

SÓKRATÉS ANDROGÜN FILOZÓFIÁJA

MOGYORÓDI Emese*

Szegedi Tudományegyetem, Filozófia Tanszék, Magyarország

Beérkezett: 2023. február 21. • Elfogadva: 2023. március 6.

© 2023 A szerző



ABSZTRAKT

A tanulmány Sókratés férfiasságának és nőiességének kérdéskörét járja körül, részben általában azon értelmezésekkel vitába szállva, amelyek a görög filozófiát alapvetően mizogünként fogják fel, részben azokkal, amelyek megkülönböztetik a (férfias) „elvek etikáját” és a (nőies) „gondoskodás etikáját”. E célból áttekinti a sókratési életmód, tanítások, illetve módszerek azon vonásait, amelyek férfiasságát (katonai hősiesség, bátorság, viszontagságtűrés), illetve nőiességét („sókratési evangélium”, bábáskodás, gondoskodás és szolgálat) tanúsítják, és amellet érvel, hogy Sókratés e férfias és nőies attitűdök harmonikus egységét valósítja meg, és így elkerüli a mindkét nem esetében ártalmas „túrannikus apa”, illetve „felfaló anya” archetípusát. Sókratés filozófiája se nem férfias, se nem nőies, de nem is gendersemleges, hanem androgün. Sókratés androgün filozófiája fejeződik ki etikájában is, melyben az általa képviselt legfőbb elv épp a gondoskodás, ezért esetében nem érvényes a fenti szembeállítás.

KULCSSZAVAK

Sókratés, férfiasság, nőiesség, feminizmus, elvi etika, gondoskodó etika, homoerotika, bábáskodás, androgün, mizogün

* Levelező szerző. E-mail: mse@philo.u-szeged.hu.

A nyugati filozófia mintegy 2500 éves történetének recepciójában – evidens társadalomtörténeti okokból – csupán a XX. században merült fel a nők vagy a nőiség (nőies gondolkodásmód, viselkedés, értékek) szerepének, jelentőségének elméleti vizsgálata. Erre vonatkozóan ma már tetemes irodalom áll rendelkezésre, amely természetesen kiterjed a kérdéskör ókori görög összefüggéseinek vizsgálatára is. E vonatkozásban széles körű konszenzusnak tekinthető a gondolat, hogy az a mizogün, „logo-fallikus” kulturális tradíció, mely az intellektuális és politikai elit köréből kiszorította a nőket, illetve a nőies gondolkodásmódot, a nőkre nézve sajátlagosnak tekinthető problémaköröket, épp a görög filozófiával kezdődött, illetve ott (is) világosan tetten érhető. A korai, illetve klasszikus kori filozófia történetéből két szerzőt emelnek ki, Parmenidést¹ és Platont,² akik valóban meghatározó módon hatottak akár az őket követő görög tradícióra, akár a későbbi nyugati filozófia történetére.

Noha nem kívánom tagadni, hogy a görög kultúrán belül valóban létezett egy bizonyos – Hésiodos vagy Aristotelés nevével fémjelezhető – egyértelműen mizogün görög tradíció, mely bizonyos filozófiákban is megjelenik, ezt a monolitikus értelmezést erősen félrevezetőnek tartom. Nemrég írtam két tanulmányt, amelyekben amellet érveltem, hogy Parmenidés nemhogy háttérbe szorította volna a nőiséget vagy a női princípiumot, hanem éppenséggel ismeretelméleti, sőt metafizikai szempontból is fontos szerepet tulajdonított neki.³ Ez önmagában arra utal, hogy a görögök a nőiség és a férfiaság szerepéről a filozófiában nem olyan fekete-fehéren gondolkodtak, mint azt Aristotelésnek a püthagoreus ellentétekről közölt, jól ismert táblázata sugallja.⁴

Úgy vélem azonban, hogy a Parmenidés (illetve még korábban Pythagoras) nevével fémjelezhető, a nőiséget messze nem negativitásként felfogó, hanem azt egyenesen pozitív módon inkorporeáló (de nem „kisajátító”⁵) filozófiafelfogás további gondolkodókra is kiterjeszthető, mégpedig kitüntetett módon Platónra (akire egyébként Parmenidés filozófiája meghatározó

¹ Lásd pl. A. Nye: Rethinking Male and Female: The Pre-Hellenic Philosophy of Mortal Opinion. *History of European Ideas* 9 (1988) 261–280; V. Plumwood: The Politics of Reason: Towards a Feminist Logic. *Australasian Journal of Philosophy* 71 (1993) 436–462; V. Songe-Møller: The Goddess and Diotima: Their Role in Parmenides’ Poem and Plato’s Symposium. In: *Methodological Reflections on Women’s Contribution and Influence in the History of Philosophy*. Ed.: S. Torgeirsdottir – R. E. Hagengruber. Cham (2020) 67–82.

² A Platónra vonatkozó, kapcsolódó irodalom tetemes mennyiségű. Kiindulópontként a következő mű ajánlható: N. Tuana: *Feminist Interpretations of Plato*. University Park, Pennsylvania (1994). Lásd még különösen A. Cavarero: *In Spite of Plato: A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*. Tr. S. Anderlini-D’Onofrio – A. O’Healy. New York (1995); V. Songe-Møller: *Philosophy Without Women: The Birth of Sexism in Western Thought*. Tr. P. Cripps. London – New York (2002); H. Canters – G. M. Jantzen: *Forever Fluid: A Reading of Luce Irigaray’s Elemental Passions*. Manchester – New York (2005); C. Fischer: *Gendered Readings of Change: A Feminist-Pragmatist Approach*. New York (2014).

³ Mogyoródi E.: Parmenidés és a nők. In: *Acta Antiqua et Archeologica. Supplementum XV*. Szerk. Székely Melinda (2020) 35–50; Mogyoródi E.: Light, Knowledge, Incorporeality and the Feminine in Parmenides. In: *Soul, Body and Gender in Late Antiquity: Essays on Embodiment and Disembodiment*. Eds. S. Panayotov (et al.). London – New York (megjelenés előtt).

⁴ A VI. században megjelenő püthagoreus filozófiai hagyomány egészen bizonyosan nagy szerepet tulajdonított a nőknek nem csupán a püthagoreus életmód proponálásában, hanem intellektuális vonatkozásban is; voltak női filozófusok is. Erről lásd pl. S. B. Pomeroy: *Pythagorean Women: Their History and Writings*. Baltimore (2013) xxi (további irodalommal), 17. Az ún. püthagoreus ellentéttáblázat igen kései, és attól az Aristoteléstől származik, akik egyértelműen nőgyűlölő volt. Pomeroy ennél fogva – megalapozott módon – kételkedik hitelességében. Vö. Pomeroy: *i. m.* (4. j.) 10.

⁵ Ez általános vád Platónnal szemben. Lásd például P. Du Bois: The Platonic Appropriation of Reproduction. In: *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*. Chicago (1988) 169–183.



módon hatott).⁶ Mivel úgy vélem, mielőtt Platón állítólagos nőgyűlöletéről disztingváltabb képet kívánnánk alkotni, érdemes először Sókratés filozófiáját, életét, módszereit megvizsgálnunk ebből a szempontból, a jelen tanulmány tárgya Sókratés, legalábbis amennyiben Sókratés filozófiája Platónétól egyáltalában elkülöníthető. Ez persze problematikus kérdés, de bizonyos értelemben megkerülhető, amennyiben a történeti Sókratés egyes, megkérdőjelezhetetlenül hiteles tanításaira, illetve életének, életmódjának hasonlóan hiteles tényeire szorítkozunk. Efféle tényekre támaszkodva vállalkozom az alábbiakban arra, hogy megvizsgáljam a nőiség szerepét Platón mesterének filozófiájában.

A sókratészi filozófia nőiségének kérdésköréhez (Platónétól jól elkülöníthető módon) szorosan kapcsolódik egy specifikusabb problémakör. A sókratészi filozófia ugyanis kétségtelenül elsősorban életmód, nem pedig valamiféle elméleti konstrukció vagy rendszer, és mint ilyen, etikai (illetve politikai) relevanciával bír; életmódot, de egyúttal bizonyos meggyőződéseket is involváló tevékenység. Ha pedig az, akkor elsősorban gyakorlati filozófiaként (azaz etikaként) értelmezendő, noha erős episztemológiai vonatkozásokkal is bír (mint az alábbiakból kiderül). Mármint, egy kortárs, feminista etikai irányzat vetett fel egy olyan koncepcionális különbségtételt, mely tárgyunk szempontjából releváns. A hagyományos nyugati etikai irányzatokat felülvizsgálva szembeállítják egymással „férfiasként” az „elvek” vagy a „jogok etikáját” (*ethic of principles, ethic of rights*) és „nőiesként” a „jellem etikáját” (*ethic of character*), azon belül is a „gondoskodás etikáját” (*ethic of care*).⁷ Míg az előbbi az olyan elveket, illetve univerzálisnak tekintett értékeket részesíti előnyben és alapoz rájuk etikát, mint az igazságosság és a jog, a szerződésen alapuló kötelezettség, a racionalitás és a szabadság, az utóbbi kritikailag tekint ezekre, és helyettük a női tapasztalat körébe tartozó értékekre fókuszál, mint amilyenek a személyes kapcsolatok és a mások iránt érzett felelősség, az intimitás, a figyelem és a gondoskodás.

A Sókratés által képviselt nézetek felől tekintve a fenti felosztás értelmében a „férfias etika” képviselőjeként volna besorolható, mégpedig legalább három szempont alapján. Először is, centrális erény, sőt, mindennél fontosabb számára az igazságosság, olyannyira, hogy saját életénél is többre tartja (Pl. *Ap.* 31e–33a). Másodsorban, az igazságosság kérdéskörét a szerződési kötelezettség kontextusában fogja fel, és ezt a kötelezettséget előbbre valónak tartja a személyes kapcsolatok által rárótt felelősségnél (Pl. *Cri.* 51c–52d). Végül, de nem utolsósorban, nézete értelmében, miszerint „az erény tudás” (vö. pl. *Ap.* 25d–26a, *Men.* 88c–d), az erkölcsi racionalizmus képviselője, így elvet minden olyasféle, irracionálisnak tekinthető erkölcsi motiváló tényezőt, mint a jellem vagy érzület (intuíció, érzelem stb.). Innen tekintve vajon nem eleve kudarcra ítélt vállalkozás-e Sókratés filozófiafelfogásában bármiféle női(es)séget keresni? Úgy gondolom, egyáltalán nem, sőt, ha e kérdést alaposabban megvizsgáljuk, épp az ellenkezője derül ki. Emellett arra is rámutathatunk, hogy esetében a fenti etikák szembeállítása nem tartható, s hogy gyakorlatával és felfogásával a filozófia művelésének egy olyan mintáját adja számunkra, mely ma is kívánatos lehet.

⁶ Akadnak azonban olyan feminista értelmezők is, akik vitába szállnak az említett monolitikus értelmezéssel, és kifinomultabb módon közelítik meg a nőiség szerepét a görög filozófiában. Lásd pl. W. Brown: „Supposing Truth Were a Woman...” Plato’s Subversion of Masculine Discourse. In: Tuana: *i.m.* (2. j.) 157–180 és A. Nye: Irigaray and Diotima at Plato’s Symposium. In: Tuana: *i.m.* (2. j.) 197–216.

⁷ Az irányzat klasszikus megfogalmazói: C. Gillian: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*. Cambridge, Mass. (1982) és N. Noddings: *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley (1984). Frissebb irodalomként ajánlható: M. Hamington – M. FitzGerald (szerk.): *Feminist Care Ethics Confronts Mainstream Philosophy*. Basel (2022).



SÓKRATÉS FÉRFIASSÁGA

A fennmaradt szilén- vagy szatírszerű ábrázolások, valamint bizonyos irodalmi források (és/vagy a populáris percepció) alapján tájékozódók Sókratést erősen kopaszodó, nagy hasú, düledt szemű, tömpe orrú, szakállas vénemberként vizualizálják, aki ragyogó szépségű (atletikus, kibontakozó férfiasságuk vonzerejének teljes tudatában lévő), intelligens és tehetséges fiatal emberek kegyeit hajkurászta – nyilván a nevetségességig fajuló módon hiábavalóan.⁸ A valóság ezzel szemben teljesen más volt. Az elpuhult bölcsész professzorok modern kori imágójával éles ellentétben Sókratés férfiasságát, (hogy ne mondjam) „macsóságát” számos történetileg hiteles tény támasztja alá. Athéni polgárként (akik tizennyolc éves korukban, a *dokimasia* során felesküdték a város törvényeinek betartására és védelmére), hoplitaként három nevezetes hadjáratban is részt vett. Az első ilyen alkalom a poteidaiai Athénnal szembeni felkelését leverni szándékozó hadjárat volt (Kr. e. 432–429). Sókratés ekkor harmincas éveinek vége felé járt, és szélesebb körű ismertséggel még nem bírt filozófusként vagy entellektüelként.⁹ Platón tanúsága szerint (mely beszámolt a híresen szép és tehetséges Alkibiadés szájába adja) Sókratés a poteidaiai hadjárat során többféleképpen bizonyította hősiességét: viszontagságokat tűrő képességét, bátorságát és önfeláldozó bajtársiasságát. Téli idején képes volt mezítláb, egy szál nyűtt köpönyegben sétálgatni a fagy elől sátraikba húzódó, magukat agyonbugyoláló zsoldos katonák szeme láttára, amitől azok nem kevésbé érezték magukat megszegyenítve (*Smp.* 220a-c). A végső hadi összecsapás során pedig (közelebről nem meghatározott körülmények között) megmentette a sebesült Alkibiadés életét, annak teljes fegyverzetével egyetemben; amiért is Alkibiadés a hadvezérekkel neki akarta adni a vitézi kitüntetést (amit azonban azok – rangjára való tekintettel – magának Alkibiadésnek adtak, tegyük hozzá, Sókratés helyeslése és bátorítása hatására is) (*Smp.* 220d-e). Öt évvel később Déliónnal (Kr. e. 424) bizonyította hősiességét, ahol visszavonuláskor a lováról leesett Xenophón életét mentette meg (D. L. 2, 22–23), vállain cipelve őt vissza a görög táborba (Str. 9, 2, 7), illetve bátorságával és magabiztosságával túltett az egyik hadvezéren, Lachésen is (*Smp.* 220e-221c; vö. Pl. *La.* 181b1-4). Utoljára nagy valószínűséggel az amphipolisi csatában (Kr. e. 422) vett részt, negyvenes évei vége felé (*Ap.* 28e). Ebben némely kutató azért kételkedik, mert az athéni férfiakat ebben a korban már csak végszükség esetén sorozták be, és ezt a viszonylag kis számú hoplita sereg, valamint távoli hadjárat esetében nem tartják valószínűnek.¹⁰ Sókratés fizikai kondíciója és katonai erényei fényében azonban minden további nélkül elképzelhető, hogy alkalmasnak találták egy ilyen hadjáratban való részvételre, bármennyire is katonaköteles kora vége felé járt már.

Férfiúi vitalitásáról emellett az a beszédes tény is tanúskodik, hogy az amphipolisi csata után még néhány év eltelt (ekkor 53-54 éves lehetett), mire elvette feleségül Xanthippét,¹¹ és sorjában három fiúgyermeket nemzett vele; köztük a legfiatalabb (Menexenos) Sókratés pere és kivégzése idején (tehát hetvenéves kora körül) még karon ülő baba, azaz egy-két éves volt (*Phd.* 60a2). (Nem beszélve arról, ha – mint bizonyos források alapján feltételezik – a halálát

⁸ Sókratés képzőművészeti ábrázolásaira vonatkozóan lásd pl. K. Lapatint: *Picturing Socrates*. In: *A Companion to Socrates*. Eds. S. Ahbel-Rappe – R. Kamtekar. Oxford (2006) 110–155.

⁹ D. Nails – S. S. Monson: *Socrates*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition). Ed. E. N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/Socrates/>.

¹⁰ *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Ed. with notes by J. Burnet. Oxford (1924) 200.

¹¹ Tehát kb. Kr. e. 416-ban (A *lakoma* drámai időpontja körül). Vö. Nails: *i. m.* (9. j.).



megelőző néhány évben egyszerre két felesége – pontosabban egy felesége és egy törvényes ágyasa – is volt.¹²) Végül figyelemre méltó az a szintén *A lakomában*, Alkibiadés által említett tény, hogy Sókratés mennyivel jobban bírta az italt, mint bárki más; pontosabban ha inni kellett, ivott, ha enni kellett, evett, de ha koplalni kellett, azt is könnyedén elviselte (*Smp.* 119e–220a). Vagyis nem volt se hedonista, se aszketikus, hanem mondhatni (sztoikusán) viszontagságtűrő (*karterein*: *Smp.* 220a1) vagy „kemény fából faragott”.

Sókratés bátorságáról, erről a görögség szemében – már csak etimológiájánál fogva is¹³ – *par excellence* férfias erényről persze filozófus körökben leginkább a platóni *Védőbeszéd* ábrázolása tanúskodik, ahol többszörösen kinyilvánítja, hogy nem fél attól, amitől az ember a leginkább tart, azaz a haláltól. Sem annyira, hogy (az elterjedt athéni bírósági gyakorlatnak megfelelően) gyáván esengjen és könyörögiön az életéért (*Ap.* 34b–35b, 37d–39b); sem annyira, hogy az igazságossághoz és törvényességhez való ragaszkodásából bárkivel szemben – akár a halált kockáztatva – valaha is engedne (*Ap.* 32a–e); sem annyira, hogy a halálbüntetés helyett a száműzetését javasolja (*Ap.* 37c–e); s végül, ami a legfontosabb, végképp nem annyira, hogy istentől rendelt tevékenységét, a polgártársain végzett filozófiai „vizsgálódást” (*elenchos*) feladja, csak hogy az életét mentse (*Ap.* 28b–30). Hasonlóképp rendíthetetlenül bátor Sókratés börtönbeli viselkedése, hiszen, noha nyilvánvalóan igazságtalan ítéletet hoztak felette és minden további nélkül megtehetné, mégsem szökik meg a kivégzés elől, hanem teljes lelki nyugalommal kivárja és önkezeléssel végre is hajtja magán a halálos ítéletet – amint azt a korabeli törvények előírták (*Phd.*).

A történeti Sókratés tehát minden kétséget kizáróan férfias jellem, bátor, a viszontagságtól meg nem riadó katona, önfeláldozó bajtárs, méltóságához és elveihez ragaszkodó ember volt, és messze állt tőle, hogy csupán (egyébként szintén kiemelkedő) intellektusával nyugtázza le kortársait vagy az ifjakat, mint valami elpuhult és élvhajász, modern bölcsész professzor. Ha az összetett történeti kontextus minden részletére nem figyelünk, szinte egy Achilleushoz mérhető, mitikus magasságokba emelkedett *héro*st láthatunk magunk előtt. Hogy azonban ez a „szuperhős stílus” nem mindenkinek jött be, arra számos tényező utal, melyek a tárgyaláson tanúsított, illetve börtönbeli viselkedésével kapcsolatosak.

Hiszen Sókratés, a mesteri érvelő súlyos kudarcot vallott a tárgyaláson, mivel nem volt képes meggyőzni a bírakat az ártatlanságáról, így halálra ítélték. Ráadásul könnyedén megszökhett volna a börtönből – amire éppenséggel egyik legodaadóbb híve, Kritón próbálta rábeszélni –, de ezt kategorikusan visszautasította (*Cri.*). Minderre vonatkozóan már kortársaiban is felmerült egy kellemetlen kérdés: heroizmus ez valójában, vagy inkább örültség (esetleg önelégültség, provokáció, netán mártíromkodás)?

A kérdés kapcsán érdemes kiemelni, hogy egyes kortársak (mégpedig nemcsak ellenfelei, hanem barátai is) Sókratés viselkedésének éppenséggel a *férfiasságát* vonták kétségbe. Fontos tudnunk, hogy a görögök szemében a férfiassághoz nem csupán a bátor tettekre szolgált, hanem

¹² A másik említett asszony Myrto. A forrásaink rá vonatkozóan késeiek, meglehetősen zavarosak és ellentmondóak. Főként annak alapján, hogy Myrto Sókratés feleségeként vagy ágyasaként egyetlen kortárs forrás sem említi (Aristophanés, Xenophón, Platón), ezt a hagyományt a kutatók többsége elveti. Ha mégis elfogadható, akkor annak feltételezésével, hogy a peloponnésosi háborút követő férfihiány miatt a bigámiát egy ideig megengedték az athéni törvények. Vö. D. Nails: *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis – Cambridge (2002) 209–210 (s.v. Myrto), 299–300 (s.v. Xanthippe).

¹³ Az *andreia* ('bátorság') az *anér* ('férfi') főnévvel áll etimológiai összefüggésben. Vö. R. Beekes: *Etymological Dictionary of Greek*. Vol. I. Leiden (2010) 103.



az okosság (*phronésis*) is szorosan hozzátartozott.¹⁴ A kortársaival folytatott párbeszéddek és feltehető kiváló debattőr képességei alapján Sókratés ebben is kiemelkedő volt. Ámde pere és elítélése erre sötét árnyékot vetett. Hiszen hogy is lehetne valakit okosnak tekinteni, aki, noha a napnál világosabban ártatlan volt abban, amivel megvádolták, mégis képtelen volt meggyőzni erről az esküdtbírákat?¹⁵ S úgy általában, hogyan is volna okos, aki nem képes bármely helyzetben megvédeni magát és szeretteit?¹⁶ Ha az a sok filozofálás csak olyasféle gyerekes idealizmusra tanította meg Sókratést, hogy „ha megdobnak kővel, ne dobd vissza” (vö. Pl. *Grg.* 483a-c, 485e-486d), sőt olyasmire, hogy ha véletlenül megdobtál valakit, jól büntesd meg magad érte (vö. *Grg.* 480a-d), nem pedig az élet velejére, mely nem más, mint a harc és az erősebb jogának érvényesítése, akkor bizony fabatkát sem látszik érni. Ezt kellett megtanulnia Sókratésnek, a „gyerekeskedő” (filozofálgató, moralizálgató), idealista hősnek, hiszen tessék, kivégezték, mint egy kutyát. Ennyit ér a „moralizálás”, ennyit a filozófia!¹⁷

Szóval hős-e Sókratés egyáltalán, férfias-e, okos-e, bölcs-e görög értelemben? Vagy csak úgy tesz, és valami „nőies” maszlagot ad el nekünk követendő példaként (életideálként, filozófiaként), mely csak pusztulásba vihet?

SÓKRATÉS NŐIESSÉGE

Valóban, ha jól meggondoljuk, Sókratés (pontosabban a sókratési filozófiafelfogás) nőies oldala számos ponton detektálható. Először is ott van tehát a „sókratési evangéliumnak” nevezett tanítás és a belőle fakadó életstratégia vagy viselkedési, cselekvési minta, melyet többek között a *Gorgias*ban fejteget. E szerint az igazságtalanság (erkölcstelenség) elkövetése a legnagyobb rossz (ezért jobb az elszenvedése, mint az elkövetése) (*Grg.* 469b-c, 472e, 474b, 475e, 478d-e479c-d). Ez a hagyományos, heroikus kori görög imperatívusznak, a „tégy jót barátáiddal, rosszat ellenségeiddel”, avagy a *talio*-elvnek a tagadása. Köztudott, hogy a heroikus-arisztokratikus, „kompetitív” vagy „önző” erény-felfogással szemben (mely a katonai jellegű kiválóságokat részesítette előnyben, mint a fizikai erő vagy a bátorság) Sókratés képviselte először a leghatározottabban a „kooperatív” erényeket (az igazságosságot, a mértékletességet és a jámborságot vagy istenességet). Nem valamiféle ösztönös, tudatlan bátorság magyarázza Sókratés viselkedését a bíróságon és szökés-megtagadását a börtönben, hanem az, hogy tudatosan és mindhalálig ragaszkodik az említett „evangéliumhoz”. Igazságtalanságot követne el, ha érzelmi manipulációval akarna felmentést nyerni, nem pedig a tényekre hivatkozva, a bírák eszére apellálva (*Ap.* 18a, 35b-d); igazságtalanságot akadályoz meg az élete kockáztatásával, amikor ellene szavaz a népgyűlés egy törvénytelen határozatának Arginusai után, vagy amikor megtagadja a harminc zsarnok egy erkölcstelen parancsát (*Ap.* 31e-33a); igazságtal-

¹⁴ Férfi ideáljuk tehát nem az „izomagyú macsó”. Lásd Péleus Achilleusnak adott tanácsát: „szónak szónoka légy, és végbevívója a tettnek” (Hom. *Il.* IX. 442–443, Devecseri Gábor fordítása). A *Gorgias*ban Kalliklés is ezt a férfiideált dicsőíti: *Grg.* 491b, d.

¹⁵ Ez a háttérben felsejlő kérdés motiválhatta Xenophónt saját *Védőbeszéde* megírásában. Lásd: Mogyoródi E.: A Sókratés-kérdés. Xenophón és a történeti Sókratés. *AntTan.* 62 (2018) 15–16, 22.

¹⁶ Ezek Kritón, a szökés mellett felhozott érveinek implikációi a börtönben (habár explicit módon csak az igazságosságra hivatkozik) (vö. *Cri.* 47a).

¹⁷ Kalliklés bírálata (*Grg.* 483b, 484c-d, 485c-486d). Igazságosság-fogalma férfiatlanságáról lásd Thrasymachos, Glaukón és Adeimantos ellenvetéseit az *Államban* (Pl. *R.* 338a-367b).



lan volna, ha bármilyen büntetésre ítélné önnönmagát, miközben ártatlan (*Ap.* 37a-b, 38b); és igazságtalankodásra igazságtalankodással felelne, ha elszökne a börtönből (*Cri.* 51b-54d). Ez az elvi ragaszkodás az „evangéliumhoz” sokakat lenyűgözött az évszázadok során, mások azonban értetlenül álltak előtte, beleértve egyes, elkötelezett híveit is (mint Xenophón vagy Kritón). Ugyanis a hagyományos, heroikus-arisztokratikus értékek felől tekintve Sókratés viselkedése valamiféle gyávaságnak, behódolásnak, tehetetlenségnek, impotens passzivitásnak, azaz nőies jellegűnek tűnt. Mi az, hogy egy magát valamire tartó férfinak bármit is el kellene tőrníe, vagy megtorlás nélkül *elszenvednie* bárki mástól? Ez a szabad, athéni férfi polgár ideáljának gyökeres ellentéte, „szolga-moralitás”. A „macsó” Kalliklés kereken ki is mondja:

„Egy férfihoz nem is illik a más jogtalan cselekedeteit eltűrni, ez csak rabszolgának való, akinek jobb meghalni, mint élni, mert ha igazságtalanul megtámadják s lábbal tiporják, nem tud segíteni sem magán, sem másan, aki a szívéhez közel áll.” (*Grg.* 483b)¹⁸

Kalliklés ellenvetése azon az implicit, valójában egyáltalán nem erkölcsstelen („önző”) felfogáson alapul, hogy egy férfi legfőbb kötelessége vagy feladata a *védelem*, szerettei, illetve a *polis* közösségének megvédése. Hiszen ezt természetszerűleg nem teheti meg másképp, mint hogy önmagát is védelmezi.¹⁹ S ha már az igazságosságnál tartunk, vajon igazságos a részéről, hogy csak magára gondol, és sorsára hagyja asszonyát és gyermekeit? – amint Kritón érvel (*Cri.* 45c-d). Miért volna kevésbé erkölcsös, ha megszökne és családjával együtt száműzetésbe vonulna, továbbra is gondoskodva róluk, amikor az ítélet nyilvánvalóan igazságtalan volt vele szemben? Kinek ártana ezzel? A kanti kategorikus imperatívuszna? A fene ott egye, mikor a családjáról vagy a barátairól van szó (*Cri.* 45e-46a)! Nem ez a felfogás illik egy védelmező szerepének megfelelő, felelősségteljes férfihoz?

Ám a férfiatlan, sőt, kifejezetten nőies vonások palettája ezzel korántsem teljes: nem csupán az igazságosságra vonatkozó tanítása, hanem filozófiájának módszere is erősen asszociálható a nőiséggel. Ennek legnyilvánvalóbb jelzése Sókratés híres „bábáskodó” módszere, a *maieutika*. Ez a hagyományos férfiszerep felől tekintve talán még kevésbé elfogadható. A bábáság hagyományosan kizárólag női tevékenység volt, teljesen elképzelhetetlen, hogy férfi űzte volna.²⁰ Sókratés a *Theaitétos*ban azt állítja, ő édesanyja, Phanareté („aki napvilágra hozza az erényt”²¹, vagy „aki tündöklék erényével”) mesterségének gyakorlója: bábáskodik (*Tht.* 149a-b). Persze nem szó szerint, hanem átvitt értelemben: segítkezik ifjú titánok szellemi

¹⁸ A *Gorgiaszt* Horváth Judit fordításában idézem.

¹⁹ Mellesleg saját bevallása szerint Sókratés maga is azért mondott le a politikai szerepvállalásról, mert látta, hogy az igazságossághoz ragaszkodva folytonos életveszélybe sodorja önmagát, és ezzel azt veszélyeztetete, hogy nem használható volna se az athéniaknak, se önmagának: *Ap.* 31c-32a. Ugyanakkor világos, hogy amennyiben a halál és az igazságtalankodás között kell választania, Sókratés gondolkodás nélkül az előbbi választja, ahogyan választotta is Arginusainál, a harminc zsarnok parancsával kapcsolatban, a tárgyaláson, amikor nem volt hajlandó alternatív büntetést kérni a saját fejére, és a börtönben, amikor megtagadta a szökést.

²⁰ A „szülő férfi” mitológemája jól ismert a görögök számára (gondoljunk csak Zeusra, aki hím parthenogenezissel hozza világra Athénét), ám a „bába” férfi imágója Sókratésig ismeretlen (Euripidés *Ión* című drámája [452–457] már Sókratés-hatást tükrözhet).

²¹ D. B. Futter: *Spiritual Pregnancy in Plato's Theaetetus* (On Socrates' Midwife Metaphor). *Apeiron* 51/4 (2018) 507 etimológiája. De a *phain-* tö utalhat arra is, hogy a név viselője „világlík” (ti. az erénytől: *areté*).



gyermekeinek megszületésénél (*Tht.* 150b-c).²² Hangsúlyozni kell, hogy nem az ilyen babák fogadásában vagy fogantatásában (ami férfias aktivitást implikál), hanem (már) várandósoknak és vajúdóknak, azok fájdalmi közepette, a *szülésnél* – mintegy „terhes férfiaknak” (*Tht.* 150c-151a, 160e-161a).

Azt kell látnunk, hogy ez a tevékenység gondozó vagy gondoskodó, szolgáló jellegű – azaz alapvetően (legalábbis a hagyományos szerepkörök szerint) női(es). Mármost, a *maiéutikát* (az *elenchos* részeként) Sókratés a dialektikus párbeszéd alapvető feladatának tekinti, azaz filozófiai tevékenysége lényegének. Tehát ebben egy női (ráadásul kvázi saját anyjától örökölt) szerepnek tulajdonít hangsúlyos jelentőséget, annak analógiájára fogja fel.

A szolgálat (amit a görög nyelv, a magyarhoz hasonlóan, a szolgálattal hoz összefüggésbe), illetve a vele rokonítható gondoskodás egyéb összefüggésekben is megjelenik. Sókratés egész tevékenységét több síkon is szolgálatként jelöli meg. Egyrészt ezt a bizonyos „vizsgálódó életet”, az athéniakat buzdítató, ébresztgető bögöly szerepet, mely éppenséggel bajba sodorta, a legnagyobb jótéteménynek, polgártársai „jőszolgálatának” (*euergesia*) nevezi (*Ap.* 36c-d; *euergesia* 36c3-4). Már csak annál fogva is önfeláldozó és aláztos szolgálat ez, hogy a saját dolgaival való törődést háttérbe szorítva végzi.²³ Másfelől ugyanezt a tevékenységet egyszersmind „az isten szolgálataként” (*latreia*, *hypéresia*) is tekinti, mivel – a neki adott híres delphoi jóslat értelmezésének keretében – arra jut, hogy ezt a tevékenységet egyenesen a delphoi isten, Apollón rendelte el számára.²⁴ Ezt olyannyira komolyan veszi, hogy a katonai szolgálat mintájára fogja fel, és amikor erről beszél, a katonaság parancsuralmi szókészletével él.²⁵ Bármennyire férfiasnak tűnik is innen tekintve a „szolgálat”, az alávetettség és engedelmesség szempontjából épp annyira nőies, mint a gondoskodás: Sókratés végső soron mind az isten, mind polgártársai vonatkozásában szubmisszív – hiszen éppen azzal *engedelmeskedik* az isten parancsának, hogy polgártársairól *gondoskodik* és őket *szolgálja*. Ez, teszem azt, egy Kalliklés szemében elfogadhatatlanul férfiatlan szerep.

Végül, de nem utolsósorban a nőiesség kapcsán felvethető Sókratés furcsa helyzete a görög *paiderastia* („fiú szerelem”) kontextusában.²⁶ Mint ismeretes, a görög *paiderastia* szereple-

²² Vitatott, hogy a „bábáskodás” toposza a történeti Sókratéshez köthető-e, vagy platóni invenció. Erről részletesebben lásd D. D. Leitaó: *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*. Cambridge (2021) 102–105, 128–131. Itt, érvek nélkül, csupán annyit tudok megjegyezni, hogy ha a metafora netán mégsem sókratészi, platóni alkalmazása Sókratés tevékenységére mindenképpen hűen tükrözi annak lényeges vonásait. A jelen tanulmányban nem térek ki a „férfi terhesség” illetve szülés bábáskodáshoz *nem* kapcsolt toposzára Platónnál (vö. *Pl. Phdr.* 256b, *Smp.* 206b-212a, *R.* 490b), mert ez a kérdés fajsúlyosságánál fogva külön tanulmányt igényel.

²³ „És emiatt a foglalatosság miatt nem jutott időm sem a város hivatali ügyeivel, sem a magam dolgaival említésre méltó módon törődni, hanem ezerszeres szegénységben élek az isten szolgálata (*latreia*) miatt” (*Ap.* 23b-c). (Saját fordításom In: Platón: *Euthüphrón, Sókratész védőbeszéde, Kritón*. Budapest, 2005. A *Védőbeszédet* a továbbiakban is ebből a kiadásból idézem.) A *latreia* a *duleia* [rabszolgaság] szinonimája.

²⁴ „Mert tudjátok meg, ezt parancsolja (*keleuei*) az isten, én pedig úgy hiszem, nem is történt soha nagyobb jótétemény veletek ebben a városban, mint ez az én istennek tett szolgálatom (*hypéresia*)” (*Ap.* 30a). A *hypéresia* szintén 'szolgálatot' jelent, részben férfias tevékenységek – matrózkodás, hopliták segítése –, részben vallásiai ('istennek tett szolgálat') összefüggésében.

²⁵ *Ap.* 28d6-7: „aminek egyszer az ember odaszenteli magát (*taxé*), mert meggyőződése szerint az a leghelyesebb, vagy mert parancsnoka odarendelte (*hyp' archontos tachthé*) ...”; 33c5: „Számomra azonban, mondom, ezt a foglalatosságot az isten rendelte (*prostetaktai*) ...”. Lásd még *Ap.* 29a-b, 37e-38a.

²⁶ Minderről bővebben lásd Mogyoródi E.: A görög homoerotika mint *paideia*. Morálpszichológiai és politikafilozófiai tanulások korunk számára. In: *Széljegyzetek Pszeudo-Kierkegaardhoz. Tanulmányok Gyenge Zoltán 60. születésnapjára*. Szerk. Lamár E. Budapest (2022) 101–124.



osztása a következő. Adott a „szerető” (*erastés*), egy felnőtt, társadalmilag elismert férfi, és adott egy „szeretett” (*erómenos*), egy tizenkét-tizennyolc év közötti serdülő fiú vagy fiatalember, még katonakötelezettsége előtt. A szerető udvarolni kezd a fiúnak (ajándékokat vesz neki, körülötte legyeskedik a *gymnasion*ban, viszi magával a felnőtt férfi társadalom bizonyos kommunális eseményeire), mintegy érte rajongó „pártfogóként”. A pár erősen erotikus jellegű viszonya (melynek szigorú keretek között szabályozott, szexuális jellegű rituáléja is megengedett) néhány évig tart, de csak míg az ifjú szakálla teljesen ki nem nő, azaz férfivá nem érik – nagyjából katonaköteles korára véget ér.

Amit kevesen tudnak, az, hogy a viszonyt erős társadalmi elvárások határozták meg, beleértve a két fél közötti intim cselekményeket is. A szerető részéről olyan jellemvonásokat, illetve viselkedést követelt meg, amelyek az ifjú tiszteletét, háláját, csodálatát váltották ki, egyfajta példaképként szolgálva számára. Ebbe tehát természetsszerűleg az is beletartozott, hogy viszont, a szeretőnek is tisztelettel és megbecsüléssel kellett közelednie az ifjúhoz, szó sem lehetett róla, hogy pusztá szexuális tárgyként tekintsen rá. A fiúval szembeni elvárások talán még szigorúbbak voltak: a kapcsolatban szerény és visszahúzódó, magát kéréző, passzív szerepet kellett vállalnia, nem motiválhatta sem a szexuális vágy, sem a haszonlesés. Részben az intimitás scenográfiájából (melyet főként vázaképek dokumentálnak), részben irodalmi forrásainkból az derül ki, hogy nevelési szempontból itt a legfőbb cél az önfegyelem, önuralom (*sóphrosyné*) megtanulása volt az ifjú részéről.²⁷

Platón, Xenophón és mások tudósítása szerint Sókratés jó néhány tehetséges és vonzó ifjúval állt efféle viszonyban, akik közül azonban messze kora egyik legszebb és legtehetségesebb ifjú titánja, Alkibiadés a legismertebb.²⁸ Platón feledhetetlen ábrázolásában Alkibiadés *A lakomában* az *eróst* dicsőítő beszédek elhangzása után, késő este ront rá a társaságra és részegen, magából kikelve részben magasztalja, részben gyalázza Sókratést (*Smp.* 212d-222c). A magasztalás magyarázata, hogy fülig szerelmes Sókratésbe, a gyalázkodás pedig – a dolog emocionális velejét nézve – az, hogy több alkalommal is mindhiába próbálta elcsábítani őt, Sókratés közömbös maradt iránta (mármint nem bújt ágyba vele), és ezzel megalázta. Ez a szerepcsere a *paiderastia* hagyományos szerepleosztása felől tekintve Sókratés nőiességét sugallja, hiszen e szerint a fiatalabb szeretett (*erómenos*) a passzív (nőies), az idősebb szerető (*erómenos*) az aktív (férfias) fél.²⁹ Vagyis az idősebb „üldözi”, „ostromolja” szerelmével a fiatalabbat, a passzív (nőies) szereplőt, nem pedig fordítva. Tehát az elvárások szerint a fiatalabbnak (Alkibiadésnek) kellene húzódoznia, érdektelenséget mutatnia, nem pedig üldöznie, ostromolnia az idősebbet (Sókratést). Azt gondolhatnánk tehát, hogy Alkibiadés valami nőiest látott Sókratésben, és ímént áttekintett vonásai alapján ez nem is tűnik elképzelhetetlennek.

A *paiderastia* klasszikus kori kontextusa azonban világossá teszi, hogy a helyzet épp fordítva áll. A szerepcsere valójában Alkibiadés nőiességét jelzi, nem Sókratését.³⁰ Ha ugyanis a

²⁷ Vö. Mogyoródi: *i. m.* (26. j.) 111–117.

²⁸ Nemcsak Platón, hanem Xenophón tanúsága szerint is. Vö. *X. Smp.* II.10; *Mem.* 3.7, 1.2.29, 4.2.1.

²⁹ Alkibiadés maga is tudatában van ennek, és rámutat a szerepcserére (a maga és mások esetében is): „elámitotta őket, mintha ő volna szerelmes, pedig sokkal inkább tölti be a szeretett ifjú szerepét, mint a szerelmését” (*Pl. Smp.* 222b). A *lakomát* Horváth Judit fordításában idézem.

³⁰ Ennek meg is volt a maga terminológiája: *katapygón* (‘fajtalankodó, bujálkodó’), *kinaidos* (‘férfi prostituált’). Lásd T. L. Cooksey: *Plato’s Symposium: A Reader’s Guide*. London – New York (2010) 112. Megjegyzendő, hogy Alkibiadés tudatosan dönt úgy, hogy üldözőbe veszi Sókratést, vagyis felvállalja az aktív szerepet (*Smp.* 217a-d).



fiú (a szeretett) nem mutatta a tőle elvárt húzódozó, magát kérető, szemérmes magatartást, hanem aktív érdeklődést, túlzott készségességet mutatott, netán átváltott az idősebb „üldözésébe”, azt a görögök – számunkra paradox módon – a nőiesség jelzésének tartották. Ugyanis, ahogy említettem, az egész rituálé célja a fiú önfegyelemre, önuralomra, mértékletességre tanítása volt, épp hogy nem (szexuális) vágyainak szabadjára engedésére, kiélésére. A görögök azt tekintették „nőiesnek” (nemtől függetlenül), aki *nem képes uralkodni a vágyain*, ezért például a nőcsábász férfiakat is ide sorolták.³¹ Azt az ifjút pedig, aki – alárendelt, passzív szerepe dacára – aktívan vett részt a *paiderastia* szcenáriójában, ugyanígy promiszkuózusnak, léhának, puhánynak, prostituáltként tartották.³² Ha valaki, akkor itt Alkibiadés a nőies, Sókratés pedig a szigorú önfegyelemről tanúskodó, férfias jellem. Mint ahogyan maga Alkibiadés el is árulja: Sókratésben a férfiasságát csodálja, épp ezt tartja vonzónak benne.³³

Hogyan is állunk akkor Sókratés férfiasságával vagy nőiességével? És mi köze ennek a kérdésnek filozófiafelfogásához? Hogy ezt megvilágíthassuk, vissza kell térnünk a gondoskodás tematikájára.

A SÓKRATÉSI ANIMUS ÉS ANIMA HARMÓNIAJA – SÓKRATÉS ANDROGÜN FILOZÓFIÁJA

Érdeemes észrevennünk, hogy amiként létezik jó és rossz férfiasság („tűrannikus apa”) és nőiesség („felfaló anya”), úgy létezik jó és rossz értelemben vett gondoskodás is. Amikor a *Gorgias*ban Sókratés és Pólos megpróbálják definiálni a retorika mesterségét (*techné*) úgy, hogy meghatározzák a helyét egyéb, hasonló mesterségek között (462b–466a), Sókratés az azzal a provokatív kijelentéssel áll elő, hogy az valójában nem is mesterség (azaz nem valódi tudás), csupán valamiféle (ösztönös) „készség” (*empeiria*, 462c3), „az emberekkel való ügyes bánásmód” (463a8), és lényege szerint nem más, mint „hízeltés” (*kolakeia*, 463b1). Némi képp enigmatikusan azt is hozzát teszi, hogy „a szónoklás a politikai mesterség egyik részének árnyképe” (463d2). Olyasféle tevékenység, mint a gasztronómia, a kozmetika és a szofisztika, amelyek mindannyian a „hízeltetés” alfajai. Ezt a *Gorgias*ra és *Pólos*ra (a tanítványára) nézve (közvetve) nem kevésbé becsmérlő megállapítást azután egy bonyolult szakmafelosztás keretében adekvát módon meg is magyarázza az elképedt Pólosnak. A gondozó vagy ápoló (terapeutikus)³⁴ mesterségeknek két alapvető fajtája van: a lélekre és a testre irányuló; az előbbi a politika, az utóbbinak nincs egységes neve; ezek ketten azonban további alfajokra

³¹ Mogyoródi: *i. m.* (26. j.) 111 (utalással Foucault-ra és Doverre).

³² Cooksey: *i. m.* (30. j.) 112. A teljes alávetettséget Alkibiadés maga is bevallja, amikor utal rá, hogy Sókratéshez való viszonyában „szolgaságba esett” (*Smp.* 215e, 219e).

³³ „Mit gondoltok, milyen lelkiállapotban voltam ezután? Úgy éreztem, megvetett engem, de ugyanakkor csodáltam természetét, mértékletességét (*sóphrosyné*) és férfiasságát, mert olyan férfira akadtam, hogy soha nem is sejtettem, hogy ilyen okosságra és önuralomra találhat az ember” (*Smp.* 219d). A férfiasságot itt az önfegyelem mellett az okosság is jelzi, amint arra fent rámutattam. Vagyis a kettő összekapcsolódván kontrasztban áll Kalliklész elpuhultságával (*Grg.* 491e–492c) és gyávaságával is (*Grg.* 512d–513b). Erre vonatkozóan lásd Mogyoródi E.: *Philia és philosophia*. A barátság szerepe Platón filozófiafelfogásában. In: *Lábjegyzetek Platónhoz 4.: A barátság*. Szerk. Laczkó S. – Dékány A. Szeged (2005) 25.

³⁴ Ez a felsorolt mesterségek mindegyikére jellemző funkció a közvetlen szöveggörnyezetben csak egy első-lásból derül ki, ahol Sókratés a test „ápolásának” (*therapeia* 464b6) két fajtájára, a tornára és az orvoslásra utal (de vö. 513d3).



oszlanak, aszerint, hogy szabályzó szerepük van, vagy korrigáló: ahogy a politika mesterségének két része a törvényhozás és az igazságszolgáltatás, úgy a testtel foglalkozó mesterségek két része a torna és az orvoslás; a törvényhozásnak a lélek számára van szabályzó funkciója, a tornának a test számára; az igazságszolgáltatásnak a lélek terén van korrigáló funkciója, az orvoslásnak a testén. Mármost, ezek mindegyikének létezik egy-egy utánczó vagy – modern terminológiával élve – *fake* változata, amelyek ezek „ruhájába bújva” végzik tevékenységüket, ugyanis a valódi jó helyett a pillanatnyi jóval, a gyönyörrel vagy kellemessel operálnak és tévesztik meg ezáltal a tudatlanokat (464c-465a). A torna ilyen megfelelője a kozmetika, az orvoslásé a gasztronómia, a törvényhozásé a szofisztika, az igazságszolgáltatásé a retorika (465b-466a):

Ápoló (terapeutikus) mesterségek			
lélekre irányuló		testre irányuló	
POLITIKA		(nincs neve)	
szabályzó	korrigáló	szabályzó	korrigáló
TÖRVÉNYHOZÁS	IGAZSÁG-SZOLGÁLTATÁS	TORNA	ORVOSLÁS
Készségek (a mesterségek „árnyképei”)			
SZOFISZTIKA	RETORIKA	KOZMETIKA	GASZTRONÓMIA

Ezek mindegyike azért nevezhető „hízélgésnek” (vagy „kedveskedésnek”, 501c, „gyönyörszerzésnek”, 502a), mert nem az emberek valódi javát szolgálja, hanem annak csupán a látszatát, valójában egytől egyig „közönséges népámítás” (*aischra démegoria*, 503a): „populizmus” – hogy ismét modern terminológiával éljünk. Továbbá az is közös bennük, hogy művelőik semmiféle tudással nem rendelkeznek tárgyuk (a test, illetve a lélek) javára vonatkozóan, elmentében valódi megfelelőikkel (465a). Úgyhogy a retorika nem mesterség vagy szaktudás (*techné*), hanem egyfajta készség (*empeiria*), és nem a valódi jót szolgálja, hanem csak a pillanatnyi jólétet: a „hízélgés” egy fajtája, „a politikai mesterség egy részének” (a korrigáló jellegű igazságszolgáltatásnak) „árnyképe” (463d2). Ezért aztán – Gorgias és Pólos meggyőződésével szemben – valójában a világon semmi haszna, kivéve, ha azt célozza meg, hogy az eltévelyedett, törvényszegő lelkeket (az igazságszolgáltatás mintájára) jó útra próbálja terelni azáltal, hogy ha valaki (legyen szó magunkról vagy másokról) igazságtalanságot követett el, azt bevádolja, és a büntetés kieszközlésével megszabadítja az elkövetőt a rossztól (480a-d). Hasonlóképp jár el, mint az orvosok, akik betegség esetén diétát rendelnek el a betegnek, és nem engedik meg, hogy olyasféle nyalánkságokkal tömje magát, mint amilyenekkel a gasztronómia csábítja.

Mármost, mindebből felvetett kérdésünkre vonatkozóan az derül ki, hogy különbséget kell tennünk a valódi és az álgondoskodást nyújtó tevékenységek között, a *terapeutikus* gondozás és a „hízélgés” (vagyis a kényeztetés) között. Egyfelől annak alapján, hogy az előbbihez szakértelem szükséges, az utóbbihoz nem, másfelől, hogy az előbbi az érintettek valódi javát szolgálja, az utóbbi nem. Sókratés az előbbi értelemben szolgálja polgártársait (vagy tesz



szolgálatot nekik), nem azok szolgájaként, kiszolgálójaként (*diakoniké*, 517d2), hanem a lélek olyan orvosaként, aki páciensei valódi javát tartja szem előtt (vö. 521a, d-e) – ezért olykor kénytelen fájdalomt is okozni, ugyanis csupán így érheti el gyógyulásukat.³⁵

Nos, férfias tevékenység ez, vagy nőies? Mielőtt erre válaszolnánk, érdemes rámutatni, hogy Sókratés szerint legalábbis nem férfiatlan. A harcias, „macsó” Kalliklésszel folytatott beszélgetésének vége felé ugyanis visszatér a négyféle valódi, illetve álmeesterség témájához. Mivel beszélgetésük kezdetén Kalliklés azt hánytja a szemére, hogy férfiatlanul, szabad emberhez méltatlanul viselkedik, amikor filozofálva él, és olyasféle gyerekes butaságokat tanít, mint az említett evangélium, arra mutat rá, hogy épp ellenkező a helyzet: épp azok az állítólagos mesterségek szolgálaiak (férfiatlanok), kiszolgálóak, amelyek kizárólag „a vágyak kielégítésén fáradoznak”, és fogalmuk sincs róla, „mi a szép és mi a jó” (*Grg.* 518c), miként azoknak a politikusoknak sincs – mint Themistoklés, Kimón vagy Periklés –, akik „mindent feltálatlak az athéniaknak, amit csak ezek kívántak, s torkig jóllakatták őket”, és akikről azt mondják, „nagygyá tették a várost” (518e). Azonban akik ezt állítják, nem veszik észre, „hogyan ez a növekedés csak puffadás, mert e régebbi politikusok a józan mértékkel és az igazságossággal mit sem törődve csak kikötőkkel, hajógyárakkal, falakkal, vámokkal és más ilyen haszontalanságokkal töltötték meg a várost” (518e-519a), de azzal, hogy erkölcsileg jobbá tegyék a polgárokat, mit se törődtek. (És még nekik áll feljebb, ha recesszió idején a nép kipenderíti őket a hivatalukból: 519b-d.)

A szofisztika és a szónoklás szolgálai szerepének (*diakónia*) feminin asszociációit nem nehéz észrevenni ebben a jellemzésben. (Amivel persze Sókratés komoly fricskát nyom a büszke, arisztokratamorált képviselő Kalliklés orrára, aki csodálja az említett politikusokat, és maga is hasonló kíván lenni hozzájuk: „szolgálj ki őket!” – mondja Sókratésnek [521a].) Ez azonban nem jelenti, hogy a valódi, terapeutikus gondoskodást Sókratés ezzel szemben kifejezetten férfiasként fogná fel. Létezik ugyanis a szolgálatként felfogott gondoskodásnak (mint hagyományosan alapvetően női szerepnek vagy feladatnak) egy patológikus változata is, amit a magyar „majomszeretéként” jellemez. Ezt a jungi „felfaló anya” archetípusa reprezentálja, aki úgy gondoskodik gyermekéről, hogy kiszolgálva őt, kívánságait lesve és kielégítve, túlzó szeretetével, aggodalmaival valójában rátelepszik, és örök gyermekként magához láncolva soha nem engedi függetlenedni, felnőtté válni. A *Gorgias*ban Sókratés által kritizált athéni államférfiak (csakúgy, mint a szofisták és szónokok) bánásmódja a néppel épp ilyen. Azzal, hogy kiszolgálják kényüket-kedvüket, elkényelmesítik, de ami még lényegesebb, gyermeki státuszban tartják őket – nyilván ugyanazzal a céllal: hogy örökre magukhoz láncolják őket, hogy függő és alárendelt szerepben maradjanak. A nem patológikus anyai gondoskodás ezzel szemben nem mindenáron és mindentől óvja a gyermeket, hanem hagyja, hogy szárnyait próbálgassa, adott esetben megtapasztalja és leküzdje a veszélyt, s ha kell, fegyelmez is, büntet is, mert tudja, hogy „az élet nem habostorta”, és aki nem tanulja meg magát fegyelmezni, a kellemetlenségeket elviselni, az életképtelen marad. Ebből az következik, hogy ami férfiatlan, még nem feltétlenül nőies, ugyanis van egészséges és patológikus nőiesség is, s az utóbbi az

³⁵ Ez a fajta terápia tehát szorosan kapcsolódik a „lélekkel való törődés (*epimeleia*)” (Pl. *Ap.* 31b1-2) sókratési imperatívuszához és ahhoz, hogy Sókratés egész életét éppen ennek, a polgártársai lelkével/erényével való törődésnek szenteli (*Ap.* 36b1-5).



előbbihez képest (rossz értelemben véve) férfiasnak (azaz elnyomónak) tekinthető. Sókratés (vagy bárki) férfiasságának vagy nőiességének kérdése tehát nem fekete-fehér képlet.³⁶

Úgy gondolom, hogy az említett egészséges anyai attitűd egyúttal az egészséges apai is, ha és amennyiben mindkét szülő feladata végső soron a védelem. Hiszen nincs jobb védelem a gyermek számára, mint az a fajta (szabályzó, s ha kell, korrigáló) gondoskodás, melynek révén ő maga tanulja meg megóvni saját magát. Mert nem vagyunk halhatatlanok, gyermekeink túlélnek bennünket, így nem tudjuk őket egész életükben óvni. Önvédelmi képességük megszerzése pedig nem megy másként, mint hogy képessé válnak felismerni valódi érdekeiket, valódi javukat, és nem várnak a „sült galambra”, hanem legalábbis törekszenek megvalósításukra. Hazugságokkal, önáltatással, a jólét látszatával megelégedve kiszolgáltatottak maradnak – részben saját illuzórikus vágyaiknak, részben azoknak, akik a felettük való hatalom megszerzése vagy megtartása érdekében „hízlegéssel” képesek elhithetni velük, hogy ami valójában kizárólag a hatalmasok érdeke, az az övéké is.

Az egészséges anyai és apai gondoskodás egysége sehol sem látszik világosabban, mint az *elenchos*-ban („vizsgálódás”, „cáfolat”), a sókratészi dialektikus (párbeszéd keretében zajló) módszer alkalmazásában. Sókratés számára az *elenchos* célja – a szofisták tevékenységével ellentétben – nem saját argumentatív felsőbbrendűségének afirmálása a másikkal szemben (azaz nem *eristika*, ’veszekedő vitatkozás’), nem a retorikai győzelem a másik felett (*Grg.* 457e-458b, 505e-506a), amolyan macsó módon; nem a rombolás, hanem a teremtés, a szülés, illetve születés elősegítése, nőies módon. Sókratés a dialektikus beszélgetés során tiszteletben tartja a másik intellektuális szabadságát. Először is, senkire sem erőlteti rá a saját igazságát, hiszen nem állítja, hogy bármiféle tudással rendelkezne (vö. pl. *Ap.* 21b, 23a-b, *Tht.* 161b). Másfelől pedig, ha az *elenchos* során a partner nem lesz „terhes” – azaz, ha nem hajlandó felismerni, illetve elismerni, hogy *nem rendelkezik kielégítő tudással a beszélgetés tárgyára vonatkozóan, és nem ébred vágy benne, hogy megtudja* –, nem akarja (nem is tudja) erőszakkal azzá tenni³⁷ (vannak ugyanis, akik nem lesznek terhesek Sókratészsel való beszélgetésük során: *Tht.* 151b).³⁸ Ám ha egyszer a beszélgetőpartner szült, ez a bába életképtelen gyermekét (hamis elgondolásait) nem hagyja életben (*Tht.* 150a-b, 151c), mégpedig mert ez elsősorban neki magának (a partnernek) lenne ártalmára (151c-d). A partnernek az *elenchos* során átélt kudarca, szégyene, megaláztatása ugyanis (Sókratés reményei – nem pedig követelődő elvárásai – szerint) arra készítheti őt, hogy – miután kiderült, (hamis) nézetei, meggyőződésai tarthatatlanok, felébredjen benne a vágy az igazság kutatására, illetve nyitott legyen annak befogadására. Ideális esetben ez egyúttal az önaffirmatív, agresszív magatartás megfékezése is, mivel a partner „elégedetlen lesz önmagával, másokkal viszont türelmesebb”³⁹ (*Sph.* 230b-c), mert ahogyan magának, másoknak is hajlandó lesz elnézni tévedéseiket, gyengeségeiket,

³⁶ Ugyanez érvényes a férfiasságra is: létezik egészséges és patológikus férfiasság is: a „felfaló anya” *pendantja* a „tűrannikus apa”, aki hatalmi arroganciájával dominálja a gyermeket, és ezzel „elpusztítja”. Vagyis, ami nem nőies, nem féltetlenül (megfelelően vagy kívánatosan) férfias.

³⁷ Ezt nem is teheti meg: senki nem ismertetheti el a másikkal, hogy valamely véleménye helytelen, ha az ezt nem akarja maga (vagy mások) előtt elismerni; és senki nem veheti rá a másikat, hogy igyekezzen megtudni, hogy mi az igazság egy adott kérdésben, ha az ezt nem akarja kideríteni.

³⁸ A *maiéutikus* helyzetben a „terhesség” tehát nem a gondolatok vagy valamilyen elmélet *megfogadását* és *megszülését* jelenti, hanem a tudatlanság felismerését, majd ezt követően a *tudásvágy* keletkezését (vö. Futter: *i. m.* [21. j.] 490–491, 500). Tehát itt paradox módon a vágy a „terhesség” *következménye*, nem pedig oka (vö. Leitao: *i. m.* [22. j.] 224).

³⁹ Bene László fordítása.



útkeresésüket (vö. *Tht.* 210c). Sókratés terápiája tehát – ideális esetben, azaz a partner receptivitását, „termékenységet” feltételezve – nem másra tanít, mint önmagunk esendőségének (tévedéseinek, hibáinak) felismerése révén a másokkal szembeni empátia, tolerancia és elfogadás képességére. Az *elenchos*nak tehát nem csupán episztemológiai következményei vannak, hanem szociálisak is. Ideális esetben ugyanis az *elenchos* alá vetett „teherbe esettek” képesek másokkal agressziótól mentes, kooperatív közösségre lépni. A sókratés *elenchos*nak ennél fogva társadalomformáló szerepe van, ezért etikai, illetve tág (vagy inkább *elementáris*⁴⁰) értelemben véve politikai jelentőségű. Férfi és nő – politika és etika, elvek és gondoskodás, racionalitás és emóciók, univerzalitás és partikularitás – a *Lakoma*-beli androgünökre jellemző módon forr össze ebben a filozófiában (*Smp.* 189d-193d).⁴¹

KONKLÚZIÓK

Sókratés erkölcsiségét valóban egy univerzális elv, az igazságosság mondhatni kategorikus imperatívusza határozza meg, melyet életében és halálában, egész életmódjában konzisztensen képvisel. Ha az bármilyen más értékkel vagy általában mások által értékesként felfogott tényezővel összeütközésbe kerül (legyen az éppenséggel a saját élete), azt részesíti előnyben. Kritón azt veti szemére a börtönben, hogy ez az elvi ragaszkodása az igazságossághoz éppenséggel azok kárára történik, akiről gondoskodnia kellene (a gyermekei), illetve akik őt a legjobban szeretik (a barátai) (*Cri.* 44e-46a). Tehát úgy tűnik, hogy itt a férfias, a szerződéses kötelezettség mintájára felfogott (*Cri.* 51c-52d), elvi etika és a nőies, gondoskodó etika kerül összeütközésbe. Úgy vélem azonban, hogy ez az ellentmondás csupán látszólagos.

Először is, vegyük észre, hogy az igazságosság alapvetően altruista érték, melynek lényege, legalábbis ahogyan Sókratés értelmezi, hogy soha nem szabad rosszat tennünk a másik emberrel, *még akkor sem*, ha az rosszat követett el ellenünk (*Cri.* 49a-e). Ez nem mást jelent, mint hogy ha és amennyiben a saját érdekem netán összeütközésbe kerül másokéival (például a megtorlásvágy fellépésekor), akkor az utóbbit kell előnyben részesítenem. Tehát az „elvi etika” tartalmi szempontból nem magukat az elveket, önmagukért szolgálja, hanem kifejezetten a *cselekvő*, illetve mindenekelőtt a *mindenkori másik érdekeit*.⁴² Ha az elv, melyet feltétlenül érvényesíték, épp a másik érdekeinek előnyben részesítése, akkor itt nem kerül összeütközésbe az elvi etika és a gondoskodó, hanem az utóbbi éppenséggel az előbbire támaszkodva érvényesülhet feltétlenül.

⁴⁰ A közvetlen görög demokrácia kontextusában értve, mely a *polítés* (polgár) aktív, egyéni részvételét feltételezi az őt körülvevő szűkebb (*oikos*) és tágabb emberi közösség (*polis*) közösségformáló életében.

⁴¹ Habár a *Lakoma*-beli Sókratés-ábrázolás kapcsán számos kutató utal „androgüniájára” (tekintettel arra, hogy elbeszélése szerint Diotimától, egy nőtől tanulta a „szerelem tudományát”: *Smp.* 201d), a sókratés tanításokkal, illetve az elenchikus módszerrel kevesen hozzák azt összefüggésbe. E tekintetben releváns Waller R. Newell egy rövid megjegyzése, mely rámutat a *Lakoma* Sókratést megelőző felszólalóinak *agonisztikus*, illetve Sókratés androgün *erős*-felfogása közötti kontrasztra. Ez azt implikálja – emeli ki –, hogy a türannikus hajlamú férfi agresszív férfiaságának (*andreia*) terápiája csak a lélek felemelése és a filozófus emberszeretete (*philanthrópia*) lehet. Lásd W. R. Newell: *Tyranny: A New Interpretation*. Cambridge (2013) 53.

⁴² *Cri.* 49b: „az igazságtalanság minden formájában rossz és szégyenletes *annak a számára*, aki elköveti” (Gelenczey-Miháltz Alirán fordítása – kiemelés tőlem [M. E.]). Hogy ez nem egyfajta önző etika, arra az utal, hogy Sókratés inkább választja a halált, semmint hogy lemondjon az isten, illetve mások szolgálatáról (vö. *Ap.* 29c-30c).



Másodszor, igaz, hogy Sókratés az igazságosság érvényesítését a katonai szolgálat mintájára értelmezi (Ap. 28d, 33c) egy olyan kontextusban, mely ugyancsak szembeállítani látszik a férfias és a nőies törekvéseket. Csakhogy erről ugyanaz mondható el, mint az igazságosság elvéről: a katonai szolgálati kötelesség épp a polgártársairól való gondoskodást, azok (legmelegebb érdekeinek) szolgálatát parancsolja, vagyis jótétemény (*euergesia*, 36c) velük. Hiszen ha és amennyiben igaz, hogy az igazságtalanság elkövetése mindenképp rossz annak a számára (is), aki azt elköveti, akkor ennek tudatosítása és ezen keresztül a lelkük „lehető legkiválóbbá tétele” (Ap. 29e) az ő legmelegebb érdekük.

Mindennek a sókratési erkölcsi intellektualizmusra nézve is megvannak a maga következményei. Eltekintve attól a bonyolult, evidens válaszokat nemigen feltételező kérdéskörtől, hogy vajon milyen szerepet is tulajdonít Sókratés a racionális tudásnak az erkölcsös cselekvésben, felvetett problémánk szempontjából a következőt érdemes kiemelni. A sókratési *elenchos* ugyan az erények (vagy az erény mint olyan) racionális definíciójára törekszik, ám ennél a távolabbi célnál fontosabb, hogy megvizsgálja, letesztelje a beszélgetőpartner ezekre vonatkozó (állítólagos) tudását. Nem lehet ugyanis eltekinteni attól, hogy a partnerek túlnyomó többsége határozott elképzelésekkel bír az ilyesmire vonatkozóan, és magabiztosan, tudás birtokosaként lép fel a beszélgetésben. Sókratés kérdezősködései keretében azonban kiderül, hogy valójában fogalmuk sincs arról, amiről azt állítják, világosan tudják. Sókratés vizsgálódásai ezt az arrogáns magabiztosságot lepezik le, nem csupán a tudatlanságot.

Persze lehetséges, hogy senki nem tudja (oly módon, hogy szabatosan definiálni tudná), mi az erény, sőt, az is, hogy ez egyáltalán nem is tudható (ilyen módon); csakhogy ha valaki azt állítja, tudja, de mégsem tudja, az hazudik, illetve legalábbis tévedésben van. Ha ez kiderül, attól még nem tudjuk meg, mi az erény, tehát ugyanúgy tudatlanok maradunk rá vonatkozóan, mint előtte. Az *elenchos* látszólag negatívnak vagy destruktívnak tekinthető eredménye azonban egyáltalán nem elhanyagolható. Következménye egyfelől (legalábbis potenciálisan) az, hogy az illetőnek lehetősége nyílik rá, hogy keresse a választ (hiszen, míg azt hiszi, tudja, addig nem is fogja keresni: vö. Pl. *Men.* 84a-d). Ennél azonban fontosabb az *elenchos* emocionális vagy attitűdbeli következménye, mint fent rámutattam. Az *elenchos* legalapvetőbb módon egy jellem- vagy attitűdformáló eljárás: türelemre, empátiára, toleranciára és intellektuális alázatra tanít. Ennélfogva nem absztrakt elvek vagy tézisek elméleti kidolgozására okít, nem is ilyesfélék gyakorlati alkalmazására, hanem a toleráns, empatikus, konstruktív diszkusszióra nyitott, a másik álláspontját vagy helyzetét komolyan mérlegelő emberi kapcsolatok kialakításának képességére. A sókratési párbeszéd mindig személyes (vö. Pl. *Grg.* 471e-472d) (de soha nem személyeskedő), mivel a saját, személyes életünkről való gondoskodás igényének felkeltését szolgálja.⁴³ Ezt a beszélgetőpartner által vallott nézetek logikai koherenciájának vizsgálatán keresztül végzi el, ugyanis a másik embert (ahogyan az önmagát) racionális lénynek tekinti, a racionalitást pedig olyan univerzális emberi tényezőnek, melyre apellálva elkerülhető az agresszió és az erőszak. Efféle „béketeremtőként” nőies, ám amennyiben a sorsunkért való személyes felelősségvállalás feladatát kíméletlenül a vállunkra helyezi, férfias.

Azt állítom tehát, hogy Sókratés a mindannyiunkban meglévő *animus* (férfi lélek) és *anima* (női lélek) harmonikus egyensúlyát valósítja meg, és filozófiai tevékenysége, meggyőződései,

⁴³ Lásd Pierre Hadot csodálatos elemzését a sókratési *erósról*: P. Hadot: *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Ákos. Budapest (2010) 105–116 (különösen 111–113).



módszerei ezt a harmóniát tükrözik. Úgy próbálja *védelmezni* polgártársait, hogy megfelelő módon, se nem túlszeretve, se nem erőszakosan uralva őket *gondoskodik* róluk, mégpedig azon igyekeztével, hogy autonóm lényként képessé váljanak saját sorsukat a kezükbe venni. Vagyis a felelősségvállalással együtt járó szabadság megélésére és gyakorlására tanítja meg őket, arra, hogy az ismeretlennel bátran szembenézve, saját félelmeiket és kiszolgáltatottságukat legyőzve, ugyanakkor a másikkal szemben türelmet, toleranciát és empátiát tanúsítva, meghaladhassák *önmagukat*. Sókratés filozófiája se nem nőies, se nem férfias, de nem is *gendersemleges*, hanem androgün filozófia, ugyanis a férfi és női princípiumok egyensúlyára, együttműködésére és egységére épül. Ellentétektől, sőt, ellenségeskedésektől sokféle szinten és módon megtépzott világunkban égető szükség volna efféle, androgün filozófiára.

SUMMARY

The article discusses the masculinity and femininity of Socrates and argues, in part, against accounts that, in general consider Greek philosophy misogynist, in part, against the distinction of a (masculine) ethic of principles vs. (feminine) ethic of care. For this purpose, it examines traits or facts of the life, tenets and methods of Socrates that attest to typical masculine (military heroism, prowess, endurance) and feminine (the “Socratic gospel”, midwifery, caring and service) qualities and argues that Socrates achieves a harmonic unity of these masculine and feminine attitudes or traits and thus avoids the pitfalls of the destructive archetypes of both the “tyrannical father” and the “devouring mother”. Thus, the philosophy of Socrates is neither masculine or feminine, nor gender-neutral, but androgynous. The androgynous nature of Socratic philosophy is also attested by his ethics, in which the central “principle” is precisely caring, by which he supersedes the antagonism of an ethic of principles vs. an ethic of care.

Keywords: Socrates, masculine, feminine, feminism, ethic of principles, ethic of care, homoerotics, midwifery, androgynous, misogynist

Open Access. A cikk a Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>) feltételei szerint publikált Open Access közlemény, melynek szellemében a cikk bármilyen médiumban szabadon felhasználható, megosztható és újraközölhető, feltéve, hogy az eredeti szerző és a közlés helye, illetve a CC License linkje és az esetlegesen végrehajtott módosítások feltüntetésre kerülnek. (SID_1)

