

mulatozás közepette iszik egy borostömlőből, miközben ürtkeznek; CP16, egy sor alak, köztük két táncos, egy szőrös szatír hatalmas, csüngő pénisszel, s köztük van még egy ürítkező férfi, és egy másik, aki hátulról behatol egy nőbe. Ez az archaikus jambikus költészet és az attikai ókomédia nyers nyelvének lefordítása vizuális terminusokra, de a vázafestésben kiment a divatból már jócskán Arisztophanész születése előtt, s arra az időre, amikor ő színpadra állította a szorulások Blepüroszt (*Nőuralom* 311–372.), már meglehetősen korlátozott volt az terület, ahol a művészek még ábrázolhattak mindenféle testi tevékenységet. A jóvátehetetlenül elfogadhatatlan motívumokat, mint a test megcsonkítását vagy felbomlását mindig kerülték, bár ha egy ilyen motívum egyúttal rendkívüli és rémisztő erővel járulhatott hozzá fontos és jelentős esemény bemutatásához – a rettenetes Erinnüszek Aiszkhülosz *Eumeniszekjében*, Philoktésész sebe vagy Héraklész agóniája –, akkor felhasználhatóvá vált a tragikus költészetben a színpadi hatáskeltés eszközeként. A korlátozás, amely a 6. század utolsó szakasza és az 5. század vége között mintegy rátelepedett a művészetekre, eléggé szabálytalan mintát követett, ami arra utal, hogy többféle oka is lehetett. Ezen okok között számításba kell vennünk a közkeletűen filozófiának tartott attitűdök elterjedését és azt a tendenciát, hogy egy stabil kultúra hajlamos kifejleszteni a kifinomultság kánonját, amelyeket aztán különösebb intellektuális erőfeszítés nélkül definiálni és alkalmazni lehet. Mindkét tendencia következményeképpen mind kevesebb hajlandóság mutatkozott az élet letagadhatatlanul fizikai elemei valódi jelentőségének nyílt elismerésére. A homoszexualitás kezelése a hellénisztikus költészetben – amely új érzéki ízlést oltott a korai költészettől örökölt „romantikus” tradícióba – azonban azt mutatja, hogy a homoszexuális ügyek elfojtása Menandrosznál önmagában nem tekinthető elegendő bizonyítéknak arra nézve, hogy lényeges változás történt ennek nyilvános tolerálásában.

## D. A HOMOSZEXUALITÁS A FILOZÓFIÁBAN

A filozófia vagy a homoszexualitás története szempontjából nem túl lényeges dolog azt kérdezni, hogy vajon Platón sokkal intenzívebben reagált-e homoszexuális ingerekre, mint a legtöbb, társadalmi osztályába tartozó athéni az 5. század végén, 4. század elején. Egy filozófiai érv helytállósága, meggyőző ereje, erkölcsi és társadalmi értéke és hatása a

következő nemzedékek gondolkodására nem függ kidolgozójának nemi orientációjától, és olyan esetekben, amikor valaki szabadon hirdethette – mint ahogy a klasszikus Athénban megtehetette – saját intenzív homoszexuális reagálását, akkor a filozófus homoszexualitásának még életrajzi jelentősége sincs. A filozófiatörténet szempontjából azonban sokkal hasznosabb lenne a fenti kérdést Szókratésszel kapcsolatban feltenni, mert ha tudnánk válaszolni erre a kérdésre, akkor a jelenleginél jóval többet tudnánk Szókratész tanításának és befolyásának a kapcsolatáról azzal a Szókratész-portréval, ami a kor két filozófusa, Platón és Xenophón (sértetlenül fennmaradt) műveiből rajzolódik ki előttünk. Arisztoksenosz érdekes megjegyzésétől (55. tör.) eltekintve, mely szerint Szókratésznek nagy heteroszexuális étvágya volt, és azt ki is elégítette (de „becstelenség nélkül”, azaz házasságtörés és erőszak nélkül), úgyszólván teljesen meg vagyunk fosztva a független bizonyítékoktól Szókratész szexualitásáról (életének ezen oldaláról Arisztophanész *Felhőkje* is hallgat). A továbbiakban, amikor homoszexualitás és a szókratészi filozófia kapcsolatáról beszélünk, „Szókratész” alatt mindig a Platón és Xenophón által megrajzolt Szókratészt értem. Platón *Törvények* című utolsó művében Szókratészt egy névtelen athéni helyettesíti, és az ezen szereplő által kifejtett érveket és doktrínákat minden további nélkül Platónnak tulajdoníthatjuk. Könyvünk tárgya szempontjából Szókratész elsősorban azért fontos, hogy megmutassuk: hogyan használta ki az athéni homoszexuális éthoszt metafizikai elmélete és filozófiai módszere alapjaként. A homoszexuális vágy elhálásának „természetellenesként” való megvetése (a *Törvények*ben explicit, a *Phaidrosz*ban homályosabb módon) történeti szempontból nem olyan jelentős, mint amilyenek első látásra tűnik<sup>1</sup>, mivel a „természet”, a törvények és a társadalmi konvenciók közötti szembeállításról sok szó esett – általános jelleggel, a homoszexualitásra való sajátos utalás nélkül – már Platón születése előtt<sup>2</sup>;

<sup>1</sup> Saját korunkban meglepően sok gondolat és érzelm csapott össze azon kérdés körül, hogy vajon a homoszexualitás „természetellenes-e”, s ha igen, akkor milyen értelemben. Mivel én úgy tartom, hogy minden közösség olyan viselkedést bátorít, amelyről feltételezik, hogy a közösség számára kedvező kimenettel jár, és korlátozni próbál minden olyan viselkedést, amelyről azt feltételezik, hogy hátráltatja az ilyen kimenetek kibontakozását, és mivel magától értetődőnek tűnik, hogy nincs semmilyen korreláció a „természet” és a kívánatosság között, nem tud lekötöni a homoszexualitás természetessége vagy természetellenessége körül folytatott vita. Lásd még 90. p.

<sup>2</sup> Lásd GPM 74. sk., 255–257. p.

a testi kísértésnek való ellenállás képességének dicséretében pedig Platón teljes mértékben összhangban volt a görög morális tradícióval<sup>3</sup>.

Szókratészszel egy erősen homoszexuális környezetben találkozhatunk. Néhány korai Platón-dialógus tornacsarnokokban játszódik; Szókratész fiatal barátai rendszerint – mondhatni, normális módon – fiúkba szerelmesek, és ő teljesen elfogadja ezeket a kapcsolatokat: Ktészipposz és Kleiniasz az *Euthüédemoszban*, Hippothalész és Lüsziész a *Lüsziészben*, a célzások a *Menónban* (70b) Menón erasztészére, Arisztipposzra; az *Államban* (474d–475a) mint *erótikoszt* ugratják Glaukónt, és a *Parmenidészben* (127b) közlik velünk, hogy Zénón Parmenidész paidikája volt. Amikor Szókratész együtt érzően a fülig szerelmes Hippothalésszel beszélget, azt a nyelvet használja, amelyet már megszokhattunk (44. sk.) Lüsziész „nem szerető beszéde” és Pauszaniász beszéde olvastakor Platón *Lakomájában*. Mikor meghallja, hogy Hippothalész verset írt Lüsziész családjának tiszteletére, Szókratész azt kérdezi tőle (*Lüsziész* 205d–206a):

„– Megírtál egy dicshimnuszt és előadtad, mielőtt még megkaptad volna, amit akartál?

– Nem a *saját* dicsőségemet írtam meg és zengem, Szókratész – mondta a másik.

– Azt *hiszed*, nem. Mondtam... ha megkapsz egy nagyszerű paidikát, aki olyan nagyszerű, mint ahogy mondtad, akkor amit a dicséretére zengtél, a saját dicsőségedre válik, és valójában a győztes dicshimnusza lesz, mivel te kaptál meg [*tüinkhanein*] ilyen paidikát. De ha elfut előled, akkor minél nagyobb dicséretet kapott tőled a paidika, annál nagyobb lesz a veszteség, amelytől megfosztva látszol lenni, és annál jobban megvetnek majd<sup>4</sup>. Így, barátom, bárki, aki tudja, hogy mit tesz *ta erótika*, visszariad attól, hogy dicsérjen egy erőmenoszt, mielőtt megkapta volna, mivel aggódik amiatt, hogyan alakulhatnak a dolgok. Sőt mi több, a szép fiúk eltelnék büszkeséggel és önhiúséggel, amikor dicsérik és dicsőítik őket. Nem gondolod?

– De igen – felelte.

– És minél önhittebb, annál nehezebben megkapható?

– Ez elképzelhető.

– Rendben. Milyen vadásznak vélnéd azt, aki először is felveri a vadat, még nehezebbé téve az elejtését?

– Természetesen egy szerencsétlen fajankónak.”

<sup>3</sup> Lásd *GPM* 175–180. p., 208. sk.

<sup>4</sup> Azt várhatnánk, hogy „annál jobban le leszél törve” vagy „annál szomorúbb leszel”, de a görögöket sokkal jobban foglalkoztatta, hogy a siker és a kudarc hogyan befolyásolja valaki társadalmi helyzetét; lásd *GPM* 226–229., 235–242. p.

Egy meg nem nevezett barát, aki Platón *Prótagorasz*ának elején találkozik Szókratészsel, megkérdi tőle (309a):

„Honnan jössz, Szókratész? Biztosan Alkibiadész ifjúi szépsége után futottál! [kopókkal vadásztál]”

(Faragó László fordítása)

– amely ellen Szókratész nem emel kifogást; de (lásd 159. p.) a beszélgetés nem várt fordulatot vesz. Amikor Agathón lakomáján felvetik, hogy minden vendég készítsen beszédet Erósz dicsőítésére, Szókratész maga odáig megy, hogy (*Lakoma* 177d) így szól: „semmi máshoz nem értek, csak a szerelemhez [*ta erótika*]” (Telegdi Zsigmond fordítása). Vessük össze azzal, hogy Xenophónnál (*Lakoma* 8.2.) azt mondja: „nem emlékszem olyan időre, amikor ne lettem volna szerelmes”; másutt (Platón: *Lakoma* 216d), hogy „mindig izgatta a szépség”. A *Phaidroszban* (227c), amikor meghalotta, hogy Lüsziász egy beszédet írt, amelyben egy fiút arra sürget, hogy egy nem erasztészt részesítsen kegyeiben, így reagál: „Bárcsak azt írta volna, hogy inkább a szegénnyel kell odaadónak lenni, mint a gazdaggal, inkább az öreggel, mint az ifjúval – és ami más efféle illik rám és sok magamfajta emberre...” (Kövendi Dénes fordítása). A *Kharmidészben* (154b) fenntartással illeti saját leírását Kharmidész szépségéről: „jószerével minden korabeli ifjú gyönyörűnek tűnik számomra, de...”, majd láthatjuk a „de” kényszerítő erejét, amikor Kharmidész leül Szókratész és Kritiasz közé (155c–e):

„Akkor aztán nem tudtam, mit csináljak, és minden korábban érzett bizalmam abban, hogy könnyűnek találom majd a vele való beszélgetést, szertefoszlott. Amikor Kritiasz azt mondta neki, hogy én vagyok az az ember, aki képes gyógyítani [fejfájását], és ő a szemembe nézett – ő, micsoda szemek! –, mintha csak kérlelt volna, és a birkózóiskolában mindenki körülöttünk tolongott, s ebben a pillanatban a köpenye alá láthattam, és én lángra gyúltam, teljesen magamon kívül voltam... Ugyanakkor, amikor megkérdezte tőlem, hogy vajon meg tudom-e gyógyítani a fejét, valahogy összeszedtem magam, és azt mondtam, igen, képes vagyok rá.”

Ha heteroszexuális megfelelőkre akarjuk lefordítani ezt a jelenetet, akkor azt mondhatnánk, hogy amikor Szókratész Kharmidész köpenye alá pillantott, az olyan volt, mint amikor egy heteroszexuális férfi megpillantja egy rendkívül szép fiatal nő melleit, amint az hozzáfordul és természetes

hangon feltesz egy kérdést<sup>5</sup>. Ha ezt elképzeltük, akkor mindennél jobban sikerülhet az ókori görögök szemével néznünk<sup>6</sup>.

Ezekben az idézetekben a nyelv és az érzelmek egyelőre megegyeznek azon férfiakéval, akik orgazmusig eljutó testi kontaktusra vágytak, és ilyet kerestek fiatalabb férfakkal. Szókratész azonban a folytatásban nem arra törekszik, hogy a közösülésre metafizikai leplet borítson; azon tapasztalatokból, amelyekben osztozott kortársaival, más következtetésekre jutott – nem az erősztt nevezte más néven, hanem éppen ellenkezőleg, számos más dolgot<sup>7</sup> is erősztnak nevezett. A görögben nem volt nehéz az „erősztt” és a rokon kifejezéseket képletesen használni, mivel az nem csak emberekre vonatkozhatott; példának okáért *eran* lehetett a győzelem, a hatalom, a pénz, valakinek a hazája vagy egy hazatérés<sup>8</sup>. Szókratész képletesen használja az „erasztészt” (például *Allam* 501d), de időnként a szó szerinti értelemmel párosítja, mint a *Gorgiászban* (481d), amikor magát „a filozófia és Alkibiadész erasztészének” nevezi, míg beszélgetőtársa, Kalliklész egyszerre az erasztésze „két *démosz*nak, Athén *démosz*ának [nép] és Prülampész fiának [azaz: *Démosz*nak]” (lásd 139. p.). Máskor összehasonlítja Kalliklész képtelenségét, hogy ellentmondjon az athéni népnek, azzal a

<sup>5</sup> Lásd Wender 78. sk.

<sup>6</sup> Mindazok közülünk, akik főleg vagy teljesen homoszexuális orientációjúak, természetesen eddig is képesek voltak a görögök helyzetébe képzelni magukat, s ebben cseppet sem segítené őket, ha Kharmidészt lánynak képzelnék. Abból a feltételezésből indultam ki, hogy egy női arc és egy női mell látványa okozta heteroszexuális inger közötti különbség nagyobb, mint egy férfiac és egy férfitörzs látványa okozta homoszexuális inger között. Am könnyen lehet, hogy Szókratész Kharmidész nemi szervére vetett egy pillantást, nem a felsőtestére.

<sup>7</sup> Ezt nem azért mondom, mintha nem érteném Szókratész felfogását az erősztről, hanem azért, mivel nem osztom Szókratész feltevéseit, ezért teljesen elutasítom elméletét. Ez az elutasítás azonban nem ösztönöz arra, hogy cinikusan szemléljem magának Szókratésznek a viselkedését. Azok, akik sokkal jobban tartanak attól, hogy egy bizonyos módon csapják be őket, mint hogy másképpen, és sokat sejtető vigyorral fenntartják, hogy Szókratész megdugta Alkibiadészt, akaratlanul válhatnak éppoly nevetségesé, mint amilyenné Lukianosz vált szándékosan (*Filozófusok árverése* 15.), de legfőképpen arányérzékükkel van baj. Még ha igazuk is lenne, akkor sem fedeztek fel semmi olyat Szókratészről, ami a töredékét kiérdemelné annak a figyelemnek, amit filozófiai érvei (Platón: *Kharmidész* 161c, 163c, 166c–d, *Lakoma* 201c, *Gorgiász* 472a–b) kiérdemelnék.

<sup>8</sup> Eur. 358. töredék: gyerekeket utasítanak arra, hogy *eranok* legyenek anyjukhoz, s bár a töredékben tudatosan merész nyelvet használnak, nyilvánvalóan nem éltek volna ezzel a fordulattal, ha az anya iránt érzett vérfertőző vágy gyanújának kockázata is fennállt volna.

képtelenségével, hogy Démoszsal szembeszálljon, és úgy találja, hogy a filozófiája, az egyik „paidikája” sokkal kevésbé szeszélyes és bizonytalan, mint az emberi paidikája, Alkibiadész (481d–482a). Majd ismét, amikor azt mondja (Xenophón: *Lakoma* 8.41.), hogy ő állhatatos „erasztész-társra a városban mindazoknak, akiknek jó természete van, és buzgón keresik az erényeket”, tehát összekeveri a személy erőszát a bátor, bölcs és derék emberek iránti köztisztelettel. Ez már azt a kérdést is felveti, hogy egyáltalán játszott-e szerepet erőszában a testi szépségre adott érzelmi reagálása. Tény, hogy nem habozik az „erasztész” kifejezést használni egy idősebb személy bölcsessége és tehetsége elkötelezett csodálójára, így Thesszália arisztokrata családjai a szofista Gorgiasz „erasztészei” (*Menón* 70b), a szofista Euthüdémosz és Dionüszodórosz „rajongói” is azok „erasztészei” (*Euthüdémosz* 276d). Amikor bemutatja Hippokratészt a kiváló Prótagorasznak, ezt mondja (*Prótagorasz* 317c–d):

„Erre én, mivel gyanítottam, hogy jólesne hiúságának, ha Prodikosz és Hippaisz is látná: mily nagy vágy hajtott bennünket [azaz: erasztészei vagyunk] éppen őhöz, így szóltam: »Mi lenne, ha Prodikoszt és Hippiászt, valamint társaságukat idchívnánk, hogy ők is meghallgassanak bennünket?«”

(Faragó László fordítása)

Ezek a szakaszok lehetnének tréfások is, ahogy azt megszokhattuk Szókratész irodalmi bemutatásában (lásd például Platon: *Lakoma* 216e, és a másikat arról, hogy tanítványokat „kerítene” filozófusok számára, Xenophón: *Lakoma* 4.62.), de amikor egy bizonyos Arisztodémoszt Platon *Lakomájának* nyitójelenetében úgy írnak le, mint aki „sokkal inkább Szókratész erasztésze, mint bárki más”, akkor jól érezhetjük, hogy az „erasztészt” Szókratész köreiből olyan lazán használták, hogy a komoly és a játékos vagy a szó szerinti és a képletes használat közötti határok elmosódtak. Ez akkor, és csakis akkor lehetséges, ha ezen a körön belül teljességgel megértették, hogy az erősz nem testi kontaktus iránti vágy, hanem az erkölcsi és intellektuális kiválóság szeretete.

A híres történet, amelyet Alkibiadész mesél el (Platon: *Lakoma* 216c–219e) arra szolgál, hogy illusztrálja Szókratész saját kapcsolatát a fiatal Alkibiadésszel. Utóbbi, mivel bizonyos volt abban, hogy szépsége – amelyre igen büszke volt – felizgatta Szókratészt, valamint mivel bizonyos volt abban is, hogy Szókratész egy különleges férfi, akinek bölcsességéből és irányadásából csakis haszna lehet, Alkibiadész úgy döntött, hogy *khari-zeszthai* [kegyeiben részesíti] Szókratészt (217a). Eppen ezért mind nyil-

vánvalóbb indiszkrécióval olyan helyzeteket hozott létre, amelyek Szókratész számára lehetőséget kínálhattak arra, hogy az ő testi kegyeit kérje (ahogy azt egy szokásos erasztészről elvárták volna): amikor Szókratészsel találkozott, elküldte kísérő rabszolgáját (217a–b), birkózásra hívta (217c), majd vacsorára (217c–d), „csalfa szándékkal, ahogy a szerelmes férfi szokta szeretett ifjút” (Telegdi Zsigmond fordítása). Végül, kétségbeesetten, hogy a kevésbé direkt módszerek nem vezettek eredményre, maradásra készítette Szókratészt a vacsora után, késő éjszakáig, ugyanabban a szobában fektette ágyba, és elküldte rabszolgáit (217d–218b). Majd (218c–d):

„Tehát, barátaim, amikor a lámpás leégett, és a szolgák kimentek, úgy éreztem, nem szabad tovább ravaszkodnom veled, hanem nyíltan meg kell mondanom, amit gondolok. Meglöktem hát, és megkérdeztem:

– Szókratész, alszol?

– Nem én – mondta ő.

– Tudod, milyen elhatározásra jutottam?

– Nos, mi az?

– Véleményem szerint – mondtam én – te vagy az egyetlen szerelmes [erasztész], aki méltó hozzám; csak úgy látom, húzódozol attól, hogy erről beszélj velem. Ami engem illet, azt gondolom, nagyon ostoba lennék, ha nem tölténém kedvedet, akár ebben, akár bármi másban, amire a magam és barátaim vagyonából szükséged volna. Mert énnekem semmi sem fontosabb annál, hogy a lehető legkiválóbb legyek, ebben pedig, úgy látom, nem találhatok nálad nagyszerűbb segítőtársat. Ha egy ilyen embernek nem tölténém kedvét, azt sokkal inkább szégyellném az okosak előtt, mint a sokak és oktalanok előtt azt, hogy kedvtől töltöm.”

(Telegdi Zsigmond fordítása)

Szókratész azt válaszolja, hogy ha Alkibiadész valóban felfedezte benne azt a fajta „szépséget”, amelyet leírt, akkor ő, mármint Alkibiadész nagyon jó alkut köt, amikor ezért cserébe saját, testi szépségét kínálja fel (218e–219a). Azt gondolván, hogy kilőtt „nyilai” Szókratészt „megsebeztek”, Alkibiadész minden különösebb teketória nélkül Szókratész ágyához ment, köpenyét mindkettőjükre ráterítette, és Szókratészt átölelve melléfeküdt (219c). Szókratész nem adta jelét annak, hogy vágya felébredt volna, és mikor reggel elváltak, Alkibiadész halálra volt sértve a szépségének ilyen lebecsülése miatt (219d), de ugyanakkor eltelt a csodálattal is Szókratész önuralma láttán, amelynek segítségével racionális elvei győzedelmeskedtek testi vágyai felett. Ez a *karteria*, „állhatatosság” nyilvánult meg Szók-

ratész részéről a poteidaiai hadjáratban; ezért nem látta őt soha senki részegen, akármennyit ivott is; ezért járt jéges időben is szandál nélkül, és mindössze egyetlen köpenyt viselt, amit Athén utcáin is hordott (219e–220b).

Az a felfogás, mely szerint a láthatatlan szépség sokkal kiválóbb, mint a testi szépség, a drámai hatáskeltés remek eszközeként bukkan fel a *Prótagorasz* nyitójelenetében (309b–d):

„–Valóban tőle [azaz: Alkibiadésztől] jössz? És hogyan érez irántad az ifjú?

– Azt hiszem, szeret, legalábbis ma biztosan: segítségemre sietett a vitában, és nem kímélte a szót érdekemben. Így hát éppen tőle jövök. De el kell árulnom neked valamit, ami igen különös: noha vele voltam, nem tudtam figyelni rá, és nemegyszer teljesen meg is feledkeztem róla.

– Hogyan történhetett meg veletek ez a csoda? Mert aligha hiszem, hogy megismerkedhetél volna valakivel Athénben, aki szebb volna nála!

– Márpedig ez történt, méghozzá egy sokkal szebb emberrel!

– Ne mondd! Helybeli vagy idegen azt illető?

– Idegen.

– Honnan való?

– Abdérából.

– És annyira tetszik neked ez az idegen, hogy Kleiniasz fiánál is szebbnek tartod?

– Már hogyan kellene a legbölcsebbet szebbnek tartanom, csodálatos barátom?

– Tehát egy bölcs ember társaságából jössz, és úgy jelensz meg most itt körünkben?

– Méghozzá bizonyos valamennyi kortársunk legbölcsebbikének társaságából, ha te is elismered, hogy Prótagorasz ma a legbölcsebb ember.”

(Telegdi Zsigmond fordítása)

A bölcsesség utáni erősz sokkal erősebb és sokkal fontosabb Szókratész számára, mint a szép ifjak iránti erősz; Xenophón *Lakomája* szerint (8.12.) is sokkal jobbnak tartja egy személy lelkének minőségébe, mint testi jellemzőibe szerelmesnek lenni. Mindebből még nem következik logikailag a homoszexuális közösülés kerülése, hacsak nem hiszi valaki, hogy az alacsonyabb rendű célok úzésére befektetett energia és érzelmek csökkennek a lélek képességeit a magasabb rendű célok úzésére. Szókratész azonban éppen ezt hitte, és ezért ellenezte a homoszexuális közösülést, ami világoosan kiderül abból, ahogy Alkibiadésszel bánt, illetve az *Államból* (403b), ahol a „helyes erősz” az ideális államban az erasztész számára csak azt



engedi, hogy úgy nyúljon paidikájához, „mintha a fia lenne”, és nem mehet tovább. Pauszaniász a *Lakomában* (184b–185b) arra a következtetésre jut, hogy az erény és bölcsesség keresése érdekében *bármilyen* szolgálat kérhető és *bármilyen* kegy felkínálható (lásd 117. p.), s az ifjú Alkibiadész is ezt az alapelvet követhette hiábavaló kísérleteiben, hogy Szókratészt elcsábítsa. Az *Euthüphrónban* (282b) azonban maga Szókratész tesz egy fontos kiegészítést:

„Ezen cél [azaz a bölcsesség megszerzése] érdekében nincs semmi tisztességtelen vagy elutasítandó az erasztesznek vagy bármilyen más személynék való alávetésben vagy szolgálatban, a teljes készségben, hogy végrehajtsanak *bármilyen* szolgálatot – legalábbis azon *szolgálatokat, amelyek tisztéletreméltóak* – a bölcsésé válás iránti buzgalomból.”

Xenophón szerint (*Emlékeim Szókratészről* I. 2.29. sk.) a Kritiasz és Szókratész közötti ellenségeskedés a következő incidens nyomán jött létre:

„Látta, hogy Kritiasz szerelmes Eurhüdémoszba, és hogy olyan módon foglalkozik vele, mint aki a nemi közösülés örömeit akarja élvezni. Szókratész megpróbálta lebeszélni Kritiaszt, mondván neki, hogy nem illik egy derék embernek erőmenaszát molesztálnia, s neki, aki előtt úgy kíván feltűnni, mint egy értékes ember, kegyeiért könyörögni, mint egy koldus; s ráadásul, hogy nem helyes az a dolog, amit kér tőle. Kritiasz oda sem figyelt, és nem lett meggyőzve. Majd, azt mondják, Szókratész, Euthüdémosz és más emberek jelenlétében kijelentette, hogy úgy gondolja, Kritiasz nem jobb, mint egy disznó, ha úgy akar Euthüdémoszhoz dörgölőzni, mint ahogy egy malac dörgölőzik egy kőtuskóhoz.”

Egy másik moralizáló történetből (Xenophón: *Lakoma* 3.8–14.) megtudhatjuk: amikor meghallotta, hogy Kritoboulosz megcsókolta Alkibiadész fiát, Szókratész azt mondta, hogy egy szép ifjút megcsókoló szabad férfi rabszolgává válik. A csókot egy mérges pókfajta csípéséhez hasonlította, amely megőrjíti az embert. Xenophón Szókratészából hiányzik Plátón Szókratészának érzékenysége és udvariassága, de nem kétséges, hogy mindkettő megvetette a homoszexuális közösülést.

Akkor viszont miért tulajdonított Szókratész olyan nagy jelentőséget a testi szépség, illetve az elme és a jellem kiválósága kombinációjának (Plátón: *Kharmidész* 153d, 154e, 158b; *Lakoma* 209b), ahelyett, hogy nyíltan kijelentené, hogy a testi szépség nem bír fontossággal? Miért beszél akkor olyan gyakran úgy (lásd 190. p.), mintha a szíve folyamatosan a szép fiúk és ifjak látványáért dobogna?

Platón Szókratésze úgy véli, hogy minden egyes személy, állat, dolog, mesterséges tárgy, tett és esemény, amelyek érzéki tapasztalatainkat létrehozzák, mind meghatározható élettartammal és térbeli elhelyezkedéssel bírnak, változásnak és romlásnak kitéve, csupán homályos és bizonytalan bepillantást engednek a számunkra egy másik világba, az örökké létező, sosem változó entitások, a „formák” vagy „ideák” világába. Ez a világ csak a rendszerezett érvelés (a logikailag cáfolhatatlan „tudás” felé történő fejlődés) számára hozzáférhető, míg a testi érzékszerveinkkel csupán a végláthatatlanul korrigálható, sosem végleges és cáfolhatatlan „vélemény” szerezhető meg. A formák és a partikularitások közötti kapcsolatot sosem határozza meg; azt mondhatjuk, hogy az előbbi „jelen van” az utóbbiban, vagy hogy az utóbbi „részeseedik” az előbbiben. A végső ok, amely felé minden racionális magyarázat törekszik, a Jó maga; formaként ez az értelem célja, és Jóként ez a vágy tárgya. Így érzékelni azt annyi, mint szeretni és vágyani rá, és hibáink azok, amelyek eltakarják szemünk elől; az értelem és a vágy a Jóban találkozik és egyéolvad. A *Lakomában* Erósz úgy kezelik, mint azt a hatalmat, amely örök létezők világa felé fordít bennünket, amely világban a Jó mindennek az oka. A *Phaidroszban* (245b, 265b) az istenek, Aphrodité és Erósz inspirációját „őrültségnek” nevezi, összhangban az általánosan elfogadott elképzeléssel, amely szerint a szerelem tudatos szándékok nélkül zuhan ránk, az istenek ajándékaként (például Xenophón: *Lakoma* 8.10., 8.37.). A *Phaidroszban* (és másutt Platónnál, noha a *Lakomában* nem)<sup>9</sup> kifejtett elképzelés szerint minden egyes individuum lelke létezett már, mielőtt egy személy testéhez csatlakozott volna a „Létrejövők” világában, és valaha „érezkelte” a „Létezők” világának formáit. A Jó iránti törekvés erőssége a filozófián keresztül és ennek a törekvésnek a megőrzése minden viszontagság és kísértés ellenére nem annyira attól függ, hogy milyen lehetőségek nyílnak meg számunkra az életben. Sokkal inkább attól függ, mennyi idő telt el azóta, hogy valakinek a lelke elvált a Létezők világától, és milyen hányattatásokon ment keresztül, mielőtt – ezen elválást követően – csatlakozott testéhez (*Phaidrosz* 250e–251a).

Ebből a metafizikai nézetből levezethető egy követendő szexuális érték-

<sup>9</sup> Platónnak nem volt szokása összecsegyeztetni azt, amit az egyik munkájában írt azzal, amit egy korábbi munkájában írt. Ezért aztán ritkán lehet eldönteni, hogy mikor változtak a nézetei, és mikor fordul elő az, hogy csupán ugyanazon probléma más oldalait más megközelítéssel fejti ki.

rend is. A testi szépségre való reagálás egy lépés az abszolút Szépség felé vezető úton, amely a Jó egyik oldala<sup>10</sup>. Szókratész a *Lakomában* úgy írja le a „*ta erotika* helyes megközelítését”, hogy azt egy – valós vagy fiktív – mantineiai asszonytól, Diotimától hallotta, s akitől Szókratész, legalábbis ezen dialógus szerint, sokat tanult az erősről<sup>11</sup> (*Lakoma* 211c–e):

„Mikor tehát valaki a helyesen értelmezett fűszerelem által feljutott oda, ahol látni kezdi ezt a szépet, akkor kezd közeledni a célhoz. Mert ez a helyes út...: elindulni az itteni szépségektől s annak a végső szépségnek a kedvéért egyre magasabbra emelkedni, mint egy lépcső fokain, egy szép testről kettőre, s kettőről valamennyire, s a szép testektől a szép foglalatosságokra, a szép foglalatosságoktól a szép tudományokra, míg végül a tudományoktól feljut arra a tudományra, amely nem más, mint az önmagában való szépségnek a tudománya, s akkor végre megismeri a szépséget a maga valójában. (...)

Ha ezt meglátod egyszer, úgy fogod érezni, hogy nem mérhető hozzá sem az arany, sem a ruhák, sem a szép fiúk és ifjak, akiknek látása most mélységesen megrendít, téged is és másokat is, akikért készek lennétek – ha mindig együtt lehetnétek velük, ha volna rá mód – sem enni, sem inni, csak nézni őket és velük lenni. S mit gondoljunk arról – mondta –, akinck megadatnék, hogy lássa a szépet önmagában, tisztán, ragyogón, semmi idegen clemmel sem keveredve; aki képes volna az emberi testekkel, színekkel és sok más halandó haszontalansággal szennyezett szép helyett megpillantani az isteni szépséget önmagában, egyedül való alakjában?”

(Telegdi Zsigmond fordítása)

Mi történik, ha találkozom egy másik személlyel, aki a testi és lelki szépséget magasabb fokon ötvözi, mint az én jelenlegi erőmenoszom? Diotima elmélete szerint – bármilyen szenvedést okozok is ezzel magamnak és X-nek – kötelességem Y-t előnyben részesíteni X-szel szemben, amennyiben világos, hogy Y alkalmasabb eszköz a metafizikai megvilágo-

<sup>10</sup> Lásd Robin 220–226. p.

<sup>11</sup> A „Diotima” egy valódi görög női név (és a „Diotimosz” egy nagyon gyakori férfinév). A *Lakomán* kívül nincs bizonyítékunk arra, hogy valóban létezett volna egy Diotima nevű mantineiai bölcs asszony, aki vallási kérdésekben útmutatással szolgált volna, és különben sem tűnik valószínűnek, hogy egy ilyen személy tanított volna Szókratésznek olyan tanításokat, amelynek elemei – Arisztotelész szerint – sajátosan platóniak, nem pedig szókratikusak. Platón motivációja, hogy az erész ilyen kifejtését egy nő szájába adja, bizonytalan; talán azt kívánta kifejezni ezzel, hogy a *paiderasztia* dicsérete, amelyet ez a fejtegetés tartalmaz, érdek nélküli, szemben a Pauszanasz beszédében olvasható dicsérettel.

sodás elérésére. Platón érvelését könnyű követni, amíg az „erósz” görög értelemben fogjuk fel, de mi a helyzet, ha szerelemről beszélünk? Semmi okunk nincs annak feltételezésére, hogy Platón ne tapasztalta vagy ne értette volna a szerelmet, mindenesetre szemlátomást arra a következtetésre jutott, hogy ha a szerelem egy másik személy iránt inkább cél, mint eszköz, akármilyen intenzív érzés is, saját lelkének hibás működése vagy hiányossága<sup>12</sup>. Minden bizonnyal érzékelte az általa dicsért erósz és az általánosan szerelemnek tartott valami közötti különbséget, mivel Arisztophanész szájába azt az érvet adta, hogy az erósz az egyén reagálása „másik felére”, és az „összetartozás” felismerésének lényegi része annak élvezete (*Lakoma* 192b)<sup>13</sup>, Diotimával pedig expliciten elutasítja a felfogását (205d–e)<sup>14</sup>:

„És van egy olyan tanítás is – mondta –, hogy azok a szerelmesek, akik önmaguk másik felét keresik. Az én tanításom szerint viszont Erósz se nem a félnek a szerelme, sem az egészé, hacsak nem jó az a fél vagy egész, barátom... úgy látszik, nem azt kedveli mindenki, ami a sajátja, ha ugyan nem akarja valaki a jót rokonnak és sajátjának nevezni, a rosszat pedig idegennek.”

(Telegdi Zsigmond fordítása)

Amikor Szókratész befejezte beszédét, Arisztophanész „mondani akart valamit, mert Szókratész, miközben tanítását előadta, óréa gondolt” (Telegdi Zsigmond fordítása), de tiltakozása sosem hangzott el, mert éppen ekkor érkezett meg Agathón házába a részeg Alkibiadész. Az erotikus reakálás leírása a *Phaidroszban* (251a–c) sokkal drámaibb, mint Diotima okfejtésében bármi – felkavaró, lázas, fájdalmas és gyönyörteljes egyszerre, szinte már vallásos áhítat –, de a válasz még mindig annak felismerése, hogy az erómenoszban van valami, ami több, mint az erómenosz személye maga; a cél a Létező világában van, és akármilyen intenzív az erasztész és erómenosz közötti szerelem, mindez csak egy eszköz.

Mind a *Lakoma*, mind a *Phaidrosz* magától értetődőnek veszi, hogy az az

<sup>12</sup> Lásd Vlastos 27–33. p.

<sup>13</sup> A *Lüsziszben* (221c–222a) úgy érvel, hogy valakinek az erószja a reakálás arra, ami „rokon” vele, és lásd még *Phaidrosz* 252c–253c; de van egy fontos különbség aközött, hogy azt mondjuk, keresünk egy egyedi személyt, aki kiegészít bennünket, vagy azt mondjuk, hogy keresünk valakit, aki hasonlít hozzánk olyan mértékben, ahogy mindketten hasonlítunk valamihez rajtunk kívül, vagy inkább felettünk.

<sup>14</sup> Lásd Dover (1966) 47–50. p.; den Boer 48. sk.

erősz, amely számításba jöhet mint a Létező világa felé tett lépés – homoszexuális. Ebből a szempontból Diotima nézőpontja egybeesik Pauszaniasz beszédével, és bár Phaidrosz beszédében említést tesz Alkésztisz odaadásáról Admétosz iránt és (fenntartásokkal) Orpheusz szerelméről Eurüdiké iránt, mint az Erősz által inspirált viselkedés példáiról (179b–d), a hangsúlyt inkább a homoszexuális példára helyezi (Akhilleusz és Patroklosz, 179e–180b), és az erőszról szóló általánosításait is homoszexuális fogalmakba önti (178c–179a, 180b). Diotima magyarázatában a nemzés a halandó testek vágya egyfajta halhatatlanság elérésére, s ez egy olyan vágy, amelyben az emberiség osztozik az állatvilággal (207a–b). Megjegyzése szerint mindenki szívesebben törekedne arra, hogy halhatatlan költeményeket vagy hosszan fennálló törvényeket alkosson, mintsem pusztán halandó gyerekeket nemzzen (209c–d), és a racionális tudás nemzése a legjobb kifejeződése a halhatatlanság iránti emberi vágnak. Azok az emberek, akik „testükben termékenyek”, nőkbe szeretnek és gyerekeket nemzenek (208e), míg azok, akik „lelkükben termékenyek”, meghaladják ezt a korlátozottságot (209a), és a „helyes megközelítés” csak számukra válik lehetségessé. Hasonlóképp, a *Phaidrosz* szerint (250e), a férfi, aki már régóta elfelejtette a Szépség látványát, nem törekszik másra, mint hogy „átadva magát a gyönyörnek, négy lábú módjára rá akarja vetni magát, és gyermeket akar nemzeni; sőt kicsapongásban jártasan nem riad vissza attól sem, és nem szégyelli azt sem, hogy természetellenes gyönyört keressen” (Kövendi Dénes fordítása)<sup>15</sup>. Itt a heteroszexuális erősz ugyanúgy kezelik, mint a homoszexuális közösülést, azaz mint testi élvezetek hajszolását, amely nem vezet a „természetellenességtől” (lásd 205. sk.) tovább a magasabb célok felé; a *Lakomában* mindkettő egyaránt értelem alattinak számít, az erősz olyan megnyilvánulásának, amely az állatok között is működik. A *Phaidroszban* ajánlatosnak tartott erősz homoszexuális reagálással kezdődik, de a lélek „kocsisának”, aki egy nemes paripát és egy komisz lovat hajt, meg kell akadályoznia, hogy a komisz ló egy szép fiú látványára azonnal

<sup>15</sup> Vlastos (25. p. 76. lj.) ezt úgy értelmezi, hogy a „négy lábú módjára” egyáltalán nem heteroszexuális közösülésre utal, de nem értek egyet vele abban, hogy a *paídoszporain* Platón és olvasói számára nem jelenthetett egyebet, mint a spermium ejakulálását (dacára a *Törvényeknek*, ahol egy helyütt [841d] az ágyasokat mint a mag befogadóit említi, a férfiakról csak mellékes említést tesz). A görög típusú közösülést figyelembe véve (lásd 127. p.), a „négy lábú módjára” eléggé világosan heteroszexuális utalás, és egybevág Platón azon felfogásával is, miszerint a férfi, akiben elhomályosult a Szépség víziója, csak a testi élvezeteket keresi.

illetlen ajánlatokat tegyen (254a). A nyelv, amelyet az erómenosz „elfogása” kapcsán használnak (253c), erősen erotikus: amikor „a kocsis meglátja kedvese arcát, e látvány felhevíti egész lelkét, csiklandozó, ösztökélő vágygal telik meg” (Kövendi Dénes fordítása) (lásd Arisztophanész: *Nők ünnepe* 133., ahol Agathón csábító muzsikája „csiklandozza alul” az öregembert); az erasztész követi erómenoszát „a tornacsarnokba és máshova” (255b). Az erómenoszt annyira leveszi a lábáról a hála erasztésze jóakarata miatt, hogy megöleli és megcsókolja, le akar feküdni vele, és hajlandóvá válik arra, hogy semmit sem tagadjon meg tőle (255d–256a), s ha a filozófiai hév fogyatékos, akkor egy óvatlan pillanatban könnyen engedhetnek a csábításnak (256c–d). Ez a botlás nem fogja lerombolni erószukat, vagy teszi azt értéktelenné, nem teszi semmivé azt, ami abban jó volt<sup>16</sup>, de a kísértésnek a végsőkig ellenálló erasztész és erómenosz magasabb rendű: sikeresen „leigázták” magukban az erkölcsi rossz forrását, és „felszabadították” erőiket a jóra (256b).

Meglehetősen könnyű megérteni, miért kezelte Szókratész a maga elméletét elsősorban homoszexuális fogalmakban: a környezetében intenzív erósz sokkal gyakrabban volt homoszexuális, mint heteroszexuális kapcsolatban tapasztalható, és teljes mértékben magától értetődőnek tekintették, hogy a szép, hálás, odaadó, fiatal férfiak csaknem ellenállhatatlan csábítást jelentenek. Ugyancsak könnyű belátni, hogy egy olyan erósz, amely állandóan visszatartja magát a testi kielégüléstől, miért kell, hogy homoszexuális legyen: a nők előírt társadalmi szerepe az volt, hogy megtermékenyítsék őket, miközben az elterjedt elképzelés romantizálta és ünnepelte az erómenosz érintetlenségét és az odaadó, önzetlen erasztészt. Az már nem olyan nyilvánvaló, miért játszik az erósz ilyen szembeszökő szerepet egy metafizikai rendszerben, de a legtömörebb magyarázatot a *Phaidrosz* (250d) adja meg. Eszerint valamennyi *erasztosz*, „erósz vonzó” dolog<sup>+</sup> közül a szépség az egyetlen, amely közvetlenül felfogható érzékünk számára, így valamilyen szépség látványa nyújthatja számunkra a legerőteljesebb és legközvetlenebb hozzáférést a Létező világhoz. S van még egy további megfontolás is: Szókratész számára a filozófia nem magányos

<sup>16</sup> Amikor Platón utal a megbotlott párra, mint akik „a legnagyobb zálogot cserélték el egymással” (256d), nem közösülésükre utal, hanem kapcsolatuk többi részére, amelyben azokhoz hasonlítottak, akik nem feküdtek le egymással.

<sup>+</sup> A dialógusban példaként az „igazságosság, meggondoltság és a többi lelki érték” van felhozva – a ford.

elmélkedés terméke volt, amelyet egy lenyűgöző szónok (vagy egy guru) kinyilatkoztat a csendesen figyelő tanítványok tömegének, hanem egy kooperatív folyamat, amely kérdéseket és feleleteket foglal magába, kölcsönös kritikát, s egymás gondolatainak előhívását. Diótima beszédének csúcspontján a *Lakomában*, amikor arról van szó, hogyan „fogam meg” a Létezők világának racionális ismerete egy ifjabb férfiben egy idősebb férfi által (209b), akkor az utódok szó szerinti értelemben vett nemzése heteroszexuális közösüléssel csupán ennek a folyamatnak a durva és materiális ellenpontja (206c). Az erasztész megpróbálja tanítani erómenoszt (209c; lásd Xenophón: *Lakoma* 8.23.), és „helyesen *paiderasztein*” (211b) annyit tesz, mint filozófiai nevelést nyújtani. Ezen a ponton joggal merülhet fel a kérdés, hogy egy ilyen módszertani kiindulóponttól, amely a diszkusszív kooperációt az *ex cathedra* előadással szemben előnyben részesíti, miért van olyan említésre méltó hangsúly az idősebb és fiatalabb partner közötti kapcsolaton, nem pedig az egykorú és egyenlő státusú partnerek kapcsolatán. Valójában ez az a pont, ahol úgy dönthetünk, hogy a jó módú athéniak szexuális viselkedése döntő hatást gyakorolt arra a formára, amelyben a szókratikus filozófia megjelent. Nem az alapfeltevésekre gyakorolt hatásról van szó – tehát a Létezők világának létéről, ezen világ elérhetőségéről az értelemben által, a Jótól való függőségéről<sup>17</sup> –, hanem a fiatal férfiak türelmes oktatásának kezeléséről, azon ifjakról, akiknek szépsége olyan intenzív figyelmet és érzelmeket váltott ki egyesekből irántuk, mint senki más iránt, megnyitva ezzel a közvetlen utat a filozófiai teljesítmények felé<sup>18</sup>. A szexuális hasonlatok (*Lakoma* 211d) és képek (*Állam* 490b), amelyeket Platón szívesen alkalmaz, amikor arról beszél, hogyan látja a lélek a végső valóságot, arra kényszerít bennünket, hogy analógiát vonjunk az elragadtatás között, amely az „igazi” erősz jutalma a filozófiai állhatatosságért, és a genitális orgazmus elragadtatása között, amely a szexuális udvarlás állhatatosságának jutalma. A modern irodalomban sokkal nagyobb való-

<sup>17</sup> Ezek előfeltevések, nem következtetések, amelyek esetében bizonyítást kérhetnénk. Azt, hogy ezek feltevések, Platón épp elégszer hangsúlyozza, s meg sem próbálja úgy feltüntetni, hogy bizonyította volna azt, ami nem bizonyítható.

<sup>18</sup> A *Phaidrosz* szerint (249a) „oda, ahonnan jön a lélek, nem jut vissza tízezer évig, mert nem nő szárnya, csupán annak, aki becsületesen szerette a bölcsességet, vagy filozófiával párosulva szerette az ifjúságot [*paiderasztész*]”. Azt, hogy a „vagy” ebben az esetben azt jelenti-c, hogy „azaz” – vitatott (lásd T. F. Gould 117. p. és 74. lj.), de még ha nem is, a filozófiai *paiderasztia* eszkatologikus státusa mindenképpen figyelemre méltó.

színűséggel találunk metafizikai fogalmakat a szexre alkalmazva, mint szexuális fogalmakat a metafizikára, de mindkét esetben az analógiát elősegíti az az orgazmus során nem ritka élmény, hogy az egyén személyiségét elnyeli valamilyen ellenállhatatlan erő. Amikor ily módon beszélünk Platónról, az nem azt jelenti, hogy metafizikáját fizioológiára „redukáljuk”. Mindössze arról van szó, hogy felismerjük: míg a feltevések meghatározása és az ezekre épülő deduktív gondolatmenet érvényességének a vizsgálata a filozófus dolga, addig a feltételezések megszületésének magyarázata az életrajzíró dolga.

A *Törvényekben*, amelyet Platón élete vége felé írt, már nyoma sincs a korábban mutatott kompromisszumkészségnek vagy toleranciának, amelyet a *Phaidroszban* mutatott a „megbotlott” pár iránt. A *Törvényekben* először a vérmérséklettel és korlátozással kapcsolatban kerül elő a homoszexualitás témája (636a–c), ahol az athéni szónok kijelenti, hogy a heteroszexuális közösülés élvezete „a természettel összhangban lévőknek tekinthető”, miközben a homoszexuális élvezet „ellentétes a természettel”, és „olyan bűn, amelyet a kéjvágy feletti kontroll elvesztése okoz”. Később a szexuális törvénykezés egészével foglalkozik (835c), utalva a törvényhozás problémájára, amikor ellenőrizni akarja „a legerősebb vágyakat”. A túlzott gazdagság hiánya kikényszerít bizonyos engedményeket, és a közösség mindig a tisztviselők szigorú ellenőrzése alatt áll, de (836a–b):

„A férfi és női *paidesszel*, illetve a férfiak és nők közötti erőtésszel kapcsolatos ügyekben, amelyek megszámlálhatatlan kihatással vannak az egyénekre és a közösség egészére, hogyan tudna bárki is megfélelő óvintézkedéseket alkalmazni?”

Miután további utalásokat tesz (635e–636a) Spárta és Kréta rossz példájára (az athéni beszélgetőpartnerei a *Törvényekben* egy spártai és egy krétai; lásd 225. sk.), a beszélő speciálisan homoszexuális kapcsotokra tér rá (836c–e):

„Bárki, aki – a természettel összhangban – javasolja a Laiosz<sup>19</sup> előtti törvények helyreállítását, kijelentve, hogy nem helyes férfiak között olyan szexuális kapcsolatot létesíteni, mint egy nővel, felhozhatná érvképpen a természet állatait, és kimutathatná, hogy [közöttük] hím nem érint hímet szexuális célzattal, mert ez nem természetes, ami, gondolom, elég erős érv lenne.”

<sup>19</sup> A homoszexualitás mitikus feltalálója, lásd 241. p.



Az athéni így folytatja: senki sem érvelhetne amellett, hogy a törvénynek jóindulatúan kellene tekintenie a homoszexuális kapcsolatokra, mivel ezek nem plántálnak bátorságot a „meggyőzött” lelkébe vagy önkontrollt a „meggyőződésbe”. Az utóbbit azzal vádolhatnák, hogy képtelen volt ellenállni az élvezet kísértésének, az előbbit pedig azzal, hogy „nőket utánoz” (836d–e). Az athéni azt javasolja, hogy az incesztus ellen már működő vallási szankciókat – amelyek következtében „a legtöbb ember fejében ilyen közösülés még mint vágy sem jelent meg” (838b) – ki kellene terjeszteni a szexuális törvénykezés egészére (838e–839b):

„Pontosan erre gondoltam, amikor azt mondtam, elképzelésem szerint meg kellene erősíteni a törvényt a közösülés természetes módjáról, amelynek célja nem más, mint a gyereknemzés. A férfiaknak tartózkodniuk kell a férfaitól és attól, hogy megöljék leszármazottaikat azzal, hogy »kövekre és sziklákra vetik magvaikat«, valamint az olyan nőktől is tartózkodniuk kell, akikben nem kívánják, hogy magjuk megfogadjon. Ennek a törvénynek... számtalan jótékony hatása lenne. Először is: összhangban lenne a természettel; ugyanakkor kizárná a szexuális örültségeket és bolondságokat, mindenfajta házasságtörést és az ételek és italok túlzott élvezetét; s a férfiakat gyöngéddé és érzelmessé tenné feleségeik iránt.”

A sportolók tartózkodnak a szextől fizikai erőnlétük érdekében, amely győzelemre viheti őket a versenyeken (839e–840b); akkor hát, kérdi az athéni, nem várhatnánk-e el ifjainktól, hogy kontrollálják szenvedélyeiket az élvezet feletti győzelem érdekében<sup>20</sup>? A törvénynek deklarálnia kell (840d–e):

„Polgáraink nem lehetnek alacsonyabb rendűek, mint a madarak és számos más állatfaj, amelyek nagy közösségekben születnek, és érettségükig tisztán, házasság által szennyezetlenül<sup>21</sup> nőnek fel, amikor azonban elérik a megfelelő kort, párt választanak, a hím nőstényt és a nőstény hímet, hajlamuk szerint, és életük hátralévő részében kegyes és törvénytisztelő módon<sup>22</sup> élnek, hűségesen ahhoz a megegyezéshez, amelyet szerelmük kezdetén kötöttek.”

<sup>20</sup> Az én és az értelem azonosításáról lásd *GPM* 124–126. p.

<sup>21</sup> Sokan gondolhatják (köztük én magam is), hogy semmi sem szól a szokásszerű szóhasználat mellett, amely az olyan szavakat, mint „tisztá”, „érintetlen” vagy „ártatlan” úgy értelmezik, hogy „nem szexuális” vagy „nemileg inaktív”. Ez a szóhasználat azonban nem Platónnal kezdődött, hanem szilárdan a görög vallásos hitekben és gyakorlatban gyökerezett.

<sup>22</sup> A „*hosziosz* és *dikaiosz*” formula nagyon gyakori volt a szónoklatban, lásd *GPM* 248.

Végső soron az athéni két törvényváltozatot javasol „a nemi közösülésről és minden egyéb, az erősszal kapcsolatos ügyekről” (841e), és az első alternatíva sokkal szigorúbb, mint a második (841d–e):

„Vagy: a derék és szabad státusú polgárok közül senki se érinthessen meg senki más, csak az ő hites feleségét, és ne plántálhassa elfogadhatatlan és törvénytelen módon magvait ágyasokba, sem pedig gyümölcstelenül férfiakba, természetellenes módon; vagy: töröljük el teljesen a férfiakkal való közösülést, és ha egy férfi együtt hál bármelyik nővel, aki nem a házasság vallásos rítusát követően lépett a házába... és ezt elmulasztotta eltitkolni minden férfi és nő előtt<sup>23</sup>, akkor ki kell nyilvánítani, hogy nem nyerhet el hivatalos tisztséget; úgy véljük, ezzel szilárd szabályt alkothatunk meg.”

A természet témája – mint ahogy azt a *Phaidrosz* (250e) már előrevetítette – szembeötlő szerepet játszik ezekben a részletekben (akárcsak: 636a–c), és Platón az állatvilágra apellál, mint annak meghatározójára, hogy mi természetes és mi nem az. Ez az érvelés már csak azért is gyöngye lábakon áll, mivel Platón úgyszólván semmit sem tudott az állatvilágról (a *Lakomá*-ban leír egy általánosítást [207b], mely szerint az állatok az önfeláldozásra is képesek utódaik védelme és táplálása érdekében, ami igaz néhány fajra, de nem igaz sok másra), ráadásul Platón nem fogadja el ugyanezt a gondolatmenetet azoknak az ellenfeleinek részéről, akik (például) egy agresszív individualizmus mellett érvelnének ily módon. Platón felfogásában az értelem az emberi természet megkülönböztető sajátossága, de egy olyan irracionális tevékenység, mint a nemi közösülés kapcsán, az embereket és az állatokat együtt kezeli. Platón fő törekvése, hogy az elkerülhetetlen minimumra korlátozzon minden olyan tevékenységet, amelynek a célja a fizikai élvezet, annak érdekében, hogy ne bátorítsa és erősítse a lélek irracionális és mohó elemeit az örömök által. E célból különböző típusú érveket sorakoztat fel: materiális érveket a házasság kötelékeinek erősítéséről, amely szükségképpen hozzájárul a hasonló gondolkodás kifejlődéséhez, és ezáltal ideális a közösség erősödése és stabilitása szempontjából; illetve a természetre hivatkozik, amellyel talán azt az érzést akarja kiaknázni, mely szerint a nem emberi világ folyamatai az istenek parancsainak

<sup>23</sup> A *Törvények* kívánatosnak kezeli (841b), hogy szégyellnünk kell szexuális aktivitásunkat, akár legitim, akár nem, és el kell titkolnunk annak érdekében, hogy az így elkerülhetetlen redukción csökkentsse a szexuális vágyak hatalmát felettünk.

engedelmeskednek. Miközben tiltja a homoszexuális kapcsolatokat, mivel azok túlmennek azon, amit a természet adekvátként tüntet fel a szexuális élvezetek számára, nem fejt ki véleményét a tiltott cselekedetek végrehajtására irányuló vágy természetességéről vagy természetellenességéről. Feltehető, hogy kora felfogásával összhangban a vágyat mint a nem kellő hatékonysággal megfegyelmezett lélek<sup>24</sup> mohó elemének a megnyilvánulását fogta fel, és azt mondhatta, hogy az ilyen lélek vágya a homoszexuális közösülésre csak az egyik a számos élvezetes érzet között.

A homoszexuális aktus természetellenesként való megvetése a morál történetében mély hatást fog gyakorolni, de meg kell jegyeznünk, hogy Platón legkivételesebb tanítványa óvatosan kezeli ezt a kérdést. Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikában* (1148<sup>b</sup>, 15–19<sup>a</sup>, 20.) megkülönbözteti egymástól a természettől kellemes dolgokat (amelyet feloszt az „általánosságban véve” kellemes, illetve „az állatok és emberek különböző nemei szerint kellemes” dolgokra) illetve a természet ellenében kellemes dolgokat. Ez utóbbi kategóriába sorolja a) azokat a dolgokat, amelyeket valaki „hiányossága” vagy „eltorzulása” következtében talál annak, b) azokat a dolgokat, amelyek a szokás révén váltak kellemessé, és c) azokat a dolgokat, amelyeket valaki a rossz természete miatt talál kellemesnek. Mindhárom altípussal kapcsolatban megad egy „diszpozíciót”: a) „állatias” hajlam, amelyet azzal a nővel példáz, aki terhes asszonyokat felhasított, és felfalta a magzatukat; b) betegségből (beleértve az örültséget is) adódó diszpozíció, és c) „más beteges alkatok a természet vagy a szokás folytán alakulnak ki”. Idetartozik, ha valaki a haját tépi, földet eszik, és:

„idesorolható a férfiak egymás közötti nemi eltévlyedése [szó szerint: »nemi közösülés férfiakkal«] is: ez [mármint az ilyen örömszerzés képessége] némelyekben természettől fogva van meg, míg másokban csak a szokás folytán fejlődik ki, például olyanokban, akiket gyermekkoruktól fogva ilyen fajtalanságra szoktattak [hübrizein]. Akinél csupán természeti ok<sup>25</sup> forog fenn, azt senkinek sem jut eszébe fegyelmezetlennek [szó szerint: »önkontrollban hiányosnak«] nevezni, mint ahogy az asszonyokat sem nevezzük így azért, hogy a nemi érintkezés-

<sup>24</sup> A háromszettű lélek felfogásáról itt és másutt is erősen leegyszerűsített képet állítottam fel (lásd Guthrie IV. 422–425. p.). Platón számára a lényeg abban állt, hogy ha meglazult az értelem kontrollja a lelken belül, akkor egy „hatalmi vákuum” jött létre, amelybe a vágy és a mohóság gyorsan benyomulhat.

<sup>25</sup> Az *Etika* ezen szakaszának lényegi kérdése, hogy miért képtelen valaki ellenállni valami olyasmi megtételének, amiről tudja, hogy rossz.

ben nem cselekvő, hanem odaadó szerepet<sup>26</sup> játszanak; sőt azokra sem alkalmazzuk ezt a kifejezést, akik szokás folytán lettek beteges hajlamúakká.”

(Szabó Miklós fordítása)

Talán a témával kapcsolatos viszolygás akadályozta meg a fordítókat és a kommentátorokat ezen érdekes szavak – „nemi közösülés férfiakkal” – tárgyalásában, s arra készítették őket, hogy úgy fordítsák, mint „nemi eltévelyedés”, „pederasztia”, „faire l’amour avec les mâles” stb. Ha egy ilyen fordítás pontos lenne, akkor Arisztotelész azt állítaná, hogy a passzív szerep, amelyre az ifjat rászoktatták, átfordulhat aktív szereppé, amikor idősebbé válik. Egy görög szájából különös dolog lenne illet hallani, mint ahogy azt is, hogy az élvezet az aktív homoszexuális szerepben „betegesszerű”, vagy hogy nem nagyon tapasztalható meg, hacsak nem szoktatnak rá valakit akarata ellenére. A passzív szexuális szerepet játszó nő mint a természet által meghatározott viselkedés példája, amelyet nem lehet a testi élvezet feletti önkontroll elvesztése miatt korholni, azt sugallja, hogy Arisztotelész a szexuális passzivitás erkölcsi értékelésével foglalkozik. Márpedig – döntő megfontolás közelébe érkeztünk – ha feltételezzük, hogy Arisztotelész csak a passzív homoszexualitással foglalkozik, akkor sokkal érthetőbbé válik, hogy Pszeudo-Arisztotelész *Problémata*ja (IV. 26.) is csak a passzív szereppel foglalkozik. A szerző azt kérdezi:

„miért van az, hogy egyes férfiak élvezik, hogy alávetettek a nemi közösülésben<sup>27</sup>, néhányuk egyidejűleg csinálja is, míg mások nem?”

<sup>26</sup> A görög szövegben használt *opiúein* szó néhány dialektusban azt jelenti, hogy „házasodni”, de nekünk az attikai és hellénisztikus görögöt figyelembe véve egy sokkal elvilágibb, de mégsem túl nyers kifejezésre volt szükségünk.

<sup>27</sup> A szerző által használt passzív *aphrodísziazeszthai* jelentésében különbözik az aktív *aphrodísziazieintól*. Véleményem szerint az egyetlen részlet, amelyben az *aphrodísziazeszthai* aktív értelemben jelenik meg a *Problémata* IV. 27-es szakaszában, ahol a szerző azt kérdezi, miért van az, hogy az emberek, akik vágnak az *aphrodísziazeszthaira*, szégyellik elismerni azt, míg az étel vagy az ital kedvelését nem szokták szégyellni. Azt a választ adja, hogy az étel és ital szükségesszerű, ha életben akarunk maradni, miközben a „nemi közösülés utáni vágy” a „felesleg terméke”, a vágyé, hogy megszabaduljunk valamitől. Az érv kissé különös, mivel az előző részlet érvelése alapján arra számíthatunk volna, hogy az emberek szégyellnek bevallani egy hibát. Ha viszont rossz a szöveg, és valójában nem a passzív, hanem az aktív szerepről olvashatunk, akkor a kérdés egyszerűen az, hogy az emberek miért jönnek zavarba annak beismerésekor, hogy kedvelik a szexuális tevékenységét, s minden világos. Ha tényleg hibás a szöveg, akkor a hiba oka az előző részben hosszan tárgyalt témába – a passzív szerep – való belefeledkezés lehet.

A szerző elmagyarázza, hogy a spermium nem mindig és nem szükségszerűen csak a nemi szervekben képződik, hanem elrejtve – ha nem is nagy mennyiségben és nem nyomás alatt –, a végbélben is; s akárhol is van elrejtve, ez az a rész, amelynek a dörzsölése szexuális élvezetet okoz.

„Azok, akik elnőiesedett természettel rendelkeznek... természetellenes módon működnek; ezért, noha férfiak, úgy vannak megalkotva, hogy testük azon része [azaz a végbél] szükségszerűen hibás. A hiba, ha teljes, akkor pusztuláshoz<sup>28</sup> vezet, ha nem teljes, perverzióhoz [mármint a személy természetének elfajulásához]. Az előbbire nincs példa [az anyagban, amelyet vizsgálunk], hiszen ebben az esetben a férfi nő lenne. Következésképpen [az ilyen elnőiesedett férfiaknak] eltorzultnak kell lenniük, és esetükben az ondófolyadék más helyen kelti fel vágyukat. Ezért aztán az ilyen férfiak kielégíthetetlené válnak, mint a nők; mert a folyadék, bár mennyiségét tekintve kicsi, nem kényszerül ki belőlük, és gyorsan lehül.”

Miután ezt a bizarr fiziológiai magyarázatot nyújtotta, a szerző folytatja, olyan stílusban, amely Arisztotelész elliptikus állításait idézi fel:

„Egyszek megszokás következtében vetik alá magukat ennek az élménynek. Hiszen akármit is csinálnak, megtörténik velük, hogy élvezetet nyernek, és kilövellik spermájukat. Ily módon vágnak rá, hogy a dolog így történjen meg, és a szokás egyre inkább a természetükké válik. Azok tehát, akiket nem pubertáskoruk előtt, hanem annak idejében szoktattak rá arra, hogy a szexuális közösülés során passzív szerepet vegyenek, amikor ez újra megtörténik velük, maguk is kívánják azt, részben a feltámadó emlékezés, az emlékekkel együtt járó örömmérés miatt, részben mert már maguk is ilyen természetűvé [beállítottaságúvá] váltak a megszokás révén. Nagyonbbrészt azonban annak válik ez megszokásává, akit a természet erre hajlamított. Ha [egy férfi] élvezet és elpuhult, ez a fejlődés sokkal gyorsabban végbemehet.”

A szerző természetfelfogását nem nehéz megérteni: egy férfi, aki természete szerint olyan módon alakult ki, hogy hiányzik belőle valami pozitív jellegzetesség, amely a férfit megkülönbözteti a nőtől, s ehelyett női jellegzetességgel rendelkezik, egy természetellenes „konstrukciós hibától” szenved, míg az a férfi, aki a megszokás következtében tipikusan „nőies”

<sup>28</sup> Nem halált jelent, hanem a fajta – ezen esetben a hímnemű emberi lények – specifikus jegyeinek az eltörlését. Robinson és Fluck (41. p.) tévesen hiszi, hogy az író itt az ánuszt roncsolásáról beszél a behatolás következtében.

módon viselkedik, úgy tesz, mintha ő is ettől a hibától szenvedne. Sem a *Problémata* szexuális problémákat tárgyaló IV. könyvében, sem Arisztotelésnél, de Platónnál sem volt jele annak, hogy a fiatal férfiak szépségére adott genitális válaszok a férfitermészet hiányosságából vagy elfajulásából származnak, függetlenül attól, hogy szemléletük szerint a törvénynek kötelessége lett volna az ebből eredő vágy kielégítését megakadályozni vagy sem.

## E. NŐK ÉS A HOMOSZEXUALITÁS

Már pusztán az, hogy a női homoszexualitást és a nőknek a férfi homoszexualitáshoz való viszonyát együtt tárgyalhatjuk, egy fejezet egyetlen részeként, jól tükrözi, milyen ritkák voltak a női írók és művészek a görög világban, illetve hogy a férfiszervezők csaknem teljesen hallgattak erről a témáról.

A szerelmesek féltékenyek a riválisokra, azok pedig, akik nem szerelmeseik, de biztonságérzetük attól függ, hogy mennyire képesek valaki más szexuális érdeklődését megtartani, ugyanilyen joggal érezhetnek félelmet és féltékenységet, amikor biztonságérzetük sérül a másik szexuális érdeklődésének eltérése miatt. Azt, hogy vajon a görög nők éreztek-e ellenségeséget a férfi erőmenoszok iránt, nem tudjuk. Feltehetjük, hogy a hetairák és leendő hetairák igen, s egyes esetekben a neheztelés, a megvetés vagy a megalázottság érzete adhatott újabb dimenziót a nők által érzett féltékenységnek (képzeljük magunkat Iónisz helyzetébe [Kallimakhosz 11.; lásd 87. p.], vagy képzeljük el valamelyik fiatal lány érzéseit az R62-esen, amikor azt látja, hogy a fiatal férfi tekintete egy elhaladó fiúra szegeződik). Általában azonban az erőmenoszok hajszolása a házasság előtti évek sajátossága volt (lásd Anon. *HE* 33.5. [88. p.]; Meleagrosz 84., 87.5.), így a feleségeknek viszonylag ritkán<sup>1</sup> kellett aggódniuk amiatt, hogy férjük tartós homoszexuális kötődést alakít ki<sup>2</sup>. Viszont Kritoboulosz hi-

<sup>1</sup> Lásd 83. p.

<sup>2</sup> Euripidész *Médeiajában* (249. p.), amikor Médeia az asszonyok nyomorúságos sorsa miatt panaszkodik, azt mondja, valahányszor a férje úgy érzi, hogy elege van otthonából, akkor távozhat és felfrissítheti szellemét „valamely *philosz*hoz vagy saját korabelihez fordulva”. Wilamowitz kommentárja óta ezt a sort ki szokták törölni a szerkesztők, mondván, hogy egy prűd bizánci iskolamester betoldását törlik ki, aki nem akarta, hogy diákjai szórakozzanak annak lehetőségén, hogy egy férj felfrissítheti szellemét mással, mint a feleségével való közösülés révén. Ez a felfogás azonban nem realiztikus, s csupán