. Oxford, 1980, 242; L. Bloos: Probleme der stoischen Physik. Hamburg 1973, 133.

<sup>43</sup> M. Pohlenz (Grundfragen der stoischen Philosophie. Göttingen 1940. 107—108.) szerint Chrysippos csak két okot különböztetett meg: az *aition prokatartikon*-t és az *aition autoteles*-t.

<sup>44</sup> A görög orvostudományról mint a determinizmus elméletének fontos forrásáról ld. S. Sambursky: Physics of the Stoics. London 1959. 60.

<sup>45</sup> SVF II 83.

<sup>46</sup> Sen. ep. 120,10—11.

<sup>47</sup> SVF III 225.

<sup>48</sup> Diog. Laert. VII 91.

<sup>49</sup> SVF III 110.

<sup>50</sup> Sen. ep. 120.



nek az *ennoiai* létrejöttében. Ez látszólag ellentmond annak, hogy a sztoikus etikában az ember vagy erényes, vagy bűnös. Így — mivel az *assensio* számára az ember természete szükségszerű ok — a gonoszak szükségképpen rosszul döntenek, az erényesek szükségképpen jól. Ám mivel a hitvány ember megjavulhat, megváltoztathatja természetét, az *assensio* az ő hatalmában lesz. Igaz, amikor rossz, nem cselekedhet az éppen rá jellemző rossz természete ellenére jól.<sup>51</sup> Seneca erről a következőképpen ír a 98. levélben (2—3. §): „Tévednek ugyanis, Luciliusom, akik azt hiszik, hogy akár valami jót, akár valami rosszat a sors juttat nekünk: csak az anyagot adja meg a jóra és a rosszra és a dolgok csíráit, amelyek azután nálunk fognak vagy jóra vagy rosszra kifejlődni. Mert minden sors hatalmánál erősebb a lélek. Mindkét oldalra maga irányítja a maga sorsát, maga teremt magának boldog vagy boldogtalan életet. A rossz azonban mindent rosszra fordít, még azt is, ami a legjobb képében jelentkezett: a derék és becsületes megjavítja a sors rosszságát, keménységét és durvaságát a túrni tudással enyhíti...” (Barcza József ford.)<sup>52</sup>

Az eddigieket összefoglalva:

1. Oedipus nem *vir bonus*, mert mint a *De providentia* idézett helyén is olvasható (6,1), az isten a *vir bonus*-tól minden rosszat távol tart. *Malum*-on Seneca a szóban forgó helyen nem valamiféle kívülről érkező bajt, csapást ért, hanem rossz tulajdonságokat, bűnös természetet: *scelera, flagitia, cogitationes improbae, avida consilia, libido caeca, alieno imminens avaritia* — hangzik a felsorolás.

2. Sztoikus szövegek alapján a történések több ok együttes működésének eredményeként következnek be, amely okok egy része — úgy tűnik — a végzethez, a másik az emberi természethez tartozik.

Oedipusra vonatkoztatva mindez azt jelenti, hogy az apagyilkosság és az incestus nem pusztán a kívülről ható végzet műve<sup>53</sup>, amely Oedipust pusztá eszközként használta fel, hanem abban magának a thébai királynak is része volt. Ez a rész pedig saját természete, amely a bűnök elkövetésének szükségszerű oka kellett hogy legyen.

Alátámasztja-e mindezt a tragédia szövege? Számosan mutattak már rá arra, hogy Oedipus jelleme, magatartása alapvetően különbözik a sophoklési Oidipusétól. Ő nem Thébát gyászolja, ő nem népe pusztulásán kesereg, számára a legfontosabb a

<sup>51</sup> Vö. A. A. Long: Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action. in: Problems in Stoicism, London 1971. 185.

<sup>52</sup> *Errant enim Lucili, qui aut boni aliquid nobis aut mali iudicant tribuere fortunam: materiam dat bonorum ac malorum et initia rerum apud nos in malum bonumve exiturarum. Valentior enim omni fortuna animus est: in utramque artem ipse res suas ducit beataeque ac miserae vitae sibi causa est. Malus omnia in malum vertit, etiam quae cum specie optimi venerant: rectus atque integer corrigit pravae fortunae et dura atque aspera ferendi scientia mollit.* Vö. Gell. noct. Att. VII 2.

<sup>53</sup> Ellentétben J. P. Poe felfogásával (i.m. 153): „The apparent difference between our play and these others is that Oedipus' will to good is thwarted by a force that seems purely external rather than by an inner impulse. Unlike Medea, Phaedra, or Thyestes, Oedipus is conscious of no inner conflict; and the purity of his inner motives makes him seem both more innocent and more victimized.”

saját üdve, a király boldogsága.<sup>54</sup> Creóval folytatott párbeszéde a harmadik felvonásban, a 659. sortól végképp leleplezi zsarnok mivoltát.<sup>55</sup> Oedipus lelke beteg<sup>56</sup>, egyértelműen híján van a helyesen ítélő értelemnek, és úgy tűnik, ezt ő maga is sejti. A darab elején kétszer is elismétli, hogy nem bízik önmagában: *parum ipse fidens mihi met in tuto tua, / natura, posui iura* (24–5. sor); *cuncta expavesco meque non credo mihi* (27. sor). Mintha az igazi veszélyt, fenyegetést nem is valahonnan kívülről várna, hanem önmagától, saját természetétől, mely születésétől fogva magában hordozta a rossz csírát, a bűnre való hajlamot.<sup>57</sup> Így válnak érthetővé szavai a tragédia végén: *saeculi crimen vagor ... qua luce primum spiritus hausit rudes / iam morte dignus* (875., 877–8. sor). Oedipus nem csupán okozója a Thébát sújtó ragálynak, ő maga a megtestesült *lues*. A szó, amely a tragédiában két helyen is a ragályt jelöli (29. sor: *ista Cadmeae lues / infesta genti*; 652. sor: *Letum Luesque, Mors Labor Tabes Dolor*), a 107. sorban magát a Sphinxet (*illa nunc Thebas lues / perempta perdit*), amelyet, mint láttuk, a mű szoros párhuzamba állít magával Oedipusszal. Később, az igazság lelepleződésének pillanataiban, egy igen fontos helyen Phorbász szájából hangzik el a szó (859. sor): *puerile foeda corpus urebat lue*, vagyis a csecsemő Oedipus testét perzselő lázt Seneca ugyanazzal a szóval jelöli, mint a Thébát sújtó két nagy csapást: a Sphinxet és a ragályt.<sup>58</sup> Oedipus tehát bűnös<sup>59</sup>: rossz jelleme, természete teszi elkerülhetlenné a tragédia bekövetkeztét. Bűnéért pedig bűnhődni kell: ő nem menekülhet az öngyilkosságba<sup>60</sup>, amely a *vir bonus* számára a szabadság végső biztosítéka. Ennek ismeretében új értelmet nyernek Oedipusnak az önmegvakítás előtt elhangzó szavai (933–4. sor): *anime, quid mortem times? / mors innocentem sola Fortunae eripit*. De ez nem azt jelenti, hogy Oedipus ártatlansága tudatában a halál segítségével igyekezne menekülni a végzet szorításából, hiszen röviddel előbb többször is elismerte bűnösségét, hanem azt, hogy *aki ártatlan*, azt egyedül a halál képes elragadni a sors-

<sup>54</sup> 6. sor: *Quisquamne regno gaudet?*; 35–6. sor: *sperare poteris sceleribus tantis dari / regnum salubre?*; 242. sor: *regi tuenda maxime regum est salus*. Vö. *W. Schetter*: i.m. 34; *G. Mader*: Tyrant and Tyranny in Act III of Seneca's Oedipus. GB 19 (1993) 103–128.

<sup>55</sup> Vö. Cic. Lael. 52 *haec enim est tyrannorum vita, nimirum in qua nulla fides, nulla caritas, nulla stabilis benevolentiae potest esse fiducia, omnia semper suspecta atque sollicita, nullus locus amicitiae; quis enim aut eum diligit, quem metuat, aut eum, a quo se metui putat?* Vö. *G. Mader*: i.m. 103–128., aki Oedipus zsarnoki paranoiajáról ír.

<sup>56</sup> Oedipus neurotikus magatartásáról ld. *W. Pötscher*: i.m. 324–330.

<sup>57</sup> Egybevág ezzel *Mastronarde* felismerése (i.m. 300), hogy az *infandus, nefandus, tristis, cruentus* és *dirus* szavak, amelyektől Seneca csak a Sphinxszel és Oedipusszal kapcsolatban használ, metaforikus egységet teremtenek a Sphinx és Oedipus között. Nem véletlen, hogy *Laius* Oedipust is *monstrum*-nak nevezi (641. sor): *magisque monstrum Sphinge perplexum sua*. Az Oedipus és a Sphinx közötti további párhuzamokról. Ld. *Mastronarde*: i.m. 304.

<sup>58</sup> A *lues* szó előfordulásaihoz ld. *Mastronarde* i.m. 303.

<sup>59</sup> Vö. *Laius* szavaival (630–631. sor): *partia, non ira deum / sed scelere raperis*.

<sup>60</sup> Vö. 75–78. sor: *o saeva nimium numina, o fatum grave! / negatur uni nempe in hoc populo mihi / mors tam parata?* Az öngyilkosságról, mint a szabadság megőrzésének végső eszközéről ld. például. ep. 51,10. [elemzéséhez ld. *E. Lefèvre*: Der Mensch und das Schicksal in stoischer Sicht Senecas 51. und 107. Brief. AU (1983) 67–68.]

tól. Nem csupán arról van szó, hogy Oedipus bűnhődni akar, hanem arról, hogy az öngyilkosság lehetősége csak a *vir bonus*-nak jár, neki nem: *iam iusta feci, debitas poenas tuli* (976. sor). Ő nem választhatta a megszabadító halált, neki bűnhődnie kellett<sup>61</sup>. Éppen ezért az öncsonkítás korántsem erkölcsi győzelem a végzet fölött, mint ahogyan azt számosan vélik —, hanem büntetés, és nem hasonlító Cato vagy Mucius Scaevola Seneca által is csodált tettehez az *Epistulae morales*-ban (24,5). Oedipus bűnös, de nem azért, mert része a bűnös univerzumnak: a világmindenség, a végzet, az isten (mindegy, hogy hogyan nevezzük) nem is jellemezhető efféle erkölcsi kategóriákkal. A bűn egyedül az ember sajátja, mely éppen a világmindenséghez való helytelen viszonyulásából fakad. *Nemo fit fato nocens* — mondja Iocasta (1019. sor), és igaza van: a végzet valóban nem tesz senkit bűnössé, ebből azonban nem következik, hogy a bűn maga a végzettől származnék, ahogyan ő állítja: *fati ista culpa est*. A bűn létrejöttéhez a végzet csupán a külső okokat szolgáltatja, Oedipus vétkes természete nélkül nem következhetek volna be. Maga Oedipus is elhárítja ezt az érvelést, ezzel mintegy elismerve a maga felelősségét (1020—23. sorok).

Véleményem szerint tehát a Seneca-tragédia nem mond ellent sem Seneca prózai műveinek, sem a sztoikus *fatum*-tanról alkotott elképzeléseinknek, ahogyan összhangban állnak egymással a tekintetben is, hogy mindegyik továbbra is sok megválaszolatlan kérdést hagy maga után.

<sup>61</sup> Vö. 945—947. sor: *iterum vivere atque iterum mori / liceat, renasci semper ut totiens nova / supplicia pendas*. Arról, hogy a többszörös büntényért többszörös halálbüntetés járna ld. *W. Schetter*: i.m. 44—45.