

Erósz városa

Két temetési beszéd az athéni demokráciáról

1.

Periklész nevezetes *epitaphiosz logosza* a peloponnészoszi háború legelső évében esett athéniak felett jóformán az egyetlen olyan korabeli szöveg, amely az antik demokrácia ideológiájának pozitív kifejtését nyújtja. (Egyrészt, ha más történelmi vagy irodalmi műveket vizsgálunk, ez a bizonyos legitimáló diskurzus mindazokból csupán meglehetősen töredékesen és áttételesen rekonstruálható, talán azért is, mert a konkrét mondandónak a mindenkori szerző és közönsége által hallgatólagosan már eleve elfogadott háttérét képezi. Olyasmit, ami mintegy a levegőben van benne, és emiatt fölösleges volna külön szóvá tenni.¹ Másrészt pedig, ha a politikafilozófia születési bizonyítványát, Platón vagy Arisztotelész szövegeit nézzük, ezek egyenesen demokráciaellenes képet mutatnak számunkra, olyannyira, hogy már-már igazat kellene adnunk ama véleménynek, miszerint a politikai elméletírást pontosan arra találták fel, hogy a demokráciát lejárassa.²)

Korántsem véletlen, hogy a demokrácia klasszikus apológiája nem valamely hangos ünnepegen, se nem egy lakomán, hanem éppen temetési beszéd gyanánt hangzik el. Gyászoló családokhoz, lojalitásukban megingó polgártársakhoz és szövetségesekhez intézett szónoklat ez, amely a már akkor győzedelmeskedni látszó spártai fegyellemmel szemben az athéni szabadság összes lehetséges stratégiai előnyét felsorolni igyekszik. Védekező hangvételű *epitaphiosza* során a beszélő azzal a hallgatólagos kétellyel szembesül, amelynek alapján városa minden kulturális fölénye ellenére alatta marad riválisának politikai berendezkedés és következésképpen katonai erő tekintetében.

Válaszában Periklész ezekkel az ellenvetésekkel szemben kívánja alátámasztani, hogy az athéni kulturális élet éppen a demokráciának köszönhetően virágzik, amely ráadásul sokkal rátermettebb harcosokat képes felnevelni. Összességében a szabadságból Periklész az „athéni

¹ Azok a szöveghelyek, amelyekre egy ilyen rekonstrukciónak feltétlenül utalnia kellene, a következők: Harmodiosz és Arisztogiteion, a zsamokgyilkosok története (Lásd Hérodotosz: *A görög–perzsa háború*. V. 59–72; Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. I. 20, VI. 54–59.), mely főként annak rövidített, legendás változatában a demokratikus szolidaritást a polgárok közötti *philiára* alapozza; az „alkotmányok vitájaként” is emlegetett rész Hérodotoszból (III. 80.), ahol egy perzsa nemes, bizonyos Otanesz a demokrácia előnyeit fejtegeti, megemlítvén többek között a törvény előtti egyenlőséget (*iszonomia*) és a kormányzat felelősségre vonhatóságát (*hüpeuthünia*), ehhez az utóbbihoz lásd még Aiszküloosz: *Perzsák*. 210–220, *Leláncolt Prométheusz*. 324; Thészeusz anakronikus, a türanniszhoz szokott thébai követhet intézett apológiája, mely egyebek mellett a törvény uralmát dicséri (Euripidész: *Oltalomkeresők*. 403–457.); Prótagorasz Prométheusz-mitosza, amely a polgárok általános politikai kompetenciájának gondolatát foglalja magában (Platón: *Prótagorasz*. 320d–328d); Démoszthenész és más szónokok gyakori hivatkozásai a demokratikus szólásszabadságra, a *parrhésziára* stb.

Ami pedig a demokrácia klasszikus kritikáit illeti, jó kiindulópontot szolgáltathatnak ezek vizsgálatához az *Iliász* Therszitész nevű, csúnyának, szegénynek és haszontalannak ábrázolt szereplője (nagyjából ilyennek láthatták a nemesek a közembert); a megarai Theognisz kedveséhez, Kürnoszhoz intézett versei, melyekben egy kissé féltékenykedve arra inti az ifjút, nehogy az úgazdagokkal való érintkezés folytán elveszítse az arisztokraták örökletes erényét, a *gnómét*; az angol-szász szakirodalom által Old Oligarch gyanánt emlegetett névtelen munkája, mely a demokráciát egyfajta, a szegények által gyakorolt diktatúráként értelmezi; sőt Thuküdidész jó néhány passzusa, mely a *démoszt* szeszélyesnek és könnyen felfuvalkodónak mutatja.

² Vö. McClelland, J. S.: *The Crowd and the Mob: From Plato to Canetti*. London–Boston 1989. 1–2: „It could almost be said that political theorizing was *invented* to show that democracy, the rule of men by themselves, necessarily turns into rule by the mob [...]. If there is such a thing as a western tradition of political thought, it begins with this profoundly anti-democratic bias.”

életmódot, életvitelt mintegy levezeti, az éthoszt ezzel magyarázza, és siet elhárítani azokat a vádakot, amelyek a szabadság nem helyes felfogása miatt érhetnék az athéniakat. Végeredményben, s ez mondanivalójának a lényege, a szabadságból származott az egész athéni ember”,³ akinek idejét az esküdszékbeli szolgálat, a másokkal váltakozva viselt hivatalbeli tevékenység, a kampányok és a korteskedés, valamint a törvényhozó népgyűléseken, ünnepi felvonulásokon, nemzeti játékokon és egész napos színházi előadásokon való aktív részvétel töltötte ki.⁴

A *Temetési beszéd* érvei a következőképpen tagolhatóak, fejezhető ki mai nyelven:⁵ (1) Hogy demokráciának hívjuk magunkat, még nem jelenti azt, hogy ne ismernénk el értékkülönbségeket a polgárok között. Csakhogy mi ezeket a megkülönböztetéseket politikai rátermettségük és nem a vagyonuk vagy társadalmi osztályuk kritériumai alapján tételezzük. (2) Jóllehet igaz az, hogy a magánélet különbségei kapcsán meglehetősen toleránsak vagyunk, a közügyek terén már jóval magasabbra állítjuk a mércét, és mindenkitől elvárjuk, hogy engedelmeskedjék a törvényeknek. (3) Nekünk hadviseléskor sem szükséges titkolóznunk, mert sikerünket nem a megtévesztésre, hanem a bátorságra alapozzuk. (4) Attól, hogy gazdag és változatos életeket élünk ahelyett, hogy egy életfogytig tartó katonai táborba zárkóznánk be, még a spártaiakkal egyenlők vagyunk. Nagyságunkat éppen az bizonyítja, hogy képesek vagyunk szembeszállni velük a felkészülésnek szentelt csekélyebb időtartam ellenére is. (5) A szépség csak ránk jellemző szeretete még nem tesz minket nőiesen kifinomultakká, sem a bölcsesség szeretete gyöngébbé. (6) Mi nem gondoljuk úgy, hogy a szegénység szégyen volna, mert szégyenletesnek csupán azt tekintjük, ha az illető nem tesz meg minden tőle telhetőt, hogy elkerülje. (7) Városunk az egyetlen, amely a politikától távol maradókat haszontalanoknak tekinti. (8) Másokkal szemben a nyilvános vitát nem a sikeres cselekvés akadályának, hanem egyenesen a segédletének tekintjük. Voltaképpen az egyedüliek vagyunk, akik cselekvésben és reflexióban egyaránt kiválóak. (9) Abban is különbözünk másoktól, hogy a jótémények gyakorlását előnyben részesítjük azok elfogadásával szemben. (10) Mindebből kifolyólag mintaállam vagyunk.

Amint ez a fentebbi vázlatból kiderül, az antik demokrácia ideológiai fölényét arra alapozza, hogy a különbözőket a közösség ügyében való tevékeny részvétel által egyesíteni képes, sőt nemcsak általános esélyt nyújt erre a részvételre, hanem egyenesen megköveteli azt. Esmélet és tett, filozófus és harcos, polisz és polgára közötti kölcsönösségi viszonyok fogják össze.

Amennyiben ennek a kölcsönösségnek a gyakorlati modelljét (ha nem is feltétlenül a ténylegesen megélt tapasztalati forrását) keressük, egy mai szemmel nézve eléggé meglepő metaforára bukkanunk. Beszédének egyik kulcsfontosságú pillanatában Periklész arra buzdítja polgártársait, hogy „szemléljék naponta a város erejét, és váljanak a szeretőivé (*erasztai*)”.⁶ Mármost ha a szexualitás területéről származó hasonlatoknak és metaforáknak az athéni politikai diskurzusban való előfordulását nézzük, megállapítható, hogy az ilyenek használata az adott kor kontextusában egyáltalán nem szokatlan jelenség.⁷ Modern fordításaink azonban az ilyen passzu-

³ Egyed Péter: *A szabadság a filozófiában*. Csíkszereda 2003. 18.

⁴ Lásd Polányi Károly: *Arisztotelész és Galbraith a jólétről*. Szociológiai Szemle XIII(2003). 140.

⁵ Vö. Roberts, Jennifer Tolbert: *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition of Western Thought*. Princeton 1994. 41–43. értelmezésével Thuküidész: *A peloponnészoszi háború*. II. Ford., jegyz., utószó Muraközy Gyula. Bp. 1985. 35–46. szöveghelyéről.

⁶ Thuküidész: *i. m.* II. 43. – a Muraközyéhez képest enyhén módosított fordítás. Kiemelt jelentőséget tulajdonít ennek a metaforának Monoson, Sara S.: *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton 2000. 64. skk.

⁷ Dougherty, Carol: *The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece*. New York 1993. 62. kimutatja, hogy pl. „a kolonizáció ideológiáján belül [...] a nemi erőszak és a házasságkötés diskurzusa modelleket nyújt azoknak

soknak a kapcsán gyakran prűdebbnek bizonyulnak például Arany János Arisztophanész-átköltéséinél.⁸ Az *erasztész* terminus görögül mégis minden esetben nyilvánvaló erotikus és szexuális konnotációval bír, sőt „a klasszikus és a hellenisztikus korban ezen szócsoport konnotációi olyan gyakorisággal szexuálisak, amelynek alapján feltehetjük, hogy az egyéb használatokat is szexuális metaforáknak tekinthetjük”.⁹ Periklész metaforája tehát mentes minden kétértelműségtől. Értelmezése érdekében szükséges lesz az ógörög szexuális tapasztalat néhány fizikai és lelki sajátosságára kitérnünk.

A polgár *erasztész*ként való szerepeltetése az *erasztész* mint idősebb, aktív és domináns fél képzetét idézi. Mivel a görögök számára a szexualitás elsősorban hatalmi viszonyok, sőt társadalmi hierarchiák kifejezője volt, mintsem kölcsönös beleegyezéssel gyakorolt tevékenység, inkább az egyik félnek a másikon végrehajtott cselekvéseként értelmezték. Státuskategóriák határozták meg azt is, hogy kicsoda kit „üldözhet”.¹⁰ A közhiedelemmel ellentétben a szabad férfitpolgárok között létesített testi kapcsolat éppen annak hatalmi terminusokban értelmezett jellegéből kifolyólag olyannyira bonyolult konvenciók és rítusok által szabályozott volt, hogy a statisztikailag (legalábbis az *erasztészek* által) elvárnál valójában jóval kivételesebb esemény. Idegen emellett számukra az illető *erasztész*nek az általa preferált személyek neme szerinti kategorizációja. Ehelyett inkább a cselekvéstípusokat osztályozzák, vagyis nem férfi és nő, hanem cselekvő és szenvedő fél ellentétében gondolkodnak.

Mindebből kifolyólag az *erasztész* ifjú partnere, az *erómenosz* számára, aki amellet, hogy az előbbi *erósz*ának tárgya, még egyszersmind szabad férfitpolgártársa is (lesz), társadalmilag teljesen elfogadhatatlannak számít, hogy a maga részéről ilyesfajta kapcsolat létesítésére törekedjék, vagy annak során örömet érezzen. Ez ugyanis a szabad férfitpolgár politikai státusának feladásával érne fel, hiszen az athéni törvények nemcsak azt a polgárt tiltották el a népgyűléshez folyamodás jogától vagy bármely más polgári jogok gyakorlásától, aki rosszul bánt a szülei-vel, kibújt a katonai szolgálat alól, elszökött a csatából, vagy elherdálta az örökségét, hanem azt is, aki fiatalabb korában eladta vagy meg nem engedett módon odaadta a testét bármely más férfinak.¹¹ Passzivitásnak, azaz férfiatlan gyengeségnek számított emellett a gyönyöröknek alárendelődő, azokat hajszoló polgár attitűdje. A szabad *politész* tehát nemcsak a polgártársai, hanem saját testi *erósz*ának szolgájává sem válhat.¹²

a bonyolult viszonyoknak a számára, melyeket a görögöknek ki kell alakítaniuk az óslakos populációval az idegen területek meghódításakor”.

⁸ Hornblower, Simon: *A Commentary on Thucydides* I. Oxford 1991. 311. konkrétan ennek a szöveg helynek a kapcsán jegyzi meg, hogy „nem kellene a fordítás során felhívítani, amint ez a »beleszeretni« (Warner) és a »szeretettel eltelni iránta« (Jowett, hasonlóképpen Crawley) változatokban történik”. A magyar fordítás javaslata: „eltelni a város szenvedélyes szeretetével”.

⁹ Dover, Kenneth James: *Görög homoszexualitás*. Bp. 2001. 61.

¹⁰ Monson, Sara S.: *i. m.* 69. összefoglaló leírása alapján „a szabad athéni nők aktívan üldözhettek más nőket (szabadokat, rabszolgákat vagy idegeneket), de férfiakat soha. Egy (férfi)polgár athéni nőt csak házasság céljából üldözhetett, nem szabad vagy idegen nőket azonban bármely célból. Hogy a társadalmi státus határozta meg a szexuális aktivitás mintáit, talán a legnyilvánvalóbban abból tűnik ki, hogy egy férfitpolgár más férfitpolgárokat legitim módon csak igen különleges körülmények között üldözhetett.” Az „üldözés” metaforájához lásd Dover, Kenneth James: *i. m.* 105–118.

¹¹ A görög szexuális éthosz alapvető monográfiájának gerincét éppen egy olyan vádbeszéd értelmezése teszi ki, amely ezt az utóbbi vétket bizonyítaná rá bizonyos Timarkhoszra. Uo. 33–138. Ami a „meg nem engedett módot” illeti, ezen a női szexuális szerepkör analogonját értik.

¹² Foucault, Michel: *A szexualitás története*. II. *A gyönyörök gyakorlása*. Bp. 1999. 85. erről a politikai követelményről a következőképpen ír: „Az egyén hozzáállása önmagához, a mód, ahogyan a vágyaival szemben saját szabadságát biztosítja, uralma önmaga felett az állam jólétének és helyes berendezkedésének egyik alapeleme. [...] Ellentéte [...] a rabszolgaság: az, ahogyan az ember önmagát rabszolgasorsra juttatja. Szabadnak lenni a gyönyörökkel kapcsolatban annyit jelent: nem szolgálni őket, nem válni rabszolgájukká.”

Mindezeket figyelembe véve Periklész *erasztész–politész* metaforája az athéni demokrácia polgárának aktív, energikus, irányító és ellenőrző szerepkörére utal. Arra a *politészre*, aki harcosként a csatában városának birodalmi dominanciáját megerősítve győzelmet arat. Felidézi emellett a szenvedélyei és gyöngeségei, például halálfélelme felett uralkodni, a phalanxban vagy a tengeri csatában helytállni képes katona erényét, az önuralmat. (Emiatt tért ki Periklész a beszéde során többek között arra, hogy a magánélet viszonylagos szabadságával szemben a közélet feltétlen törvénytiszteletet követel, hogy az athéni hadi sikerek kulcsa a bátorság, és legfőképpen arra, hogy a kulturális javak élvezete még nem jelent elpuhultságot, *malakiát*. Végso soron mindvégig a szabadságnak mint az önmagunk és mások feletti aktív uralomnak a jelentőségét hangsúlyozta, amelynek egyik kikötése az élni akarás rabságának a leküzdése.)

Domináns *erasztészek* a polgárok mint kitüntetett elit az összes többi társadalmi kategóriával (nőkkel, rabszolgákkal, *metoikoszokkal*) szemben a városállamon belül is. Az elitcsoporton belül azonban már, összhangban az antik demokrácia önszemléletével, nincsenek közöttük szignifikáns különbségek (kivéve azokat, amelyek az egyéni rátermettségből származnak). A klasszikus kritikával szemben, amely a demokráciát az anyagi források véges jellegénél fogva mindig többségben lévő szegények osztályuralmaként és az ő (többek között az önműveléshez szükséges szabad idő hiánya miatt) bárdolatlan mivoltukból kifolyólag igencsak tökéletlen alkotmányként aposztrofálja, Periklész a (férfi)polgárok kollektív dominanciájaként értelmezi ezt a bizonyos rezsimit. Az *erasztész* terminus ideológiai potenciálja amiatt maximális, mert az általa körülhatárolt csoporton belüli különbségeket szinte teljes egészében megszünteti (mindnyájan közösen uralkodnak), míg a többi felsorolt csoportokkal, sőt egy kis túlzással a világ maradék részével szemben végtelenül kiélezi (mindenkit és mindent közösen uralnak).

Amint az a temetési beszéd fentebb idézett mondatából kiderül, a *politészek* azért válnak Athéné poliszának szerelmeseivé, *erasztészeivé*, mert szemlélvén (*theomenousz*) *őti* tudatosítják, hogy egy bizonyos kiválósággal, mégpedig erővel (*dünamisz*) rendelkezik. *Erószuk* forrása tehát a szemlélődés, azaz a *theória*,¹³ ami pedig a *dünamisz*t illeti, ez mindenekelőtt a polisz birodalmi erejére vonatkozik.

Paradox módon azonban a vágy tárgyaként értelmezett városállam elvileg egy passzív, alárendelt szerepkörbe kényszerülne, mégpedig a *dünamisza* ellenére (és ez esetben már nem volna rajta semmi csodáltnivaló), hacsak az *erasztész* és *erómenosz* közötti kapcsolat, amelyre a metafora épül, nem foglalna magában bizonyos kölcsönösségi viszonyokat is. Márpedig az ifjú *erómenosz* szükségszerű passzivitása okozta politikai problémát a korban úgy oldották meg, hogy az ilyesfajta kapcsolatok tiltása helyett azokat szimmetrikussá és ezáltal elfogadhatóvá stilizálták, elkerülvén ezáltal az *erómenosz* társadalmi stigmatizációját.¹⁴ Az *erasztész* és *erómenosz* közötti viszonytal kapcsolatos erkölcsi elvárásoknak megfelelően annak meg kel-

¹³ Amint azt Halperin, David: *Why Is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender*. = Halperin, David–Winkler, John J.–Zeitlin, Froma (szerk.): *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton 1990. 267. megjegyzi, a görögök „az erósz forrását a szemekben lokalizálták [...], a szerelmes és a szeretett lény közötti szemkontaktust *par excellence* erotikus ingemek tekintették”. Bár ezt alighanem fölösleges is szakbibliográfiailag alátámasztani. A szemlélődés és *erósz* közötti összefüggés felidézése segítségünkre lehet Platón *Lakomá-*jának értelmezésében, ahol a filozófia kapcsolata mindkettővel igencsak szoros. A platonikus hagyomány ebből kiindulva egészen odáig jut el, hogy Plótinosz ezt a bizonyos szöveget kommentáló értekezésében még egyfajta etimológiáját is javasolja az *erósz* szónak, mondván: „valószínű (*takha*), hogy innen származik Erósz neve, mivelhogy létét a látásból (*ex horaszéosz*) nyeri” (*Enneászok*. III. 5. 4). Ez a bizonyos etimológia (*erósz* < *horaszisz*) persze minden valószínűség szerint hamis, amint a Platón által a *Kratülosz* 420b-ben javasolt sem sokkal valószínűbb, ám annál sokatmondóbb, hogy ezt így gondolták.

¹⁴ Az alábbiakban megfogalmazottak részletes képzőművészeti és irodalmi bizonyítékokkal való alátámasztásához lásd Kenneth James Dover, illetve Michel Foucault idézett monográfiáit.

lett haladnia az egyszerű, futólagos testi érintkezés szintjét. Vagyis az udvarlás szabályozott formalitásainak betartásán túl a partnereknek hosszú távú lelki és szellemi kötődést, különleges felelősségérzetet kellett kialakítaniuk egymás iránt, amely túléli az *erómenosz* teljes jogú szabad polgárrá való felserdülését.

Viszonyuk kezdeti kontextusa ennél fogva játékosan agonális természetű lesz. Az *erómenoszra* való „vadászat” során a reménybeli *erasztész* több „vadásztársával” verseng, hogy kiválóságát bizonyítsa. Verseket költ és beszédeket ír a kiszemelthez, ajándékokat (kakast, szarvasbikát, nyulat) ad neki (sohasem pénzt!). Általában a közélet minden területén példásan viselkedik. A leendő *erómenosz* szintén verseng, rátermettségét atletikus és múzsai képességeinek fitogtatásával, kívánatosságát pedig (hiszen a mohóság gyengeséget, szolgálai természetet jelent) szemérmes mivoltának, elérhetetlenségének a hangsúlyozásával bizonyítja. Valójában később is csupán a jól körülhatárolható jótétemények iránti hálaérzet, nem saját *erősza* által indítva, és csak feltételesen adja meg magát.

Ezek a bizonyos jótétemények legnagyobbreszt a férfikor kötelességeibe való beavatást, vagyis a polgári nevelést fedik, mely a köztisztelőben álló idősebb férfiak társaságában szerzhető meg. Amint az adott korban a testi vágyat racionalizálták, az *erasztész* sem elsősorban alantas, hanem pedagógiai szándékból kifolyólag, a városállam belső kötelékeinek megerősítése végett foglalkozik az *erómenosz*szal. Végző soron politikai szolgálatot végez, hiszen a polisz férfias erényeit, hagyományait ápolja. Dominanciaviszonyok kifejezője helyett egyenlőtlenek között megvalósuló reciprocitásként, politikai szabadságra és egyenlőségre való nevelésként, nem utolsósorban méltányos csereviszony gyanánt értelmezték tehát a korabeli Athénben ezt a sajátosan „demokratikus” *erősz*t. A szublimált erotikus kapcsolatok ily módon az ókori polgári szolidaritás alapját képezhették. (Nincs azonban szó részünkről semmiféle „redukcionizmusról”, hanem csak annak leírásáról, ahogyan a magán- és közélet elmosódó határai lehetővé tették, hogy az utóbbi az előző gyakorlatait integrálja, erőforrásait a saját céljai érdekében kiaknázza.)

Visszatérve a polgár és városállam viszonyának Periklész által javasolt modelljéhez, a fentiek figyelembevételével mindenekelőtt arra mutathatunk rá, hogy kapcsolatukat nem eleve adottként, hanem a benne foglalt felek kölcsönös szükségletei és érdekei mentén konstruálja meg. Sehol sem utal például arra, hogy a szóban forgó viszony a szülő–gyermek közötti családi kötelékhez volna hasonlatos, holott épp ez a másik reprezentáció az, amely általában uralkodónak mondható.¹⁵ Olyannyira, hogy más szónokok a patrióta hazájával szembeni kötelezettségeinek a megalapozásakor még arra az athéni törvényre is hivatkozni szoktak, amely a szülőkről való aktív gondoskodást a morális kötelességérzeten túl pontosan előírt szabályozás tárgyává teszi.¹⁶

Ez azonban még nem jelent holmi „protoliberalis” szemléletmódot sem, hiszen itt nem merül fel az a (modern) lehetőség, hogy állam és egyén mint egyenrangú felek érdekei, a szabadság és a hatalom konfliktusba kerülhetnek egymással, s hogy ebből kifolyólag mindkettő érvényességi köre világosan körülhatárolandó. Ellenkezőleg, az *erasztész*-metafora éppen az egyéni érdeket, a személyes vágyat (*erősz*t) irányítja rá és oldja fel a politikai hatalomban (a *polisz dűnamisz*ában). Más szóval a demokratikus polisz alapproblémáját sohasem az állam egyén feletti autoritásának a korlátozása, hanem épp fordítva, a kiemelkedő egyének és arisztokrati-

¹⁵ Vö. például a törvények proszopopeiájával Platón *Kritón*jában. A felcseperedett gyermek kötelességtudata itt még Szókratészt, az erkölcsi autonómia bajnokát is engedelmeskedésre bírja.

¹⁶ Nem pusztá szubjektív hálaérzetről, lelkiismereti „magánügyről” van tehát szó. A felnőttek többek között korábbi nevelői élelmzéséről kell gondoskodnia, és ezért nyilvánosan felelősségre vonható, sőt ennek elmulasztásáért a közéletben való részvételből kizárható. Lásd Lacey, W. K.: *The Family in Classical Greece*. London 1968. 116–117.

kus csoportok hatalmának a minimalizálása képezi. Periklész metaforáján belül maradván annak biztosítása, hogy az *erasztész*, a polgár ne rendelje alá saját alantas dominanciavágyai kielégítésének, ne „erőszakolja meg” az *erómenoszt*, a városállamot rosszhiszemű pereskedés, demagógia, pártoskodás vagy polgárháború szítása, esetleg *türannisz* bevezetése által. A polisz *dünamiszával* szembeszegülni vagy azt kisajátítani nem, mert ezt a hatalmat csak szerelmesen szemlélni szabad.

Ha tehát *polisz* és *politész* úgy viszonyulnak egymáshoz, mint *erómenosz* és *erasztész* a városon belül, a polgár első és legfontosabb kötelessége az állam erényének a gondozása, amiért cserébe a *polisz* háláját vagy kegyét (*khariszát*) várja el. A *politész* mintegy udvarol a *polisznak* azáltal, hogy különböző szolgálatokat teljesít érdekében (színházi előadások finanszírozásától egészen a hősi halálig), megkedvelteti magát vele, és ezért jogos ellenszolgáltatás fejében a közösségi elismerés, a törvényes védelem és a „szabad élet” előnyeit élvezheti.

Különösen világossá válik ez a bizonyos csereviszony a saját test odaajándékozásának háttérében. A *polisz* viszontajándéka ilyenkor nem lehet más, mint az egyedül Athénban szokásos közös temetkezés, az elesett harcosok hírnevének a kollektív emlékezet narratíváiban való biztosítása, valamint az árvák neveléséről való állami gondoskodás.¹⁷ Ideális *erasztészei* ugyanis a polisznak ezek a katonák, mert a valódi férfiszerepéhez méltó szemléletes, sőt drámai útmutatásban részesítették őt az erényt illetően. Ha életükben a gazdagabb és szegényebb polgárok hozzájárulási lehetőségei között némi különbség lehetett, most, halálukban mindannyian szinte egyetlen közös testként válnak a városállam szerelmesévé.¹⁸ Továbbá ideális *erómenosz*-ként viselkedik a város, mert az ajándékért viszonzást nyújt cserébe, de elvileg nem kíván ennél többet, vagyis a maga részéről nem érez *eróoszt* még több vérre, újabb áldozatra. Szégyenletes zsarnoki gyengeség is volna, ha másképp cselekedne.

2.

A *Menexenosz* Platón alighanem egyik legkevesebbet olvasott dialógusa, többek között azért is, mert iróniája eléggé nehezen értelmezhető.¹⁹ Benne a címszereplővel való találkozás során Szókratész egy fiktív halotti beszédet (*epitaphiosz*) idéz fel, amelyet Aszpaszia, Periklész élettársa mondott el Athén elesett háborús hőseinek emlékére. Aszpaszia ezt a bizonyos beszédet „maradványokat szedve össze” rögtönözte „abból a sírbeszédből, amit Periklész tartott”, és amit ezek szerint szintén ő maga állított össze.²⁰

Szinte bizonyos tehát, hogy Platón a Thuküdidész *Peloponnészoszi háborújában* fennmaradt *epitaphioszra* céloz, és a továbbiakban azt parodizálja.²¹ Ily módon a *Menexenosz* a

¹⁷ Magában foglal ez olyan egészen konkrét juttatásokat is, mint például a színházban nekik kijáró jobb üléshelyek (ahonnan persze ők úgyszintén jobban láthatóak).

¹⁸ Csak azért *szinte*, mert a törzsi hovatartozás nem töröltetik el teljesen. De az egyes törzsek szerint csoportosított halottak „kollektív” holttestein belül, sem azok között nyilvánvalóan nincsenek már vagyoni, sem osztálykülönbségek. A tizenegyedik, üres koporsó azoké, akiknek a holtteste nem jutott haza. Vö. Thuküdidész: *i. m.* II. 34. Korántsem volna érdektelen összevetni ezt a temetkezési rítust Martin Heidegger halálfelfogásával.

¹⁹ A magyar összkiadás jegyzete szerint nem lehetett ez másképp időben hozzá jóval közelebb eső olvasóival sem, ugyanis Cicero közlése szerint (*Orator* 151.) hagyománnyá lett, hogy a hősi halottak tiszteletére évenként rendezett ünnepeken felolvassák. Vö. Platón: *Összes művei*. I. Bp. 1984. 1146.

²⁰ Platón: *Menexenosz*. 236b.

²¹ Ezt az álláspontot a legalaposabban Kahn, Charles: *Plato's Funeral Oration: the Motive of the Menexenus*. Classical Philology LVIII(1963). 220–234. igazolja. Nem teljesen bizonyos egyébként, hogy a szerző intenciója valóban komikus. A dialógus kommentátorai közötti vitát ennek kapcsán Clavaud, Robert: *Le „Menexène” de Platon et la rhétorique de son temps*. Paris 1980. 15–77. összegzi. Amint az Cicero fentebb idézett szöveghelyéből kiderül, az ókorban valószínűleg komoly szándékkal írott *epitaphiosz*-ként olvasták. A 18. századtól kezdődően azonban a modern kutatás a

Gorgiasz című dialógusban már felvezetett Szókratész és Periklész közötti, a valódi *politikosz* (államférfi) címért folytatott versengés epizódjának tekinthető. Habár a temetési beszéd során Platón formálisan alkalmazkodik az *epitaphiosz* műfaji követelményeire,²² tartalmi szempontból éppenséggel az ebben a narratív formában megképződő hagyományos athéni önértelmezés alternatíváját igyekszik kialakítani. A platóni korpusz keretei között is példátlanul sűrűen alkalmazott iróniája egyrészt arisztophanészi mintára parodisztikus jellegű, és az athéni politikai diskurzus arrogáns önhittségét igyekszik kigúnyolni,²³ másrészt keserűen szatirikus, hiszen annak az athéni demokráciának a képmutató és igazságtalan jellegét kívánja felfedni, amelynek Szókratész áldozatául esett.²⁴

Periklész, illetőleg Thuküdidész politikai diskurzusához viszonyítva Platón szövege a következő korrekciókat, alternatívákat hozza: (1) A politikai élet értékelési kritériuma Thuküdidész számára a nagyság és nagyszerűség. Szókratész mércéje ezzel szemben a derék, nem a nagyszerű ember. (2) Ami a polisz számára helyénvaló történeti önértelmezést illeti, Thuküdidész monumentális narratívájában a természet és az istenek nem játszanak szerepet, vagy ha mégis, csupán mint elhárítandó akadályok jönnek számításba. A főszereplő, Athén önállóan, merész védekező és terjeszkedési háborúk során teremti meg önmagát. Szókratész a városállam eredetének teocentrikus mítoszáat nyújtja, majd ennek folytatásaként egy aránylag rövid, összeczagyvált és hamis beszámolót ad Athén újabb keletű csatáiról. (3) Periklész projektuma a dinamikus, kollektív athéni uralom fenntartása. Szókratész viszont elutasít mindenfajta kollektív projektumot, és azok helyett itt is, akárcsak az *Apológiában* vagy a *Phaidónban*, az egyes individuum önmagára irányuló gondoskodását, saját erényének a gondozását jelöli meg életcél gyanánt. (4) Thuküdidész nyelvjátéka nagyságra, dicsőségre, kiválóságra és általában cselekvésre utaló szavak köre szerveződik. Platón beszédmódjára ezekhez a hagyományosan maszkulin típusúnak tekintett értékekhez képest az *epimeleia*, *therapeia*, *tekhné*, *phüszisz*, *areté*, *diké* (gondoskodás, gyógyítás, művészet, természet, erény, igazságosság) kifejezések jellemzőek. (5) Periklész hangvétele megfontolt, komoly és magasztos, Thuküdidész előszeretettel alkalmazza a tragédiákból ismerős fogást, az emelkedettség és a szerencsétlenség pillanatainak vágásszerű egymás mellé rendelését (pl. Periklész *epitaphiosza* és a járvány kitörésének leírása közötti hirtelen átmenetben). Platón stílusa sokkal könnyedebb, játékosabb, csúsztatásokkal és utalásokkal teli.²⁵

Ami az *epitaphiosz* műfaji követelményeit illeti, annak nyitányát rendszerint az illető polisz genealógiájának és sajátos jellegének a bemutatása képezi. A két temetési beszéd közötti kü-

komikus olvasat mellett dönt (Dodds, E. R.: *Plato: Gorgias*. London 1959. 23–24. például a tragikus *Gorgiasz*hoz csatolt szatíriajátéknak nevezi). A hitelességi kérdés, amint az a nehezebben értelmezhető dialógusok kapcsán lenni szokott, természetesen ennek a szövegnek a vonatkozásában is felmerült, de a korpuszból való kizárását az antik testimóniumok (köztük Arisztotelész *Rétorikájának* a *Menexenoszra* történő utalásai – 1367b8, 1415b30) ellehetetlenítik. Így aztán mint bizonyosan hiteles, ámde triviális dialógust szokás kezelni.

²² Annak ellenére, hogy mindössze öt *epitaphiosz* maradt fenn (Periklész, Démoszthenész, Hüperidész, Lüsziász és Gorgiasz munkái; az utóbbi csupán egy rövid töredék), hasonlóságaik lehetővé teszik a műfaji megnevezés alkalmazását, valamint azoknak a standard elvárásoknak és igényeknek az azonosítását, melyeket a sírbeszéd szolgált. A műfaj jellemzőinek kimerítő listáját nyújtja Ziolkowski, J. E.: *Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches at Athens*. Salem 1981.

²³ Ezt az álláspontot képviseli Loraux, Nicole: *Socrate contrepoison de l'oraison de funèbre. Enjeu et signification du Ménexène*. L'Antiquité classique XLIII(1974). 172–211., aki a Platón által komponált *epitaphoszt* katartikus célú diskurzusnak tekinti, amely a kritikátlanul öndicsérő beszédmód, például Periklész *Temetési beszéde* kollektív narcizmusának varázsát kívánja megtörni.

²⁴ Lásd ehhez Coventry, Lucinda: *Philosophy and Rhetoric in the Menexenus*. Journal of Hellenic Studies CIX(1989). 1–15; Henderson, M. M.: *Plato's Menexenus and the Distortion of History*. Acta Classica XVIII(1975). 25–26, valamint Stern, H. S.: *Plato's Funeral Oration*. New Scholasticism XLVI(1974). 503–508.

²⁵ Közé van ezek közül néhány stilisztikai és tartalmi különbségnek Platón íráskritikájához is, hiszen a szerző az írott szövegek előállítását eleve játékként (*paidia*) fogja fel.

lönbség ebből a szempontból is jelentős. Periklész aránylag kevés figyelmet szentel az athéni *genosz* bemutatásának, figyelmét nem a hallgatóság leszármazása, se nem az ősök által a múltban létesített politikai szabadság köti le, hanem az elmúlt ötven év eseményei, amelyek Athén birodalmi erejét megalapozták. Szókratész beszédében a természet rendje szerint (*kata phüszin*) kíván haladni, ahogyan a halottak jósága is a *phüszisz*ből eredt. A *phüszisz* mint a jóság múltbeli forrásának a szerepeltetése, akárcsak a periklészi értékelési kritérium, a kiválóság jósággal, derekas mivolttal való helyettesítése éles ellentétben áll az ötödik századi athéni demokraták önszemléletének jövőre orientált merészségével, „modern” lendületével.

Az autochtónia legendájának részletes felidézése a föld és a belőle sarjadt ősök szerves, közvetlen kapcsolatának megerősítését szolgálja, a polisz különlegességének túlhangsúlyozása (területéről hiányoztak a vadállatok, a föld önmagától gondoskodott gyermekeinek élelméről, első lakóinak tanítómesterei az istenek voltak stb.) ellenben már némileg ironikus az athéni patriotizmussal szemben. Szókratész komikus genealógiája a város kiválóságát természetes eredetének és az istenek kegyének, Periklész enkömüma a harcosok katonai erényeinek tulajdonítja, s az isteneket és a polisz természetes beágyazottságát meg sem említi.²⁶ Az utóbbi számára Athén dicsősége teljes egészében ember általi, míg az előbbi hazaszeretete az istenek és a föld iránti játékos, szelíd hálaérzés.

Az athéni rezsim (*politeia*) dicsérete Platónnál szintén genealogikus látásmódot működtet. Definíciója szerint „a *politeia* az emberek nevelője (*trophé*), s a jól berendezett állam derék embereket, ellentéte viszont hitványakat nevel”.²⁷ Az alkotmányok értékelési kritériuma azonban annak világos megfogalmazása ellenére kihasználatlanul, a politikai berendezkedés minőségére vonatkozó kérdés pedig szándékosan nyitottan marad. Ehelyett a beszélő Athén alkotmányának jellemzésébe fog bele, megállapítván, hogy azt egyesek demokráciának nevezik, „a valóságban azonban a tömeg belegezésével fennálló arisztokrácia (*met'eudoxiasz pléthousz arisztokratia*)”.²⁸ Vagyis bár a politikai szuverenitást általában véve a nép (*pléthosz*) birtokolja, a hivatali hatalmat mégiscsak a kiválóknak juttatja, mely kiválóságot nem a testi erő, se nem az anyagi források vagy az előkelő származás, hanem az okosság és derékság *híre* alapján állapítanak meg.

Ebben az összefüggésben nagyon fontos felfigyelnünk rá, hogy Szókratész sehol sem azt mondja, a hatalmat Athénben valóban a legkiválóbbak birtokolnák, csupán annyit, hogy őket a többség véleménye jelöli ki, amely a hivatalokat azoknak osztja, „akik éppen a legkülönbeknek *látszanak*”, illetőleg annak, „aki okos és derék ember *hírében áll*”.²⁹ Közel áll ez a demokratikus gyakorlat ahhoz, ahogyan manapság sokan a politikai és emberi igazság természetéről gondolkodunk, egy olyan állásponthoz, mely szerint „a politikában lényeg és jelenség, *doxa* és *alétheia* között soha nem leszünk képesek különbséget tenni, s így a politikai dolgok *tudományára* sem tudunk szert tenni”, sőt „ha létezne is igazság, fel kellene áldoznunk a politikai szabadság, vagyis az egymással való beszélgetés kedvéért. Az igazság, ami nem képezi megbeszélés és megvitatás tárgyát, a szó szoros értelmében inhumánus”.³⁰ (Mellesleg Platón filozófiájának egyik legnagyobb és valószínűleg feloldhatatlan paradoxonát éppen az képezi, hogy

²⁶ Az isteni beavatkozásról szóló történetek Thuküdidész számára az ósdi homéroszi világkép relikvái, melyeket a „tudományos” történetírásnak immanens emberi viszonyok leírásával kell helyettesítenie. Platón Szókratésza ezzel szemben, mivelhogy idejét az önismeretnek szenteli, nem próbál szekularizált magyarázatokat kidolgozni olyan eseményekre, melyeket a hagyomány az istenekkel hoz összefüggésbe (vö. *Phaidrosz*. 229e–230a).

²⁷ Platón: *Menexenosz*. 238c.

²⁸ Uo. 238d.

²⁹ Uo. [Kiemelések tőlem – R. L.]

³⁰ Demeter M. Attila: *Republikanizmus, nacionalizmus, nemzeti kisebbségek*. Kvár 2005. 201–202.

dialogikus eredete ellenére, amely az athéni demokrácia hiteles kulturális produktumává teszi, ezt a jelleget minden erőfeszítésével meghaladni igyekeznek, holott végig annak talaján marad.)

Strukturálisan az arisztokrácia, vagyis a kiválóak uralma felé tendálna tehát a demokratikus politikai gyakorlat nemcsak Thuküdidész és Periklész,³¹ hanem Platón szerint is, amint a filozófia a bölcsességre, a beszélgetés az igazságra és minden létező dolog a Jóra irányul. Csak-hogy Platón számára a politikai igazság nem egyszerű vélemény többség, hanem a vélemények igazsággá való dialektikus finomításának a kérdése, végső soron tehát a bölcsélet módszertani problémája, melyet a demokratikus szavazás oly módon „old meg”, hogy átugorja.

Követvén az *epitaphioszok* formai hagyományait, Szókratész Aszpasziától tanult beszédének következő epizódja arra a történetre tér ki, amelynek során az ősök, „teljes szabadságban nevelkedve [...] és nemes születéssel rendelkezve, sok nemes tettet tártak az egész emberiség elé mind egyénileg, mint közösen (*kai idia kai démoszia*), mert úgy gondolták, hogy a szabadságért még a görögökkel is harcolniuk kell a görögök érdekében, s a barbárokkal is az összes görög érdekében”.³² E szerint a változat szerint az athéniak tehát nem a személyes dicsőségért, hanem a szabadságért (*iszonomia*) szálltak harcba.

Platón *Menexenosza* csupán három, az elmúlt évszázad során viselt háborúra tér ki, a perzsára, a peloponnészoszira és a korinthoszira. Ezen a ponton a kommentátorok többsége általában a történeti beszámoló szisztematikus torzításaira hívja fel a figyelmet. Néhány ezek közül a negyedik századi patrióta diskurzusra általánosan jellemző fogás (például a szövetséges poliszok érdemeinek lekicsinylése), a többi viszont annál nehezebben magyarázható. A platóni cenzúra legmeghökkenőbb eljárása nem más, mint az athéni birodalomról való teljes hallgatás. Szerzőnk nemhogy Thuküdidész modorában dicsőítene azt, de még csak tudomást sem látszik venni róla. A tengeri csatákat, melyek a poliszt az anyaföld *phüsziszétől* függetlennek, bizonyos értelemben a polgárok háborús erényeiben és nem geográfiailag lokalizálhatónak mutatnák, teljesen másodlagosaknak tekinti.³³ Hasonlóképpen a háborús győzelmeket általában a politikai szabadság instrumentális garanciáinak, nem önmagukban véve emlékezetes momentumoknak tartja. Egyszerűen teljesen hiányzik belőle a történelmi tragikum, a „jón és rosszon túl” végrehajtott katonai hőstettek nagyszerűsége iránti érzékenység.

A hősi halál Periklész által ígért méltó jutalma, a kollektív emlékezetben elnyert halhatatlanság helyett, amely a még élőket hasonlóan magasztos tettekre buzdítaná, a történelem értelme Platón számára az egyéni moralitás szintjén fogalmazódik meg. Végső soron nem több, mint a változó körülményektől független személyes helytállás, amelynek a phalanxban harcoló hoplitész csupán szemléletes képe: „rájuk emlékezve tehát mindenkinek az a kötelessége, hogy ezeknek az utódait arra buzdítsa, hogy – mint a háborúban – ne hagyják el elődeik csatasorát, és sose hátráljanak meg, engedve a balsorsnak”.³⁴

Még rendhagyóbb azonban, hogy Platón *epitaphiosza* itt még nem ér véget, hanem csak ezután, hallgatóinak vigasztalásával és az általuk elérhető lehetséges legjobb életforma projektumának leírásával zárul. Egyszersmind ezzel a mozzanattal válik a lehető legnyilvánvalóbbá a Periklész retorikai és politikai teljesítményének felülmúlására vonatkozó sajátosan filozófiai törekvés. Amint ez a fennmaradt temetési beszédek összehasonlító vizsgálatából kiderül, „a hallgatósághoz intézett exhortáció Thuküdidésznél és Platónnál nemcsak hogy hosszabb, hanem jellegében is különbözik a többiekétől. Ez a jelentős különbség abban áll, hogy mások

³¹ Vö. Thuküdidész: *i. m.* II. 65.

³² Platón: *i. m.* 239a-b.

³³ Vö. Platón szükiszavú említését Szalamiszról Thuküdidész: *i. m.* I. 74. vagy Lüsiziasz: *Epitaphiosz.* 32–46. dicshimnuszaival.

³⁴ Platón: *uo.* 246b.

nem foglalnak bele beszédükbe a jövőbeli cselekvésre vonatkozó tanácsokat, mint ahogyan Thuküdidész és Plátón. [...] De még az utóbbi kettő között is lényeges különbség észlelhető: Thuküdidész a jelenlegi háborúban való személyes magatartásra vonatkozó tanácsokat ad; Plátón általános tanácsokat, melyek egyaránt vonatkoznak mind a háború, mind a béke idején való magaviseletre.»³⁵

Azt, hogy a szöveg ezen a ponton, a 246b2-től kezdődően ér el a szerző által alighanem legfontosabbnak tekintett részéhez, jelöli az is, hogy az összes, gondosan felépített keret kellős közepére, az áttételek játékanak végére érünk. Plátón hangja Szókratész maszkja mögül, a Szókratészé Aszpaszia álarca alól, Aszpaszia maga pedig az elesett katonák halotti kórusán keresztül szólal meg, amely egyébként meg sem szólalhatna.

A háborús hősök platóni proszopopeiája, szemben a periklészi beszéddel, nem arra biztatja az élőket, hogy a halottak erényét saját jövőbeli cselekedeteikben reprodukálják, se nem működteti az örök emlékezet által biztosított halhatatlanság jól ismert toposzát. E helyett a cselekvési program helyett a *méden agan* hagyományosan Szolónnak tulajdonított és a másik, Szókratész számára ugyanennyire fontos bölcsesség mellé („ismerd meg önmagad!”) a delphoi Apollón-templom falára vésett *gnómét* kommentálja. Értelmezésében kifejti, hogy a valódi erénnyel rendelkező ember önmagára centrál, és ennek köszönhetően az élet és a halál dolgait könnyedén, sőt mértékletesen kezeli.³⁶

Periklész *erasztész*-metaforájának kiszorítására, amely a polisz és polgárai közötti kölcsönös szerelmi csereviszony elvét domborította ki, Plátón *Menexenosza* mindvégig a politikai kölcsönösség egy másik modelljét, mégpedig a családi kötelezettségek ideálját javasolja, anélkül hogy ezt a Thuküdidésznél olvasható temetési beszéd stratégiájához hasonlóan külön drámai felhanggal bevezetné. Miután a földet (*khóra*) és a város alkotmányát (*politeia*) már *epitaphiosz*ának elején a polgárok nevelője, sőt termékeny anyja gyanánt azonosította, beszédének a végén, az elesett katonák proszopopeiájában még egyszer visszatér a szülő-gyermek viszonyra. A polisz mint családi életter platóni metaforája arra utal, hogy a polgárok és a városállam közötti kötelek a természetes szükségletekben, magában a *phüszisz*ben gyökereznek.

Periklész metaforája ehhez képest a polgárok közötti, illetve a polisszal való szolidaritást mindkét fél, vagyis a polisz és annak polgárai által egyaránt tudatosan vállalt elköteleződésként (de azért nem szerződéses viszonyként) értelmezi. Az erasztész mintegy a saját döntése alapján, nem annyira természetből fogva, mint inkább „utólag” kerül viszonyba a várossal, miután annak legfőbb vonzerejével, a hatalommal szembesült. Emiatt a polisszal való kapcsolat teljesen közvetlen, és ebből a szempontból az athéni demokrácia polgárai egymással egyenlők, hiszen mindannyiuknak lehetősége nyílik a hozzájárulásra és részvételre.

A *Menexenosz* családi metaforikája ezzel szemben a polgári egység megvalósulásának, az egyén városállam iránti ragaszkodásának és gondoskodásának másfajta értelmezését működte-

³⁵ Ziolkowski, J. E.: *i. m.* 159. sk.

³⁶ „Mert bizony úgy látszik, igaz van annak a régi mondásnak: »semmit se túlzottan!« (*méden agan*) – valóban jól mondták. Mert amely férfi számára önmagától függ minden, ami csak a boldogságra (*eudaimonia*) vonatkozik – vagy legalábbis megközelíti ezt az állapotot –, és nem függ másoktól, akiknek jó vagy rossz cselekedetei következtében az ő cselekedetei is ingadozni kényszerülnek: az ilyen ember rendezte be a legjobb életét; ez az igazi józan (*szophron*), bátor és értelmes ember. Az ilyen ember engedelmeskedik legjobban a közmondásnak, akár vagyonnal és gyermekekkel ajándékozza meg a sors, akár elveszti őket, mert nem mutat sem túlzott örömet, sem túlzott bánatot, minthogy bízik önmagában. [...] Azt kérjük hát apáinktól és anyáinktól, hogy ugyanilyen meggyőződésben (*dianoia*) és érzésben töltsék hátralévő életüket, és tudják meg, hogy nem azzal kedveskednek nekünk, ha siratnak bennünket [...]; ha ellenben könnyen (*kouphosz*) és kellő mértékkel (*metriosz*) [viselik a bánatot], akkor a legjobban a kedvünkre tesznek.” Plátón: *i. m.* 247e–248c.

ti. Amint ezt az athéni autochtónia mítosza igen szemléletesen ki is fejezi, a feltétlen politikai egység hordozója Platón számára sokkal inkább a közös eredet nosztalgiája és nem a jövőre orientált nagyszabású projektumok, a vágy. A dicső városállam mint szerető helyett, akinek kegyéért az erasztészek hadserege verseng, a föld mint anya az, aki az egymással testvéri viszonyt ápoló fiúk hűségére számít. Másrészt, amint a halott hősök megszólaltatásából kitűnik, a városállam iránti kötelezettségek végső soron önmagunk iránti köteleességgé konvertálódnak át, hiszen az, aki törekvéseinek súlypontját önmagán kívülre (például a katonai hódításokba és általában a politikai sikerek ingoványos talajára) helyezi, a változékony körülményeknek rendelődik alá, és ennél fogva előbb vagy utóbb szükségképpen boldogtalan lesz.

Platón válasza ez Thuküdidész narratívájának, Periklész politikai pályafutásának egészére, amelynek során Athén erejének külső, birodalmi megerősítésére bízta rá magát, ahelyett hogy a *phüszisz*hez és a földhöz, eredetéhez és határaihoz ragaszkodna. Végül, ami a városállam-polgár viszony reciprocitását illeti, ez a *Menexenosz* temetési beszédében tovább él, csak hogy itt a csereviszony kapcsán a nevelőjükért, illetve anyjukért (a *khórá*ért és a *politeia*ért) elesett fiak azt várják el a polisztól, hogy helyettük, a saját rokonsági kötelekeikből kihulló halottak helyett pótolja majd őket a hagyományos családi szerepkörökben.

Jóllehet Platón demokráciakritikája, amely a szerző későbbi gondolkodását mindvégig kísérfogja, ebben a szövegben még nagyrészt immanens, vagyis az általa bírálat tárgyává tett *politeia* nyelvén szólal meg, a nemsokára részletesebben kidolgozott monumentális politikai alternatíva néhány eleme már ezen a ponton világosan körvonalazódik. Mivelhogy ez a bizonyos genetikai vizsgálat, amely a platóni *epitaphiosz* teoretikus hozadékát a szövegkorpusz egészének a szempontjából értékelhetné, szükségképpen a jelenlegi összehasonlító tanulmány keretein kívülre esik, végezetül egyetlen heurisztikus jellegű megjegyzésre szorítkozunk.

Az *Állam* tanúsága szerint a politikai igazság egy bizonyos hierarchizáló és ugyanakkor egységteremtő, a lélek szerkezetébe is beleírt ősminta emlékezetének a jelenvalóvá tétele a vélemények uralmával és a mindig elfajulásnak számító változással szemben. Hasonlóképpen a *Menexenosz* általunk adott értelmezése alapján a valódi platonikus polisz nem a szertelen periklészi erősz, hanem a múltbeli közös családi eredet anamnézisének uralma alatt áll.

The City of Eros. Two Funeral Speeches on Athenian Democracy. Through the comparative study of the Periclean *Funeral Oration* and the *Menexenus* of Plato our study tries to evidenciate a metaphorical shift thus far overlooked by various reconstructions of ancient Athens' democratic ideology. In its first part it explores the possible background and implications of a rhetorical device applied by Pericles that presents the citizen as lover of the *polis*. In the second it focuses on those specific stylistic and contentual changes of the polemical Platonic text, which differentiate it from its model. The result of this confrontation, i. e. the substitution of the erotic theoretical model for democratic relations with the patterns of family ties could serve as a starting-point for the interpretation of Plato's critique of democracy.