

PÁL KATALIN

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban\*

A történeti Sókratés rejtélyes alakját általában véve rútként jellemzik. Aristophanés, Platón és Xenophón leírásaiban rútságának egyes jegyei nem egyeznek egészében. A dolgozat a rút Sókratés említett szerzők által megformált alakjainak problémáját két, az Aisópos-regény által kiemelt homérosi szöveghely elemzésén keresztül ragadja meg. Az *Ilias* Második énekében a seregben valószínűleg tréfamesteri funkciót betöltő Thersités „a rút külső rút belsőt takar” szabályának egy eseteként ábrázolódik. Az *Odysseia* Nyolcadik énekében Odysseus önképe pedig a „rút külső szép belsőt rejt” isteni törvénye alapján képződik meg. Miközben a dolgozat összegyűjti a rút jegyeket, arra keresi a választ, hogy az egyes alakokat jellemző hitvány tulajdonságok és általában véve a test és/vagy lélek rútsága együtt jár-e a személy nevetségességével. Kitér arra is, hogy mennyiben tekinthető Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban Sókratés a Thersités vagy Odysseus megformálta típusok örökösének.<sup>1</sup>

INDEX NOMINUM: Homéros; Sókratés; Aristophanés; Platón; Xenophón

INDEX RERUM: irodalmi portré, Aisópos-regény, komikum, *kakos*, *kakodaimonistés*, *ponéria*, *thaumasios*

A történeti Sókratésről igen kevés dolog tudható biztosan.<sup>2</sup> Rejtélyes alakját Aristophanés, Platón és Xenophón irodalmi forrásai általában véve rútként jellemzik, de a külsejét és belső kvalitásait érintő leírások nem egészen egyeznek. Az itt olvasható dolgozat a történeti személy helyett a Sókratés névvel jelölt irodalmi alakok rút filozófus típusát

---

\* A kutatás a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése országos program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

<sup>1</sup> Ezúton szeretném megköszönni Fried Istvánnak és a két anonim lektornak a dolgozathoz, Péti Miklósnak a Homéros-részhez fűzött segítő megjegyzéseit.

<sup>2</sup> GIGON például így ír róla: „Kétségtelen történeti tény, hogy létezett egy athéni férfi, akit Sókratésnek hívtak, és aki Sóphroniskos fia volt. Hogy nem hétköznapi emberről van szó, arra egyrészt abból következtethetünk, hogy olyan nagyhatású költészetnek válhatott a »hősvévé«, mint amilyen a sókratikusok dialógusai, másrészt abból, hogy élete nem éppen szokványosan végződött a börtönben. Hogy miben állt egyénisége, mi több egyedisége, arról sem ő, sem senki más nem tudósított.” („Dass ein Athener namens Sokrates, der Sohn des Sophroniskos, existiert hat, ist eine unbezweifelbare geschichtliche Tatsache. Dass er kein gewöhnlicher Mensch war erschliessen wir teils daraus, dass er zum »Helden« einer so grossen und einflussreichen Dichtung, wie es die Dialoge der Sokratiker sind, werden konnte, teils daraus, dass er ein nicht gerade gewöhnliches Ende im Gefängnis gefunden hat. Aber welches seine Eigenart, ja Einzigkeit war, darüber hat weder er selber noch irgendein anderer berichtet.”) Vö. GIGON (1947: 14).

kutatja két – az Aisópos-regény<sup>3</sup> által kiemelt – homérosi szöveghely segítségével, amelyekben egy-egy konkrét személy bemutatásakor az esztétikailag rút test esztétikailag/etikailag rút vagy szép lélekkel párosul. Míg az *Ilias* második énekében Thersités alakja „a rút külső rút belsőt takar” egyedi esete, addig az *Odysseia* nyolcadik énekének Odysseusa beszédében „a rút külső szép belsőt takar” isteni törvényét fogalmazza meg, amelyet a regény elbeszélője például Aisóposra és Sókratésre is érvényesnek tekint. A regényben olvasható értelmezés szerint Homéros a hétköznapi tapasztalatok által igazolt (fiziognómiai?) szabályt követ azzal, hogy Thersités rút testébe rút lelket helyez, ennek ellenére a test kiválóságából vagy hitványságából nem szükségszerűen és nem mindig következik a lélek ezzel megegyező minősége. Például az Odysseus beszédében megfogalmazott isteni törvény cáfolja, hogy ez a szabály általános érvényű lenne. Jelen dolgozat írója az eposzok említett szöveghelyeit újraolvasva feltételezi, hogy az Aisópos-regény által kiemelt két – a homérosi eposzokban is konkretizálódó – típus segít Aristophanés, Platón és Xenophón rút Sókratés-alakjainak leírásában, megértésében. Ugyanakkor vitatja, hogy Homéros fiziognómiai szemléletet érvényesített volna Thersités alakjának megalkotásakor, és a regényben rögzítettekől eltérően elképzelhetőnek tartja, hogy Sókratés bizonyos perspektívákból a legrútabb akhájhoz hasonlóan kellemetlen, kívül-belül rút figura; az Odysseus által közreadott isteni törvényt pedig a leleményes hős önreprezentációjában is tetten érhetőnek véli. A filozófus irodalmi alakjainak rút jegyeit sok esetben más szereplők róla alkotott külső leírásaiból ismerhetjük meg. Ezek a jellemzések a test tulajdonságain túl gyakorta a lélek milyenségéről is számot adnak. A test érzékelhetővé és felismerhetővé teszi a lélek néhány jellemzőjét. A külső leírások több esetben a konkrét személyről terjengő hírekkel egészülnek ki. Mindemellett a dolgozat figyelemmel kíséri azt is, hogy a rút filozófus típusa milyen feltételek teljesülésekor válik nevetségessé. Vajon pusztán a külső és/vagy belső rútság önmagában elégséges feltétele egy személy nevetségességének? Milyen funkciója lehetett a rútságnak Sókratés irodalmi karaktereinek és portréinak megalkotásában? Miért hagyományozza tovább a két tanítvány, Platón és Xenophón az Aristophanés által játékba hozott sókratés hitványságokat?

Könnyű lenne feltételezni, hogy pusztán a történeti hitelesség szándéka vezette a komédiáirót és a két tanítványt akkor, amikor a filozófust rút külsővel, néhány csúf vonást kiemelve rajzolták meg. A dolgozat e könnyű, de maradéktalanul semmiképpen sem igazolható válasz – hiszen nem ismerünk egyetlen hiteles, nem posztumusz készített Sókratés-portrét sem – mellé sorakoztat fel újabb olvasatokat. Próbára teszi az Aisópos-regényben a Homérosz tekintélyével alátámasztott típusokat, és vizsgálja, hogy ezek egyes eseteivel rokoníthatók-e a választott irodalmi forrásokból ismert Sókratés-alakok. Érintőlegesen foglalkozik azzal is, hogy vezethették-e az említett szerzőket bizonyos műfaji megfontolások a figurák ilyesféle megformálásában. És nem feledkezik meg az esetlegesről, a véletlenről sem. Úgy, ahogy nem zárható ki, hogy merő véletlen, hogy Sókratésről csak olyan emlékek maradtak fent, amelyek csúf ábrázattal és korántsem

---

<sup>3</sup> Az *Aesopus eleteröl, erköltseröl, minden fő dolgairól es halalarol valo historia* faksimile kiadását közreadja Kőszeghy Péter: LASKAY (1987: 1–103).

ideális termettel ábrázolják,<sup>4</sup> közrejátszhatott a véletlen abban is, hogy e három szerző írásaiban bizonyos jellemzők ismétlődnek. Az sem téveszthető szem elől, hogy minden egyes, a történeti Sókratést közelebről-távolabbról „ismerő” megörökítője saját egyéni „szűrőin” keresztül másképp látta rútnak alakját. Nem céлом sem a rútság általános kritériumai kimerítő felsorolásának létrehozása, sem egy még nem létező Sókratés-arc megkonstruálása különböző eljárások segítségével, és nem hiszem, hogyha levesszük Sókratés szilénosz-maszkját, alatta más – hitelesebb (esetleg természetűbb?) és kevésbé csúf – arccal szembesülhetnénk; úgy, mint ahogy fenntartom, hogy a megannyi Sókratés-maszk egyenértékű. Mint azt látni fogjuk, a görög κακός és αἰσχρός szavak kategóriái,<sup>5</sup> csakúgy, mint ezek ellenpárjai, a καλός (szépség) és az ἀγαθός (jószág), mintegy ernyőfogalomként működnek, és maguk alá gyűjtenek különböző hitvány és kiváló testi-lelki jegyeket. „ (...) [N]em látjuk világosan hogy »szép«-en [καλός-on] az antikvitás azt értette-e, ami csodálatot kelt, vonzza a tekintetet, s külső formájánál fogva gyönyörködteti az érzékeket, vagy inkább egyfajta »spirituális« szépséget, a lélek belső tulajdonságát, amely olykor elválhat a testi szépségtől” – írja Umberto Eco, aki az ἀγαθός-t, a „jó” eszményét is mint „pozitív értékek egész sorát” írja le, amelyek az angolszász *gentleman* erényeihez hasonlatosak (a *gentleman* jellemzői: „méltóság, bátorság, jó ízlés, rátermettség, sportszerűség és harci és morális erények”).<sup>6</sup> Ugyanez érvényes a rúttal kapcsolatban is, amelynek gyakori szinonimái a silány, értéktelen, alávaló stb. (φαῦλος) és a tiszteletet nem érdemlő (ἄτιμος) is; jelenthet belső, lelki, vagyis jellembeli, erkölcsi és külső, testi, vagyis testalkati, erőnléti és testmozgással stb. kapcsolatos esztétikai hitványságot is.<sup>7</sup> Az elemzés

---

<sup>4</sup> Ezzel szemben lásd például NIETZSCHE-t, aki az 1870. február 1-én a Baseli Múzeumban tartott *Sokrates und die Tragödie* című előadásában Sokratést az apollóni világosság és a tudomány képviselőjének nevezi. Mivel azonban a művészet és a tudomány kizárják egymást, ezért jelentőségteljesnek véli azt a körülményt, hogy Sókratés az első olyan hellén, aki rút volt. Rútsága, minden más tulajdonságához hasonlóan, szimbolikusan értendő, és Nietzsche elgondolásában a művészet és tudomány ellenségességéből fejthető meg. Mint írja: „In Sokrates hat sich jene eine Seite des Hellenischen, jene apollinische Klarheit, ohne jede fremdartige Beimischung, verkörpert, wie ein reiner durchsichtiger Lichtstrahl erscheint er, als Vorbote und Herold der Wissenschaft, die ebenfalls in Griechenland geboren werden sollte. Die Wissenschaft aber und die Kunst schließen sich aus: von diesem Gesichtspunkte ist es bedeutsam, daß Sokrates der erste große Hellene ist, welcher häßlich war; wie an ihm eigentlich alles symbolisch ist. Er ist der Vater der Logik, die den Charakter der reinen Wissenschaft am allerschärfsten darstellt: er ist der Vernichter des Musikdramas, das die Strahlen der ganzen alten Kunst in sich gesammelt hatte.” NIETZSCHE (1988: 544–545).

<sup>5</sup> κακός 1. rossz, ártalmas, kártékony 2. alkalmatlan, ügyetlen (harcos) 3. csúnya, szegényes (öltözet), 4. alacsony származású, 5. (erkölcsileg) rossz, gonosz; szégyenletes, gyalázatos; αἰσχρός I. P. 1 a) (testileg) formátlan, rút; b) (erkölcsileg) szégyenletes; aljas; 2. alkalmatlan valamire II. A. megszegyenítő. Az ógörög szavak jelentéseinek megadásakor a külön nem jelzett szófejtések esetében Györkösy Alajos – Kapitánffy István – Tegye Imre *Ógörög magyar nagyszótárát* vettem alapul. GYÖRKÖSY – KAPITÁNFY – TEGYEY (1900; 2010).

<sup>6</sup> ECO (2007: 24–25).

<sup>7</sup> ARISTOTELÉS *Poétikájában* a komédia meghatározásakor a rútat (αἰσχρόν) a silányság (φαῦλος) kategóriája alá és a hitványság (κακία) fajtái közé sorolja. Vö. ἡ δὲ κωμωδία ἐστὶν ὡσπερ εἴπομεν μίμησις φαυλοτέρων μὲν, οὐ μὲντοι κατὰ πᾶσαν κακίαν, ἀλλὰ τοῦ

ezúttal figyelmen kívül hagyja a Sókratés-alakjától általában elválaszthatatlanként kezelt ironia alakzatát, amely azonban a szerző egy későbbi és e dolgozat eredményeit is figyelembe vevő újabb írásában tárgyal majd.

## I

Az Aisópos-regény – amelynek néhány története talán a mesék keletkezési idejéig is visszavezethető<sup>8</sup> – a test hibái, hitványságai és a lelki kvalitások összefüggésére két, egymásnak részben ellentmondó szabályát és ezek mentén kirajzolódó markáns típusát írja le, melyek demonstrálása, illetve alátámasztása érdekében Homéros tekintélyéhez fordul. Az *Ilias* második énekében Thersitész<sup>9</sup> Ho méros antihőse, „a rút külső rút belsőt takar” bölcs gondolatának mintapéldája,<sup>10</sup> aki nemcsak a Trója alá érkező akhajok

αἰσχροῦ ἔστι τὸ γελοῖον μῦθον. „A komédia, mint mondtuk, silányabbak utánzása ugyan, de nem a hitványság minden értelmében, hanem a rútságé, melynek része a nevetséges.” Aristot. *Poet.* 1449a, ARISTOTELÉS (1997: 31).

<sup>8</sup> Az Aisópos-fordítás faksimiléjéhez csatolt tanulmányban Uray Piroska szerint az Aisópos-regény az I.e. 5. században, a mesékkal egy időben keletkezett, azonban azokról később leválasztott és népkönyvként kézen forgó, majd pedig az utókor számára a XIII. századi bizánci szerzetes, Maximos Planudész átdolgozásában örökül hagyott mű. A regénynek a mesékkal egy időben keletkezését azonban a LUZZATO „Aisop-Roman” szócikke cáfolja. LASKAY (1987: 6–9) Melléklet: LASKAY (1987: 7). Vö. még LUZZATO (1996: 359–360). Aisópos és Sókratés hasonló megítéléséről („rút külső szép belsőt takar”), alakjaik hasonlóságairól, különbségeiről lásd: LEFKOWITZ (2008: 77–78).

<sup>9</sup> BELL szerint az eposzban bemutatott hősökkel szemben Thersitész származása, születési helye és tisztése is ismeretlen, amiből arra következtet, hogy ő a görög hős ellentéte, és úgy véli, hogy neve a ‘nagyszájú’ („loud-mouth”) és ‘(bátorság,) merészség’ („courage”) jelentéseket sejteti a ‘vakmerőség, (bátorság)’ (boldness) és ‘arcátlanság, pimaszság’ („impudence”) értelmében. Ezzel egy időben lábjegyzetben említi NAGY névfejtését is, aki szerint a Thersitész nevében olvasható θερσί- kifejezés különbözik a harcos θερσός / θάρσος tulajdonságától. Vö. BELL (2007: 103–102). NAGY a θερσός / θάρσος szavak két, ‘vakmerő, bátor’ jelentése közül előbbit érvényesíti az antihősre, mert a Thersitész-epizódban olyan sajátosságokat vél felfedezni, amelyek a „szidalmazó költészetbe” (*blame poetry*) sorolt műfajokra jellemzők. Ezek témájukat tekintve közönséges, alantas, hitvány emberekről szólnak, őket becsmérlik, csúfolják. NAGY úgy véli, a *blame poetry*hez sorolt szövegelemlekben az említett görög szavak negatív jelentéstartományukkal szerepelnek, míg az előbbivel párhuzamba állított dicsőítő költészetben (*praise poetry*), ami különböző műfajú dicsőítő költeményeket gyűjt egybe, e szavak pozitív jelentését használják. Vö. NAGY (1999: Chapter 14, különösen 14.9–14).

<sup>10</sup> A regény ide vonatkozó részét a rejtélyes Laskay János 1592-ben készített fordításában olvashatjuk. „(...) [A]z elmének ékessége az testnek szépségéből és formájából // (6.) ugyan kitetszik, viszontag peniglen az rút testnek állatából sok féle gonosz erkölcsnek jelét eszünkbe vehetjük, miképpen az bölcs Homerus is így előnkben veti az ő második könyvében az hitván Thersitést, hogy az ő rút ábrázatjából elméjének is alá való voltát megérthessük (...).” (saját olvasat). Az idézett részletet Thersitész homérosi jellemzésének részben fordítása, részben parafrázálása követi. Vö. LASKAY (1987: 6–7).

legrútabbika (αἰσχιστος<sup>11</sup> δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε),<sup>12</sup> de Odysseus nem ismer nála hitványabb halandót (χερραϊότερον βροτὸν)<sup>13</sup> sem. Testi és lelki rútság, deformitás jellemzi, egyik erősíti a másikat. Torz alakjához torz lélek járul, melyről zavaros, nem illő, tiszteletlen, gyalázkodó szavai tanúskodnak. Külleme és a közösségben vállalt „mókamesteri”<sup>14</sup> szerepe hiába kapcsolja az *Ilias* első énekében mulattató Héphaistoshoz, ennek a hasonlóságnak tökéletlenségét jól tükrözi, hogy míg a sánta kovácsisten békítő, kedélyjavító színészkedését az istenek örömmel és szeretettel fogadják, addig Thersitész rosszul elsült gúnyoló beszéde lelki és fizikai bántalmazást vált ki Odysseusból és megvetést társaiból. Míg Héphaistos esetében rajta, de vele együtt derülnek az istenek,<sup>15</sup> addig a legrútabb görögnél ez egyáltalán nem egyértelmű.<sup>16</sup> Thersitész rútságát a következő

<sup>11</sup> Az αἰσχιστος a 'legformátlanabb', 'legrútabb' vagy (erkölcsileg) 'legszegényesebb' jelentésű. A *Wörterbuch über die Gedichte des Homers und der Homeriden* ezt az előfordulást a 'fizikai rút' ('hässlich') jelentésével adja meg. Vö. SEILER-CAPELLE ed. (1968: 27).

<sup>12</sup> Hom. *Il.* 2,216.

<sup>13</sup> Hom. *Il.* 2,248.

<sup>14</sup> Platón *Államának* Tizedik könyvében Thersitészszel a túlvilágon majom képében találkozik: „(...) még hátrább – az utolsók között – látta a csúfondáros Therszitész lelkét, amely egy majomba bújt bele.” (πόρρω δ' ἐν ὑστάτοις ἰδεῖν τὴν τοῦ γελωτοποιοῦ Θερσίτου πίθηκον ἐνδυομένην.) A Szabó Miklós által „csúfondáros” szóval visszaadott γελωτοποιός jelentése 'nevetést kiváltó, nevetést keltő', amellyel találkozunk majd például Xenophón *Lakomájának* Philipposának „tréfamester” megjelölésében is (Xen. *Sym.* 1,11; 1,13). Plat. *Rep.* 10,620c, PLATÓN (1984: 708). A kifejezés utalhat Thersitész seregben betöltött „bohóc” szerepére. HALLIWELL is arra hívja fel a figyelmet, hogy a legrútabb görög valószínűleg a bohóchoz hasonló státusszal rendelkezett a seregben, aki más, kevésbé kritikus helyzetben beszédével játékosan neveteti meg hallgatóságát, ez alkalommal azonban félre ismerte helyzetét, a királyra zúdított szitkai, gúnyolódásai túl nyersekek, és Agamemnón és Achilleus polémiáját visszhangozzák. Thersitész sikertelenségét abban látja, hogy nem veszi észre, hogy az első ének tragikus konfliktusából is adódó feszült légkörben nem válthat ki játékos nevetést a seregben, az csak következményes lehet. Vagyis szavain kacagni a jelen helyzetben a görögökre nézve veszélyes, s csöppet sem ártalmatlan kimenetelű lehetne. A játékos nevetés beteljesülésének példaként HALLIWELL éppen az első ének Héphaistosának isteneket mulattató viselkedését említi. Vö. HALLIWELL (1991: 281–282).

<sup>15</sup> HELLER a nevetető és a nevető közti viszonyt négyféle csoportba osztja. 1. Nevetetünk egy személyen (vagy tárgyon) anélkül, hogy előbbinek szándékában állna a nevetetés. A humorérzék ilyenkor nem tényező. 2. Megnevetethet minket valaki szándékosan, pl. a bohóc. Ilyen esetben rajta, de vele együtt nevetünk. Ebbe a csoportba sorolható Héphaistos nevetést kiváltó történetmesélése és komikus jelenete az *Ilias* első énekében, aki homéroszi kacajra ingerli a búslakodó olymposi isteneket. 3. Van olyan helyzet, amikor a nevetető mást tesz nevetségessé, mely esetben a nevetés célpontját nevetjük ki. Ilyen például a viccmesélő, akivel ugyanakkor a vicc tárgyán együtt nevetünk. 4. A megnevetető humoros, szellemes, szójátékokkal és például ártalmatlan viccekkel nevetet. Általában ilyenkor nincs konkrét célpontja a nevetésnek. Vö. HELLER (2007: 80–81).

<sup>16</sup> Werner Jaeger szerint Thersitész alakja „Homérosz egyetlen igazán rosszindulatú karikatúrája, (...) az egyetlen ember, akit Homérosz bántalmaz („the only really malicious caricature in the whole of Homer ... the one man whom [Homer] abused.”) – idézi BELL (2007: 102, vö. 16. jz).

külső jegyek írják le: csámpás és fél lábára sánta, vállalai előre görbültek mellkasára, feje csúcsos, haja gyér és gyarjas (φορκὸς ἔην, χωλὸς δ' ἕτερον πόδα· τὼ δέ οἱ ὤμω / κυρτῶ ἐπὶ στήθος συνοχωκότε· αὐτὰρ ὑπερθε / φοξὸς ἔην κεφαλὴν, ψεδνὴ δ' ἐπενήνοθε λάχνη).<sup>17</sup> Belső tulajdonságaira beszédéből, viselkedéséből és ezek külső szempontból történő leírásaiból következtethetünk. Thersités a narrátor szemszögéből nézve olyan görög férfi, aki nem áthat civakodni a királlyal sem (ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν),<sup>18</sup> csak hogy mulassanak rajta a seregben (ὄ τι οἱ εἴσαιτο γελοῖον Ἀργείοισιν / ἔμμεναι).<sup>19</sup> Első megjelenésében már külön, szószátyár (ἀμετροεπής)<sup>20</sup> figura, akinek Devecseri fordításában „oly sok rút, zavaros szó járt az eszében”<sup>21</sup> (ὄς ἔπεα φρεσὶν ἦσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἤδη / μάψ).<sup>22</sup> Odysseus kapcsolódik ehhez a bemutatáshoz, és gúnyoló, fenyegető szidalmaiban Thersitést zavaros beszédű (ἀκριτόμουθε)<sup>23</sup> emberként írja le, aki civakodik a királlyal (ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν),<sup>24</sup> gúnyolva, gyalázkodva (κερτομέων)<sup>25</sup> Agamemnónt esztelen módjára viselkedik (ἀφραίνοντα).<sup>26</sup> Engedetlen (lázadó és lázító?) alakja cseppet sem kellemes, hiszen beszéde durva, maró gúnnnyal átitatott, vádjai súlyosak, rágalmazáshoz hasonlóak. Odysseus, aki viszont az első énekben felvázolt krízishelyzetben éppen Agamemnón tekintélyét és hatalmát, valamint a sereg királyhoz való lojalitását törekszik helyreállítani, Thersitésre vakmerő, tiszteletlen, irigy személyként tekint. Az eposz legrútabb akhájbt bemutató rövid epizódjában – habár az Aisópos-regény értelmezése ezt sugallná<sup>27</sup> – nem következik külső rútságából belső hitványsága, erre szövegszerűen sem Homéros elbeszélője, sem hőse, Odysseus nem utal, ezért a kettő összekapcsolása nem tekinthető „fiziognómikus megfigyelés” eredményének,<sup>28</sup> analógiájuk azonban nem véletlen: Thersités jellemzése során – egy kivételtől eltekintve<sup>29</sup> – egy, kizárólag rút belső és külső tulajdonságokkal rendelkező, hitvány görög harcos karikatúráját kapjuk meg. Kérdéses azonban, hogy rútsága egyben nevetségesség is teszi-e, mely kérdésre általában Aristotelés *Poétikájára* hivatkozva igennel szokás válaszolni.<sup>30</sup>

<sup>17</sup> Hom. *Il.* 2,217–219. Thersités Devecseri Gábor fordításában "kancsal volt, és sánta a féllábára, a válla/ ferde, s a melle behorpadt volt, fejbúbja csücsökben/ végződött, s tetején ritkás pihe szálai lengtek". DEVECSERI (1960: 31).

<sup>18</sup> Hom. *Il.* 2,214.

<sup>19</sup> Hom. *Il.* 2,215–216.

<sup>20</sup> Hom. *Il.* 2,212.

<sup>21</sup> DEVECSERI (1960: 31)

<sup>22</sup> Hom. *Il.* 2,213-214.

<sup>23</sup> Hom. *Il.* 2,246.

<sup>24</sup> Hom. *Il.* 2,247.

<sup>25</sup> Hom. *Il.* 2,256.

<sup>26</sup> Hom. *Il.* 2,258.

<sup>27</sup> Lásd ehhez a 10. lábjegyzet Aisópos-regény idézetét.

<sup>28</sup> VÍGH a fiziognómia ókori története áttekintésekor például a hitvány és bátor emberre vonatkozóan az *Ilias*-ban (Hom. *Il.* 13,277–284) talál fiziognómikus megfigyelést. Vö. VÍGH (2006: 12).

<sup>29</sup> Thersités Odysseus szerint Devecseri Gábor fordításában „élesszavú szónok” (λιγύς περὶ ἔων ἀγορητής). Hom. *Il.* 2,246. DEVECSERI (1960: 31).

<sup>30</sup> τὸ γὰρ γελοῖον ἔστιν ἀμάρτημά τι καὶ αἰσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρκτικόν, οἷον εὐθύς τὸ γελοῖον πρόσωπον αἰσχροῦν τι καὶ διεστραμμένον ἄνευ ὀδύνης. „A nevetségesség ugyanis

LESSING ezzel a hagyománnyal szakít, amikor a rút és nevetségés költői ábrázolásáról elmélkedik. Szerinte Homéros azért ábrázolja csúfnak Thersitést, hogy aztán nevetségessé tehesse, de értelmezésében – amely ugyancsak Aristotelés rút definíciójából indul ki, de kiegészül Moses Mendelssohn gondolataival, és ezzel tulajdonképpen a platóni állásponthoz közelít<sup>31</sup> – a legrútabb görög nem válhat pusztán rútága okán nevetés tárgyává; ehhez a tökéletesség-tökéletlenség kontrasztjára van szüksége. A kontraszt pedig abban áll, hogy a rút testű és jellemű Thersités önmagát és a seregben betöltött szerepét túlértékeli, többre becsüli, mint amilyen az ténylegesen. Civakodó beszéde ártalmatlannak bizonyul, amivel ráadásul csak önmagára hoz szégyent.<sup>32</sup> Ez az olvasat helytálló, amennyiben azt a jellemhibát, amelyre rámutat (önismeret hiánya, a közösségben betöltött szerep erejének, értékének félreismerése) alátámasztja Thersités beszéde és az arra adott odysseusi válasz is, ugyanakkor figyelmen kívül hagyja a legrútabb akháj feltételezett tréfamesteri funkcióját. HALLIWELL éppen erre fókuszálva elképzelhetőnek tartja, hogy a sereg egy része komikusnak találja a legrútabb akháj maró gúnnyal átítatott, csavaros szavait, de a várt hatás Odysseus fenyegető jelenléte miatt elmarad. Félelmüket igazolhatná a leleményes hős kegyetlen és megtorló válasza,<sup>33</sup> aki a lázítón szónokló

---

valamiféle nem fájdalmas és nem pusztulást okozó tévedés és rútság, mint például mindjárt a nevetségés álarc valami rút és torz, de fájdalom nélküli.” Aristot. *Poet* 1449a, ARISZTOTELÉSZ (1997: 31). Ehhez kapcsolódik például MITCHELL, aki vázafestményeket vizsgálva úgy gondolja, hogy már maga a rútság és deformitás mint *másság* elég volt ahhoz, hogy szemlélőjünkben nevetést váltson ki, és ilyen torz alakoknak tekinti Héphaistost és Thersitést is, akik karikatúrához hasonlatosak. Vö. MITCHELL (2004: 15–16).

<sup>31</sup> Platón Sókratése a nevetségésről a következőt mondja: ἔστιν δὴ πονηρία μὲν τις τὸ κεφάλαιον, ἕξέως τινος ἐπίκλην λεγομένη: τῆς δ' αὖ πάσης πονηρίας ἐστὶ τοῦναντίον πάθος ἔχον ἢ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων. „Alapvetően hibának tekintjük, amely egy bizonyos állapotról kapta a nevét. A hibák nemén belül pedig úgy határozhatjuk meg, hogy éppen ellentétes azzal az állapottal, amelyet a delphoi felirat parancsol.” Plat. *Phileb.* 48c, PLATÓN (2001a: 74).

<sup>32</sup> Vö. LESSING (1982: 289–290).

<sup>33</sup> HALLIWELL nem tartja kizártnak, hogy bizonyos görög harcosok komikusnak érzékelhették Thersités (későbbi szónoki és színészi mesterségben is használt eszközöket ötvöző) „bohóckodását”, de az első ének történései és a második énekbeli Agamemnón által kitalált próbatétele által előidézett feszült helyzetben veszélyesnek ítélték meg azt, hogy nevensenek, legfőképp az épp nyugalmat és rendet teremteni vágyó Odysseus fenyegető közelségében. Mindezt továbbgondolva pedig HALLIWELL az ütést követően felharsanó kacajt kevert nevetésformának tekinti. Azok, akik korábban komikusnak találták Thersités bohóckodását, de nem mertek mulatni rajta, a többiek rosszindulatú nevetését hallva és kihasználva, az ő érzelmi kitörésük leple alatt könnyebbülhetnek meg, és hagyhatják kipukkanni az addig elfojtott kacagásukat. Vagyis a harcosoknak ebben a csoportjában Thersités, a mókamester kelt nevetést, aki külső és belső jegyeit tekintve is rút és hitvány, és aki hatásos gonosz „bohóc”, mert habár gúnyolódása csöppet sem ártalmatlan, előadásmódjának, karakterének, beszédének jellemzői komikus hatást érnek el. Ez esetben viszont a görögök nevetnek Thersités gúnyolódásának céltábláin, Agamemnónon és Achilleuson is. Thersités itt egyszerre nevetségés tárgy és nevetető szubjektum, nem csak rajta, de vele együtt nevetnek társai. Vö. HALLIWELL (1991: 281–282) és HALLIWELL (2008: 76–77).

hitvány görög harcost verbális és fizikai agresszióval sújtja. Rendreutasításának ez a módja azonban nem személyre szabott és kivételes: részesült belőle a nép sorai közül mindenki, aki nem csillapodott le parancsára.<sup>34</sup> Míg azonban arról, hogy mások testi fenytése miként érintette a pórul járt egyént és társait nem tudunk meg semmit, addig Odysseus és Thersités párharcáról és ennek kölcsönös, de legfőképp utóbbira tett hatásairól bő leírást olvashatunk. A kellemetlenkedő mókamester az ütéstől testileg-lelkileg összetörik, „véres nagy daganat” keletkezik a testén, rémülten leül, és „fájdalmas képpel, bambán” sír (σμάδιξ δ' αἰματοέσσα μεταφρένου ἔξυπανέστη / σικήπτρου ὑπο χρουσέου·ὁ δ' ἄρ' ἔζητο τάρβησέν τε, / ἀλήγησας δ' ἀχρεῖον ἰδὼν ἀπομόρξατο δάκρυ).<sup>35</sup> Bár a mai olvasónak valószínűleg meglepő és morális érzetét sérti, a görögök a fájdalomtól sírva fakadó és eltorzult arcú, görnyedt testű férfi láttán édes, kellemes (ήδύ) nevetésben törnek ki. Egy közülük a szomszédjának azt mondja, hogy hálás Odysseusnak, mert úgy hiszi, hogy Thersitésnek ezek után biztosan nem lesz kedve ismét gyalázkodni (a megszólaló szerint Thersités gyalázkodó, csúfolódó [λωβητήρ] ember). Habár a megfogalmazás azt sugallja, ezzel a véleményével egyedül van, a rákövetkező sor már arról számol be, hogy a hallottakat minden harcos osztja a seregben. Ha elfogadjuk, hogy a szomszédjához forduló szavai általános véleményt tükröznek, akkor a görögök a mindenáron – például a durva sértésektől sem ódzkodó – mulattatni vágyó „bohóc” megszegyenítését látva kacagnak fel. Ebből az aspektusból vizsgálva Thersités alakja, a helyzet, amibe sodorja magát, és ahogyan viselkedik benne elsősorban szégyenletes, másodsorban komikus. (Persze attól, hogy valaki szégyenletes figura, még nem biztos, hogy komikus hatást kelt és fordítva). A szégyenletesség és komikum keveredését több tényező is segíti. Ennek kedvez, hogy a seregben feltehetően tréfamester szerepet tölt be, viszont alkalmatlan időpontot választ „mesterségbeli tudásának” bemutatására, minek köszönhetően nem annak látszik, aminek szeretne. Bukott bohóc, hiába a fellépésében használt megannyi szónoki eszköz és mesteri fondorlat. A sereg benne nem foglalkozásának megfelelően mulattató, de jellemhibáival kérkedő férfit lát. Testi- és jellemhibái önmagukban nem, csak birtokosuk téves helyzetfelmérése következtében és megszegyenülése által komikusak.<sup>36</sup> A nevetés fölényelméleti megközelítését és a nevető pszichés működését figyelembe véve a görögök „édes” kacaját a megszegyenített láttán bennük ébredt fölényérzet okozza, amit fokozhat az ütés után még inkább deformálódottnak, meggyötörtnek, rúttnak, vagyis hitványabbnak és elpusztíthatónak tűnő ember látványa is. Ez a nevetésforma a komikus személyre

<sup>34</sup> Vö. Hom. *Il.* 2,198–199.

<sup>35</sup> Hom. *Il.* 2,267–269, DEVECSERI (1960: 33).

<sup>36</sup> HELLER ezt az értelmezést a neveltető és nevető közti viszonyok elemzésekor létrehozott csoportok közül az elsőbe helyezné. Lásd fentebb, 15. lábjegyzet. Ugyanő megjegyzi azt is, hogy a homérosi hősök nevetése gyakorta besorolható a „hobbesi” nevetésforma közé. Vö. HELLER (2007: 72). Általában HOBBS nevéhez kötik a nevetés fölényelméleti megközelítését, habár ennek egyes jegyei megtalálhatók már Platón említett *Philébosában* is (Plat. *Phileb.* 49e–50b). HOBBS a *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma* című munkájában a következőt írja a nevetésről: „A hirtelen támadt büszkeség olyan érzelem, amely bizonyos firtorokat: nevetést vált ki belőlünk. Ezt vagy valamilyen saját hirtelen tettünk okozza, amely tetszik nekünk, vagy pedig valamilyen, másokban felismert torz dolog, amely összehasonlítás révén hirtelen elégedettséggel tölt el bennünket.” HOBBS (1999: 111).



nézőváltást ellenséges és kiközösítő, Thersitést speciálisan nevetséges tárgyá redukálja, és rövid ideig megfosztja emberségétől.<sup>37</sup> A legrútabb akhájt pusztán rút külseje nem tenné komikussá, mint ahogyan pusztán hitvány lelke sem. Fontos, hogy ezek egy különös szituációban és ezen belül (elvégett) tréfamesteri szerepben váljanak érzékelhetővé. Ez az állítás bizonyos megszorításokkal áll HALLIWELL mindkét értelmezésére is.

Az *Odysseia* nyolcadik énekében Odysseust, aki az *Ilias*ban feddésel, fenyegetéssel, fizikai fenytéssel és megszégyenítéssel utasította rendre Thersitést, gyalázza a phaiakok egyike, Euryalos (aki az embert pusztító Arésszal egyenlő, βροτολοιγῶ ἴσος Ἄρηι).<sup>38</sup> Az utazásoktól meggyötört hős ugyanis visszautasítja Laodamasnak, Alkinoos fiának felkérését, hogy vegyen részt a versenyeken. Laodamas éppen Odysseus külső megjelenése (amelyre Pallas Athéné „isteni bájta hintett” [θεσπεσίην κατέχευε χάριν])<sup>39</sup> láttán dönt úgy, hogy javasolja a többieknek, kérjék fel a vendéget is versenyezni, a következő leírást adva róla: „[h]isz nem hitvány (κακός) az alakja, / combja erős és lába is az, meg a két keze is fönt / és nyaka izmos, a teste erős: hisz az ifju erőnek / nincs híján, csak megtörték a goromba keservek”.<sup>40</sup> Odysseus azt hiszi, hogy Laodamas gúnyolja, sértegeti (κερτομέω) őt, és az eddigi testi-lelki megpróbáltatásaira, valamint a hazatérés emésztő vágyára hivatkozva elutasítja a felkérést. Euryalos ezért becsméri (νευκέω) a hőst, elvitatja tőle, hogy jártas lenne a versenyzésben, és feltételezi, hogy kapzsi, nagyravágyó, rablástól sem visszariadó kereskedő.<sup>41</sup> Válaszul a leleményes hős először szóban, szellemi kiválóságáról tesz tanúságot: szidalmazója vádjaira az illendőség nyelvén és bölcsen felel; majd pedig versenyzői érényeinek egyikét bizonyítja azzal, hogy minden phaiák férfinél messzebbre hajítja a diszkoszt. Amíg Euryalos szemtől-szembe gyalázza Odysseust, addig a „sokattúrt” hős tanító szavakkal vezeti be beszédét, amelyekben az istenek testi-lelki kvalitásokat osztó gyakorlatára figyelmeztet:

Nem helyeset mondtál, idegen, nyomorultnak látszol.  
Hát csak nem kap meg mindent mindenki az égtől,  
jó alakot, jó észet s jelesenszólás tudományát.  
Mert van olyan, ki a földön gyarlóbb külsejü férfi,  
ám szavait nagy szépséggel koszorúzza az isten,  
és mindenki gyönyörrel néz rá, büszke beszéddel  
szól, de szerényen s édesen, és kimagaslik a nép közt,  
s istennek látják, ha a városon át veszi útját.

<sup>37</sup> BERGSON a nevetésről tartott előadásai egyikében arról ír, hogy a nevetséges megtapasztalásánál fontos „a szív pillanatnyi érzéketlensége” is. Az együttérzés meggátolná, hogy komikusnak lássuk az embert, aki azért válik nevetségessé, mert egy pillanatra elveszti elevenségét, és mechanikus géphez válik hasonlatossá. (A nevetséges szubjektum tökéletes eltárgyasulása, dehumanizációja végeredményben eleve kizárná a másikkal való együttérzést.) Vö. BERGSON (1986: például 38; 40–41; 45).

<sup>38</sup> Hom. *Od.* 8,115. Devecseri Gábor fordításában: „ki a vészes Arésszal egyenlő”. DEVECSERI (1960: 538).

<sup>39</sup> Hom. *Od.* 8,19, DEVECSERI (1960: 535). A báj testre gyakorolt hatását lásd: Hom. *Od.* 8,18–24.

<sup>40</sup> Hom. *Od.* 8,134–137, DEVECSERI (1960: 538).

<sup>41</sup> Vö. Hom. *Od.* 8,153–164, DEVECSERI (1960: 539).

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

Másnak alakja pedig vetekedhet az istenekével,  
csak hogy a szózatait soha kellem nem koszorúzza,  
mint ahogyan neked is kitünő alakod, kitünőbbet  
isten sem készíthet, azonban bárgyu az elméd.

Ξεῖν', οὐ καλὸν ἔειπες· ἀτασθάλω ἀνδρὶ ἔοικας.  
οὕτως οὐ πάντεσσι θεοὶ χαρίεντα διδοῦσιν  
ἀνδράσιν, οὔτε φυῆν οὔτ' ἄρ' φρένας οὔτ' ἀγορητῶν.  
ἄλλος μὲν γάρ τ' εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνήρ,  
ἀλλὰ θεὸς μορφήν ἔπεισι στέφει, οἱ δέ τ' ἐς αὐτὸν  
τερπόμενοι λεύσσουσιν· ὁ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύει  
αἰδοῖ μελιχίη, μετὰ δὲ πρέπει ἀγορομένοισιν,  
ἐρχόμενον δ' ἀνὰ ἄστρ' ἰσορῶσιν.  
ἄλλος δ' αὖ εἶδος μὲν ἀλίγκιος ἀθανάτοισιν,  
ἀλλ' οὐ οἱ χάρις ἀμφιπεριστέφεται ἐπέεσιν,  
ὥς καὶ σοὶ εἶδος μὲν ἀριπρεπέες, οὐδέ κεν ἄλλως  
οὐδὲ θεὸς τεύξειε, νόον δ' ἀποφώλιός ἐστι.<sup>42</sup>

Az Aisópos-regény mellett, hogy több „híres-neves” embert említ, aki rút testtel, mégis szép/kiváló lélekkel rendelkezett, ezt a szövegrészt idézi tanúként annak alátámasztására, hogy nem mindig következik a test rútságából a lélek hitványsága.<sup>43</sup> Odysseus nézetében az emberek az istenek akarata szerint nem rendelkeznek születésüktől fogva minden lelki és testi szépséggel, jósággal (erénnyel). Van olyan férfi, aki testileg gyengének, hitványnak születik, de szavait az istenek úgy formálják, hogy a városlakókat gyönyörködtessék, és ezért, bármerre is jár, istenként tisztelik, és akad olyan, akinek külleme istenhez hasonlatos, de nem ért a szónoki beszédhez, szavai mellőznek bármiféle kellemet. Odysseus szerint Euryalos az utóbbi csoportba tartozik, mert kiváló külsővel jellemezhető ugyan, elméje viszont „bárgyú” (ἀποφώλιος).<sup>44</sup> Amennyiben a leleményes hős válaszában megadott két csoport valamelyikében minden egyes ember helyet kap (annak ellenére, hogy a 167. sor megengedné, az azt követő kifejtésben nem esik szó olyan férfiról, aki mindenben vagy semmiben sem kiváló, mint ahogy különböző testen, lelken belüli negatív, pozitív jegyek vegyüléséről sem), és ha Euryalost azok közé helyezi, akik szépek

<sup>42</sup> Hom. *Od.* 8,166–177, DEVECSERI (1960: 539).

<sup>43</sup> Az Aisópos-regény idevágó részlete: „De viszontag ugyan ezen Homéros az Görög fejedelmeket ezér is dicséri, hogy Király ábrázattal ékesek voltak, és szép természetűek volt. De mindazáltal ez nem szükségképpen következik hogy minden fő embernek szép teste és orcája állása legyen. (...) Hasonlatosképpen az Socrates bölcs is nem igen szép formájú volt, de igen tudós és fő volt minden Philosophusok között. Ezen dologról az bölcs Homerus az ő második írásának negyedik könyvében ilyen módon szól.” Majd ezt Homéros *Ilias*ának 167-175. sorának Devecseri Gáborétól némileg eltérő fordítása, értelmezése követi: „Az Isten, úgymond, egy embernek nem ad mindent, / Hogy szépsége is eszessége is legyen. / De az isten az szépségért ékes szólást ad neki, / És mind az egész tanács erre veti szeméit. / Mikoron nagy szép renddel fő dolgokról beszél, / És mind az egész községnek dolgát tanácsával bírja, / És őtet minden úgy nézi és böcsöli mint egy félistent, / Viszont az kinek szép orcutatja vagyon. / Ez szépségével mint egy angyal dicsekedik, / De az ékesen való szólásban ritkán lehet előmeneti.” LASKAY (1987: 7–9).

<sup>44</sup> Vö. Hom. *Od.* 8,153–164, DEVECSERI (1960: 539).

kívül, de rútak belül, akkor ebből arra következtethetünk, hogy Odysseus önmagát azok közé sorolja, akiknek hitvány a testük, de kiváló lelki kvalitásoknak örvendenek. A hős önmagáról alkotott képe ellentmond annak, hogy az istennő megerősítette, kiválóvá alakította testét, amellyel a versenyeken is sikert érhet el, de ellentmond ennek Euryalos kijelentése is, miszerint Odysseus nem látszik olyannak, aki kitűnik a versenyekben. Testi erőnyeinek meglétéről a hős azután bizonyosodik meg, miután a diszkoszt elvetette. Ezzel egy időben – az isteni közbenjárás eredményeként – kiesik mindkét általa felállított osztályból is, hiszen mind testileg, mind lelkileg kiválónak bizonyul. Pallas Athéné ajándékával kivételes embernek számít. Amire Odysseus bölcs mondása rámutat, az az, hogy az ember születésétől fogva jó és rossz keveréke, teste és lelke együtt sose homogénen rút vagy szép, jó és rossz. A velünk született kvalitásokban azonban némi változás az idő előrehaladtával bekövetkezhet. Sok viszontagság után a hős számára sem természetes, ha valaki ifjonti ereje teljében teljesíti a versenyszámokat, az pedig végképp nem, hogy győz az ifjakkal szemben, még akkor sem, ha valaha kiváló versenyző volt. A nyolcadik énekben Odysseus testet-lelket érintő jó-rossz, szép-rút kvalitásainak keveredéséről vallott nézetei nem előzmény nélküliek. Démodokost, a híres dalnokot bevezetésekor úgy jellemzik, mint akinek jót (ἀγαθόν) és rosszat (κακόν) is adott a Múza, mert nagyszerű dalnoki képességekkel, de ezzel együtt vaksággal adományozta meg. Démodokos „mézizű dallását” (ἠδεῖαν ἀοιδῆν) a lelki erények, míg a látás hiányát a testi hibák, hitványságok közé sorolhatnánk.<sup>45</sup> Ha egészen feszülten figyelünk az Odysseus által mondottakra, feltűnhet számunkra, hogy a test-lélek felosztás két változatát nem ugyanúgy ítélik meg a városlakók. Míg a hős hosszabban kitér arra, hogy a szép lelkű, de rút testű embert akármerre is jár, tisztelet övezi, addig fordítottjáról ehhez hasonló értékelés nem hangzik el. Alkinoos, aki fül- és szemtanúja mindannak, ami Odysseus és Euryalos között lezajlik, kettejük csatározásaiból Odysseust emeli ki győztesként. Ha az ő ítélete sem elég ahhoz, hogy meggyőzzön minket arról, hogy a görögök többre becsülik a rút testben lakó szép lelkűt, mint fordítottját, akkor megerősíteni minket ebben a versenyjelenetet követő, és éppen a hős kedvéért Démodokos által elmesélt történet fog, amely Héphaistos megcsalásáról és a szeretők leleplezéséről szól. Ebben ugyanis a testileg ugyan hitvány, de „leleményes” (πολύφρων) Héphaistos csapdába csalja a testileg kiváló, de csak a szenvedélyeit követő, buja, így lelkieben hitvány Arést.<sup>46</sup> A leleményes

<sup>45</sup> Vö. Hom. *Od.* 8,43–45; 8,62–70.

<sup>46</sup> Vö. Hom. *Od.* 8,266–366, különösen 8,329–332, DEVECSERI (1960: 542–544; 543). Arról, hogy Démodokos történetében Héphaistosnak mennyiben sikerül neveltségessé tennie és/ vagy megszégyenítenie Aphroditét és Arést szeretkezésük leleplezésével, és mennyiben szégyenletes és/ vagy neveltségese ő maga a jelenetben, megoszlanak a vélemények. Néhány példát említenék. Míg HELLER 2002-ben *A komédia halhatatlansága. A nevetés* című cikkében egyértelműen a felszarvazásához tanúkat hívó kovácsistent találja neveltségese, addig a 2007-től magyarul is olvasható *A halhatatlan komédia* című könyvében ezt az értelmezést kiegészíti, és a homérosi kacaj kiváltójaként említi Arés és Aphrodité szeretkezésének látványát is. Vö. HELLER (2002: 19) és HELLER (2007: 71–73). Ez utóbbi értelmezés megegyezik MÁRAIÉVAL. Vö. MÁRAI (1947: 577–578). Ettől eltérően MÜLLER és FUHRMANN olvasatában Héphaistos leleményességének, mesterségbeli tudásának köszönhetően cselesen felülkerekedik Arésen, és kinevetteti a hitvesi ágyában tetten ért szeretőket. Mindketten a

Héphaistos az ugyancsak „leleményes” (πολύμητις),<sup>47</sup> a viszontagságok miatt viszont testileg legyengült Odysseushoz hasonló, annak isteni szférában megjelenő variációja (vagy fordítva, a megtört Odysseus Héphaistos emberi változata), aki eszével kerekedik felül vetélytársán. A két figura és ellenségük vetélkedése jelenetének analógiáját erősítené az is, hogy Euryalost Arés állandósult jelzőjével mutatták be. A nyolcadik ének művész Démodokosa, hős Odysseusa és a mesterségek istene, Héphaistos azoknak a jellemtípusoknak esetei, akiket jelen helyzetben a lélek kiválósága és a test hitványsága jellemez, még akkor is, ha Odysseus Pallas Athéné beavatkozásával nyeri vissza (esetleg haladja meg) korábbi testi erejét. Némi leegyszerűsítéssel (mert Aphrodité habár buja teremtés, szépsége bűnös helyzetében is megigézi az istenek némelyikét)<sup>48</sup> ezeknek a jellemeknek a közösségben betöltött szerepe, „helyi értéke” magasabban van, mint a lelkieken hitvány, de testiekben kiváló társaiké.<sup>49</sup> Az *Odysseia* kiemelt, nyolcadik énekében a jellemek megítélése, a jó-rossz, szép-csúf érték odaítélése ellentmond a második ének Thersítés-epizód gyakorlatának. Egyrészt hasonlóan az utóbbihoz, itt is néhány negatív vagy pozitív tulajdonság megjelölésével jellemzik a rút vagy szép, jó vagy rossz testet, lelket, és ezeken keresztül az erényes, erénytelen személyt. Az a lehetőség, hogy a lélek vagy a test egyes részei jók, más részei rosszak, fel se merül. Másrészt ezúttal lélek és test minőségei nemcsak hogy nem egyeznek, de egymással ellentétesek. Az egyik kiválósága a másik hitványságával párosul. A kettő külön-külön homogén jó/szép vagy rossz/csúf részt alkot. Vegyülésről tehát csak az ember egészét tekintve, és a test és lélek homogenitását sértetlenül hagyva lehet szó. A nyolcadik ének három központi figurája ennek az általános szabálynak a megtestesítője, de ugyanebbe a mintába illeszkednek Odysseus és Héphaistos ellenségei, vetélytársai is. Az odysseusi belátás e karikírozott – és

---

hobbesi fölényelmélet felől értelmezik az adott komikus jelenetet. Vö. MÜLLER (1968: 20) és FUHRMANN (1968: 533). HALLIWELL arra hívja fel a figyelmet, hogy már az antikvitásban sem volt egyetértés arra vonatkozóan, hogy Héphaistos – miután rajtakapta a szerelmeseket – nevetséges vagy épp ellenkezőleg, nem nevetséges dolgok (ἔργα γελαστά - ἀγέλαστα [Hom. *Od.* 8,307]) szemtanúiként hívja-e magához az isteneket. A felharsanó homérosi kacaj mellőz minden morális érzéket, és figyelmen kívül hagyja a felszarvazott férj keserűségét, haragját. A meghívott olymposiakban a ravasz isteni mestermű egyrészt meglepetést okoz és csodálatot kelt, másrészt mulattatja őket. A csapdába ejtett szeretők láttán pedig szexuális feszültség ébred bennük, amely alól – HALLIWELL itt a freudi nevetélméletet követi – felengednek nevetés közben. Mindemellet a nézők kárörömöt éreznek a házasságtörő istennő és szeretője megszégyenülését tapasztalva. HALLIWELL (2008: 77–86, különösen 80–84). Saját, korábbi értelmezésem némileg eltér HALLIWELL-étől, mert például a komikus jelenetben kétszer felhangzó nevetést két külön nevetésformaként írja le, amelynek kiváltó okai is különböznek. Az azonban számomra nem kétséges, hogy Héphaistos eszével, fondorlatosságával és mesterségbeli tudásával felülkerekedik a testi erényeit tekintve kiválóbb Aréson. Vö. PÁL (2013: 15–16).

<sup>47</sup> Hom. *Od.* 8,165., DEVECSERI (1960: 539).

<sup>48</sup> Vö. Hom. *Od.* 8,334–342.

<sup>49</sup> Odysseus szerint Démodokost minden halandónak kötelessége tisztelni és csodálni. Vö. Hom. *Od.* 8,477–481. Odysseus elmésségét Alkinoos is elismeri – előbbit a teremben ülő fejedelmek közé emeli, és mindenkit utasít arra, hogy a hőst ajándékozza meg. Euryalos pedig parancsot kap Odysseus kiengesztelésére. Vö. Hom. *Od.* 8,385–397.

az énekben igen kevés vonással megrajzolt – jellemeknek az igazságaként működik, amely jellemek igazsága világra jövésük pillanatától érvényesül. Az Odysseus-Euryalos szócsatában a viaskodók személye a másik szemszögéből szégyenletesnek hat, de nem nevetséges, legalábbis nevetni senki sem nevet. Sem a rút lélek, sem a rút test, inverzével egységet alkotva, önmagában nem komikus. Összességében a rúttság sem az *Ilias*, sem pedig az *Odysseia* kiemelt és elemzett történeteiben nem elégséges feltétele a komikus hatás létrejöttének.

## II

A következőkben a két Homérosnál körvonalazódó törvényt alapul véve és Aristophanés *Felhőkjétől* elindulva, azt összevetve Platón és Xenophón írásaival, a rút Sókratés irodalmi portréit vizsgálom.<sup>50</sup> Azt kutatom, hogy a komédiaíró és a két tanítvány hogyan viszonyulnak a filozófus testi és/vagy lelki rútságához, és mennyiben köthetőek a megalkotott Sókratés-alakok Homéros Thersítéséhez és Odysseusához. A filozófus belső kvalitásai itt is elsősorban az összegyűjtött külső jegyekhez kapcsolódóan válnak érdekessé, amelyeket a róla szóló híresztelések, történetek, rövid jellemzések egészítenek ki. A külső nézőpontokból észlelhetővé váló jegyeket olykor a rájuk vonatkozó szerzői vagy sókratészi szólamok értelmezik. A filozófus így előálló figurái – a jaegeri értelmezéstől eltávolodva – nem pszichológiai értelemben vett személyiségeket jelölnek, mert a karakterizálásuk nem tart igényt arra, hogy teljes, hús-vér emberek jellemrajzai legyenek. Az elemzés alapját Aristophanés, Xenophón és Platón szövegegyezései, hasonlóságai adják, a választott témára fókuszálva azonban ezek kimerítő tárgyalása nem történik meg.

Lapatin az i. e. 423-ban megrendezett nagy Dionysia-ünnepen bemutatott Ameipsias *Konnosának* és Aristophanés *Felhőkjének* komikus Sókratés-maszkjait két, a filozófus életében elkészült képmásának tekinti.<sup>51</sup> Aelianus ráadásul arról számol be, hogy Sókratés maga is jelen volt a *Felhők* előadásán, és az idegenek kedvéért felállt, és megmutatta magát. A színpadon álló beöltözött, maszkos színész a filozófus remekbe

---

<sup>50</sup> JAEGER szerint az *enkómion*, amely az athéni polgár minden erénnyel felruházott ideáljának dicsőítő műfaja Sókratés nem éppen ideális alakját képtelen lett volna megörökíteni, ezért tanítványai irodalmi portréja megalkotásakor más műfaji megoldást választottak. A sókratészi dialógusok Sókratés-alakja (JAEGER egyes számban hivatkozik a tanítványok filozófus-ábrázolásaira) ennek megfelelően az első olyan portré, amely a mester páratlan személyiségének elemzésén alapszik, és amely melléktermékeként létrejöhetett az antik individuálpszichológia is. Utóbbi mestereként Platón emeli ki. Sókratés irodalmi alakját pedig a görögök klasszikus korának egyetlen olyan portréjának tekinti, amely a nagyszerű és eredeti egyéniséget életéhez mérten, hűen írta le. Az irodalmi Sókratés-portré nagyságát az erényesség elérése felé irányuló filozófiai törekvés erejében látja. JAEGER (1944: 63–65).

<sup>51</sup> Aristophanés *Felhők* című komédiája i. e. 423-ban a versenyeken Kratinos *Pytiné* (*Csutoral Butykos*) és Ameipsias *Konnosza* mögött, a harmadik helyen végzett, amely a darab bukását jelentette. Aristophanés ezek után átdolgozta darabját, de arról, hogy ezt a változatot bemutatta volna, nem tudunk. A ma is ismert kézirat ez utóbbi, átdolgozott változatot tartalmazza. Vö. CARTLEDGE (31995: 22). Az I. e. 5. század utolsó negyedére az ókomédia egyik kedvelt figurája a szofista. Eupolis *Kolakes* ('Hízlekedők') című vígjátékában például Prótagorast figurázza ki. Vö. PAPACHRYSTOMOU (2008: 20).

szabott képmásának bizonyult.<sup>52</sup> BIEBER ebből arra következtet, hogy a komikus maszk karikatúraszerűen,<sup>53</sup> de hasonlíthatott a filozófusra, amely ezúttal, úgy, mint más esetekben is, megkönnyítette a közönség számára a darabban parodizált, bírált közéleti személy (államférfiak, hadvezérek, filozófusok, ismert kereskedők, költők stb.) felismerését. Szerinte ezt a feltételezést erősíti, hogy például Kleónt sem a maszkkészítők nem merték ábrázolni, sem a színészek eljátszani, ezért maga Aristophanés alakította őt maszk nélkül, vörös festékekkel bemázolva arcát. A karikatúrához hasonlatos maszkok, amennyiben valóban konkrét személyek felismerhető, egyedi jegyeit jelenítették meg, elősegíthették a portréművészet fejlődését.<sup>54</sup> Azzal a nézettel, hogy a tragikus vagy komikus maszk portréhoz hasonló egyedi vonásokat is rögzíthet azonban nem ért egyet mindenki.<sup>55</sup> Ráadásul a közéleti személyek felismerhetőségét a maszk portrészerezése nélkül is segíthették például a kifigurázott személyre jellemző tipikus gesztusok, beszédmódok, szokások, a nevükkel, származásukkal kapcsolatos szójátékokba burkolt utalások vagy bizonyos hozzájuk kötődő közismert események felidézései is. HALLIWELL feltételezi, hogy az ókomédia maszkjait egyszerre több érzelm kifejezésére alkalmas jellemzővel alkották meg, olyan jegyekkel, amelyek élénken kifejezőek, és különböző helyzetekben különböző indulatokat, belső rezdüléseket voltak képesek ábrázolni. Ezáltal valószínűleg az arcjáték változékonyságát is pótolták. A komikus álarcokat általában groteszként írják le, amit okozhatott a rajta tükröződő érzelmi kavalkád is. Látványuk a nézőkben pedig komikus hatást keltett.<sup>56</sup> Abból, hogy Aelianus történetében Sókratés a *Felhők*ben színre vitt komikus képmásához hasonlóan bizonyult, a portrészerező ábrázolás kritériuma nélkül, a komikus maszk általános jegyeit figyelembe véve arra következtethetünk, hogy a filozófus külseje groteszk, nem szép, és látványa komikus hatást kelt. A rút, groteszk és nevetséges jelleg – mint azt Platón és Xenophón írásaiból láthatjuk – összeegyeztethető Sókratés szilénekhez hasonló leírásaival is. A komikus maszkból kiindulva – és az eddigi eredményektől eltérően – arra következtethetnénk, hogy a filozófus külső rútsága elégséges feltétele a személy nevetségességének.

Aristophanés *Felhők*ben színre vitt Sókratés-alakját általában véve a szofista filozófus karikatúrájaként értelmezik.<sup>57</sup> Az, hogy a költő választása miért éppen Sókratésre

<sup>52</sup> Vö. LAPATIN (2006: 111), illetve Ael. *VH* 2,13.

<sup>53</sup> MITCHELL szerint mivel a komikus maszk a karikatúrához hasonlóan eltorzított és természetellenesen merev, ezért a vázafestményeken gyakorta összekeverik a kettőt egymással. A maszkok szerinte is karikatúraszerűek, ennek ellenére a festők tudják úgy ábrázolni az előbbit viselő színészt, hogy az egyértelműen különbözzön a karikatúrától. Vö. MITCHELL (2004: 16).

<sup>54</sup> Vö. BIEBER (<sup>4</sup>1971: 44). HEKLER szerint is a komikus maszkok segíthették a portréművészet fejlődését. Vö. HEKLER (1913: XII).

<sup>55</sup> Például: CARTLEDGE (<sup>3</sup>1995: 15).

<sup>56</sup> Vö. HALLIWELL (2008: 542–543), KLOTZ–MAHLER–MÜLLER–NITSCH–PLOCHE (2013: 32–33).

<sup>57</sup> A szofista filozófus alakjáról és változó történeti megítéléséről lásd STEIGER (1993: 163–180). Szofista filozófusként értelmezik Sókratést a *Felhők*ben például SILK, CARTLEDGE és KÖVENDI is. Lásd ehhez: SILK (2002: 358), CARTLEDGE (<sup>3</sup>1995: 26–27), KÖVENDI (2002: 835–838). Ezzel szemben VANDER WAERDT meggyőzően érvel amellett, hogy Aristophanés jól észrevehetően jelöli a szofisták és Sókratés közti különbségeket. Vö. VANDER WAERDT (1994: 58–66).

esett, több tényezővel is magyarázható: 1) a szofisták általában nem athéni születésű férfiak voltak, a komédiaíróknak azonban olyan athéni személyre volt szüksége, akit a közönség könnyen felismer, és a komédia bemutatásának idejére a filozófus valószínűsíthetően már városszerte ismert volt. 2) A történeti személynek, Sókratésnek a rút, szatírhoz hasonlító vonásai „természettől fogva” alkalmassá tették a komikus szerepre. 3) A filozófus tanítványi körébe olyan előkelő személyek tartoztak, akiket Aristophanés előszeretettel figurázott ki műveiben.<sup>58</sup> A második pont ellen szól, hogy Aristophanésnél még nem jelenik meg Sókratés szatírjellege. A *Felhők* Sókratése a szofisták – például Prótagoras – retorikai tanai mellett – és hivatásuktól nem idegen módon – Thalés, Anaximenés, Anaxagoras, Empedoklés, apollóniai Diogenés természetfilozófiai, filozófiai nézeteit is hirdeti, gyakorta parodisztikus formában.<sup>59</sup> A komédiában ábrázolt tipikus filozófus és a szofista alakja között egy fontos különbség fennáll: a komédiaköltő Sókratése nem kér fizetséget tanításáért.<sup>60</sup> Alakja ezeket szem előtt tartva inkább általában véve a filozófusnak a város életében betöltött nevelő, tanító funkcióit gúnyolja ki, és arra hívja fel a figyelmet, hogy a polgárok megítélésében nem sok különbség van közte és a szofisták között. A filozófus Aristophanés gúnyolódásának céltáblája, mert tanításai nem kínálnak gyakorlati és hasznos tudást. Bölcsekedés útján az athéni ifjak nem tehetnek szert nagyobb tiszteletre, hatalomra, vagyokra a poliszban, mi több, ha minden erejükkel a filozófia felé fordulnak még saját szükségleteik és vágyaik (amennyiben feltételezzük, hogy a filozófusok vágyai általában megegyeznek a polgáréval) csillapítására is csak törvénysértő és szégyenletes úton (például Sókratés Thalés tanainak bemutatását mímeli, hogy ételt lophasson)<sup>61</sup> képesek. A komédiaíró filozófus portréjának egy-egy vonását Platón és Xenophón írásaiban is felismerhetjük. A *Felhők*ben Strepsiadés név szerint nem ismeri a „gondolkozda” (φροντιστήριον)<sup>62</sup> lakóit, de úgy tudja, hogy kiváló, derék (szép és jó) töprengő, elmélkedő férfiak (μεριμνοφροντισται καλοί τε κάγαθοί)<sup>63</sup>. Abban reménykedik, hogyha fia, Pheidippidés tanítványnak áll, és elsajátítja mesterségük, a csúrés-csavarás tudományát, megmentheti családját szorult pénzügyi helyzetéből.<sup>64</sup>

<sup>58</sup>Vö. CARTLEDGE (31995: 26–27). Ezzel vitatkozik VANDER WAERDT, a szofisták és Sókratés közti és Aristophanés által is jelölt különbségekre mutatva. Vö. VANDER WAERDT (1994: 58–66).

<sup>59</sup> Ehhez lásd például KÖVENDI (2002: 835–838) utószavát. Mogyoródi Emese Platón *Sókratész védőbeszédéhez* készített kommentárjában a filozófust „az istentagadó természetfilozófus és a szofista mulatságos amalgámjaként” írja le. PLATÓN (2005c: 58, 8. jz).

<sup>60</sup> Vö. VANDER WAERDT (1994: 58–59).

<sup>61</sup> Vö. Aristoph. *Nu.* 175–180.

<sup>62</sup> Aristophanés a φροντιστήριον szót a φροντίζω ‘töpreng, megfontol valamit, törődik valamivel, gondja van valamire’ és a φροντιστής ‘valamin töprengő, gondolkodó ember, általában filozófus; gondnok’ szavakból képzti. Előbbiek gyakorta előfordulnak Sókratésszel kapcsolatban Platón és Xenophón írásaiban is. Ehhez lásd Mogyoródi Emese Platón *Sókratész védőbeszédéhez* készített kommentárját: PLATÓN (2005c: 57, 4. jz).

<sup>63</sup> Aristoph. *Nu.* 101.

<sup>64</sup> Később Sókratés részletezve leírja a *Felhők* isteneitől származtatott szakértelmüket. Mint írja: „Ezek adnak eszet minekünk, eszmét, szónoklatot és körülírást, / Szemfényvesztést, csúrés-csavarást, leleményt, s jól tudni hazudni.” αἴπερ γνῶμην καὶ διάλεξιν καὶ οὖν ἡμῖν

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

Pheidippidés azonban hitvány (πονηρός)<sup>65</sup> alakoknak tartja őket, és esze ágában sincs olyanná válni, mint amilyenek őket képzeletben. Mint mondja:

Aj, baj, szegények! a nyeglék,<sup>66</sup> úgy-e,  
Sápadt mezítlábjárók, kik közül  
Való Sokrates, Chairephon?

αἰβοῖ πονηροὶ γ', οἶδα. τοὺς ἀλαζόνας  
τοὺς ὠχρῶντας τοὺς ἀνυποδήτους λέγεις,  
ὧν ὁ κακοδαίμων Σωκράτης καὶ Χαιρέφων.<sup>67</sup>

Illetve kicsit később megrémülve attól, milyenné válna, ha közéjük keveredne:

(...) hogy néznék lovag-  
Társimra vézna, satnya bőrrrel aztán?

(...) οὐ γὰρ ἂν τλαίην ἰδεῖν  
τοὺς ἰππέας τὸ χρῶμα διακεκναισμένος.<sup>68</sup>

Habár apjához hasonlóan a komédia elején személyesen még ő sem ismeri a „gondolkozda” lakóit, úgy vélekedik róluk, mint akik testileg, lelkileg hitvány emberek, és közéjük sorolja Kairephont és Sókratést is. Megvetése az athéni polgár eszményétől, erényeitől, testi-lelki kiválóságaitól eltérő tulajdonságaiknak szól. Arany János magyar fordításából hiányzik Sókratés κακοδαίμων, 'rossz szellemtől megszállott', 'gonosz' jelzője, amelynek főnévi változatát, a κακοδαίμονιστή-*s-t* Ritoók Zsigmond Lysiasra hivatkozva 'istentagadó' jelentéssel ad meg, mely jelentésváltozat annyiban érvényes a komédia filozófusára,<sup>69</sup> amennyiben tagadja Zeus létezését,<sup>70</sup> de nem jelentheti egyszerre szigorúan véve istentelen (ἀσεβής) voltát, hiszen Chaost (Χάος), a Felhőket (Νεφέλας) és a nyelvet (γλῶτταν) isteneiként tiszteli.<sup>71</sup> A filozófusok lelki hitványságát Pheidippidés szemében beképzeltségük és a rossz szellemekbe vetett hitük, míg testi alantasságukat mezítlábasságuk és fakó külsejük jelöli. Sókratés istentagadó volta jó pár évvel később a történeti Sókratés ellen felhozott istentelenség (ἀσεβεία) vádjává, a polisztól idegen új,

παρέχουσιν / καὶ τερατεῖαν καὶ περιλέξιν καὶ κροῦσιν καὶ κατάληψιν. Aristoph. *Nu.* 317–318, ARANY (2002: 174).

<sup>65</sup> Arany János fordításában „szegények”. Vö. Platón *Philébosát*, ahol a nevetséges a hitványság, vétség (πονηρία) egy fajtája – 31. lábjegyzet.

<sup>66</sup> Arany János „nyegle” (ἀλαζών) szavát Bolonyai Gábor a jegyzetekben 'nagyképű, beképzelt alak' jelentéssel adja meg. Vö. ARANY (2002: 163, 102. jz). Fried István dolgozatához fűzött észrevételeiben arra hívta fel a figyelmem, hogy Arany János a „nyegle” szónak ezt a jelentését Madách Imre *Az ember tragédiája* című művéből vette át. A kiegészítést ezúton is köszönöm!

<sup>67</sup> Aristoph. *Nu.* 102–104, ARANY (2002: 163).

<sup>68</sup> Aristoph. *Nu.* 119–120, ARANY (2002: 164).

<sup>69</sup> Vö. RITOÓK (2009: 237).

<sup>70</sup> Aristoph. *Nu.* 367. Zeus nemlétezését Strepsiadés a rossz emlékezőtehetsége ellenére emlékezetébe vési, és erre okítja fiát is. Ugyanitt Strepsiadés Sókratést úgy említi, mint aki ugyanonnan származik, ahonnan éppen az istentelenségéről elhíresült Diagoras is. Aristoph. *Nu.* 818–832.

<sup>71</sup> Aristoph. *Nu.* 424.



rossz szellemekbe vetett hit pedig a *daimonion* tiszteletévé, követésévé alakul át, amely változásokról Xenophón és Platón sókratikus írásai is beszámolnak. Anélkül, hogy belemennénk a filozófus ellen felhozott vádak részletező tárgyalásába, nézzük először Xenophón ehhez kapcsolódó Sókratész-figuráját. A *Szókratész védőbeszéde bírái előtt* című művének elején azt állítja, hogy annak ellenére, hogy már mások lejegyezték mestere apológiáját, ő azért foglalja írásba saját változatát, mert be szeretné mutatni, hogy Sókratésnek a legfontosabb az volt, hogy ne tűnjön istentelen (ἀσεβής) és igazságtalan (ἄδικος) embernek.<sup>72</sup> A Melétos által képviselt vádak erre vonatkozó részére maga Sókratész válaszol, hangsúlyozza, hogy sok szemtanú bizonyíthatja: mindig tiszteletét tette a város isteneinek nyilvános ünnepein, *daimonion*járól pedig azt állítja, hogy isteni hang, amely más hangos isteni jóselekhez hasonló. Eddigi élete során pedig még egyszer sem tévedett a *daimonion* által sugallt dolgok értelmezésében, amit barátai is tanúsíthatnak.<sup>73</sup> Az *Emlékeim Szókratésről* Első könyvében Xenophón saját szerzői szólamában tagadja, hogy Sókratész bármikor is „istentelen” (ἀσεβής) vagy „szentségtelen” (ἀνόσιος) tettet hajtott volna végre.<sup>74</sup> Később azonban egy olyan beszélgetést ad közre, amelyben Antiphón, a filozófus szofista beszédpartnere nyilvánosan azzal vádolja Sókratészt, hogy – Aristophanés *Felhőkjéhez* hasonlóan és magyar nyelven Németh György fordításában/értelmezésében – a „boldogtalanság tanítója” (κακοδαιμονίας διδάσκαλος).<sup>75</sup> Látva Sókratész példáját, úgy tűnik a számára, hogy korábbi hitével ellentétben a filozófiai életmód ahelyett, hogy boldogabbá tenne, olyannyira boldogtalan sorsra vezet, hogy nemhogy egy szabad ember, de még a rabszolga is menekülne előle. Antiphón Sókratész életmódját a következőképpen írja le:

„A legsilányabb ételt eszed és italt is iszod, télen-nyáron ugyanazokban az ócska rongyokban jársz, még hozzá mezítláb és khitón nélkül.”

σιτὰ τε σιτῆ καὶ ποτὰ πίνεις τὰ φαυλότατα, καὶ ἱμάτιον ἠμφίεσαι οὐ μόνον φαῦλον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ θέρους τε καὶ χειμῶνος, ἀνυπόδητος τε καὶ ἀχίτων διατελεῖς.<sup>76</sup>

A xenophóni szöveghelyen Antiphón és Sókratész álláspontja ütközik egymással. Antiphón olyan emberként jellemzi Sókratészt, aki minden szabad polgárhoz méltó alapvető dolgot megtagad magától: tápláléka és itala silány, ruházata hiányos, igénytelen külsője nem tükröz tiszteletreméltó embert. Rosszalló jellemzéséhez hozzáfűzi még azt is, hogy a filozófus nem törekszik vagyona növelésére, mint ahogy nem célja kellemessé tenni életét sem. Ha pedig a felsoroltak igazak Sókratésre, és az ilyen élet vezetéséhez szükséges tudást adja át tanítványainak is, akkor ő csak a „boldogtalanság tanítója” lehet.<sup>77</sup> Tudása,

<sup>72</sup> Xen. *Apol.* 22.

<sup>73</sup> Vö. Xen. *Apol.* 11-13.

<sup>74</sup> Xen. *Mem.* 1,1,11. NÉMETH (2003: 109).

<sup>75</sup> Xen. *Mem.* 1,6,1-3. NÉMETH (2003: 131-132).

<sup>76</sup> Xen. *Mem.* 1,6,2. NÉMETH (2003: 132).

<sup>77</sup> Xenophón az *Emlékeim Szókratésről* korábbi szöveghelyén saját szólamában így jellemzi Sókratészt: „Az is meglepőnek tűnik a számomra, hogy néhányan elhitték, hogy Szókratész megrontotta az ifjakat, noha az elmondottakon kívül elsősorban az jellemezte, hogy a szerelmi és a konyhai örömök terén mindenkinél inkább megtartóztatta magát, továbbá a tél hidegének, a nyár hevének és mindenfajta fáradtságnak az elviselésében a legállhatatosabb

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

életmódja félrevezető, boldogságot ígér, de boldogtalanságot eredményez. Külső nézőpontból, a Pheidippidés előtt még csak szóbeszédből, távolról ismert és körvonalazódó filozófus alakja belső és külső tulajdonságai tekintetében is nagyon hasonlít a szofista Antiphón vádjában bemutatott Sókratéséhez. Mindketten – a Xenophónnál megismert szofista is! – az athéni polgár eszményeire, erényeire, vágyaira fittyet hányó embert látnak maguk előtt, kinek hitványságait – kifordított erényeit – sem becsülni, sem követni nem lehet.

Aristophanésnél Sókratés tudományának visszásságaira példa az a Strepsiadéshoz fűződő jelenet is, amelynek során egy tanítványa, miközben bevezeti az igencsak idős tanulni vágyót a „gondolkozdába”, mesterét és töprengéseinek tartalmát különböző komoly hangnemben elbeszélte „állatmeséken” keresztül mutatja be (a bolha, a szúnyog, a gyík és Sókratés történetei). A mesék mindegyike a kutakodó tudóst nevetséges színben tünteti fel, hiszen kutatási iránya, tárgya és módszere is nevetséges, és semmilyen haszna sincsen. Ezt a negatív képet fokozza az a Thalés-történet, amelyben a nagytekintélyű csillagász bölcséletét csupán arra használja Sókratés, hogy prezentációja közben feltűnés nélkül lophasson ételt saját maga és tanítványai számára. Mivel az általa képviselt és tanított elmélkedés tudománya az embernek a szükségletek kielégítéséhez szükséges javakat sem garantálja, ezért arra kényszerül, hogy még a régiek bölcsességét is aljas dolgokra használja fel: azok tanítása közben ételt csen. Ez a cselekedete közvetve a régiek tekintélyével (ez esetben Thalésszel) és a polisz törvényeivel szembeni tiszteletlenségről árulkodik. Míg azonban Aristophanésnél Sókratésnek nincs lehetősége önmagát tisztázni igencsak kétes híre alól, addig Xenophón *Emlékeim Szókratésről*ének idézett részlete folytatásában felelhet Antiphón szemrehányásaira. Sókratés a szofista vádjaira adott válaszában saját nézetét fejti ki, amely lencséjén keresztül az, amit Antiphón boldogságnak hisz, nem más, mint „elpuhultság” (τρυφή) és „fényűzés” (πολυτέλεια). A filozófus számára az a boldog ember, aki a legkevesebb dologban szenved hiányt – vágyaink az egyes hiányérzeteink megszüntetésére irányulnak –, mert ezzel az isteni tökéletességhez közelít. A legtökéletesebb lény, az isten ugyanis nem szorul rá – nem is vágyakozik – semmire sem. Ahhoz pedig, hogy az ember ehhez az isteni állapothoz a lehető legközelebb kerüljön, a testet és lelket kell megerősítenie, hogy így megakadályozhassa, hogy vágyai (étvágy, szomjúság, nemi vágy, alvás) rabjává váljon.<sup>78</sup> Következésképpen téves azt feltételeznünk, hogy vágyaink kielégítése azonos a boldogsággal. Sókratés itt megismert

---

volt, azonkívül annyira megszokta, hogy kevéssel is beérje, hogy szerény javából könnyedén megélt.” θαυμαστόν δὲ φαίνεται μοι καὶ τὸ πεισθῆναι τινὰ ὡς Σωκράτης τοὺς νέους διέφθειρεν, ὅς πρὸς τοῖς εἰρημένοις πρῶτον μὲν ἀφροδίσιων καὶ γαστροῦ πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος ἦν, εἶτα πρὸς χειμῶνα καὶ θέρος καὶ πάντας πόνους καρτερικώτατος, ἔτι δὲ πρὸς τὸ μετρίων δεῖσθαι πεπαιδευμένος οὕτως, ὥστε πάνυ μικρὰ κεκτημένος πάνυ ῥαδίως ἔχειν ἀρκούντα. Xen. Mem. 1,2,1., NÉMETH (2003: 111).

<sup>78</sup> Vö. Xen. Mem. 1,6,4–10, és NÉMETH (2003: 132–133). Ehhez lásd még: Xen. Apol. 16–19, NÉMETH (2003: 250–251).

perspektíváját az *Emlékeim Szókratészről* első könyvének második szakaszának szerzői szólama is képviseli.<sup>79</sup>

Platón A *lakoma* című dialógusában – ahol a felelevenített symposion résztvevői között van Aristophanés is – miután Alkibiadés beszámol arról, hogy a poteidaiai hadjáratban Sókratés mindenkinél jobban viselte a mostoha körülményeket, a fáradsalmakat, a nélkülözést és az éhezést, arról mesél, hogy a filozófus a legnagyobb hideg idején sem változtatott viseletén, és csak az a ruhadarab (ἰμάτιον) volt rajta, amit egyébként is hordott. Ez még akkor is így volt, amikor jeges területen mentek át, hisz ő egyedül természetesen mezítláb (ἀνυπόδητος) haladt.<sup>80</sup> Míg Alkibiadés számára Sókratés felsorolt tulajdonságai kivételes katonai erényeknek tűnnek, amelyet követnie kéne mindenkinek, addig – mint azt fentebb láthattuk – Aristophanés Pheidippidése számára a „gondolkozásban” élő nagyképű filozófusok fakó, mezítlábas alakjai csöppet sem vonzó karakterek, és arról, hogy olyanná váljon, mint ők, hallani sem akar. Xenophón Antiphónja hozzá hasonlóan nem rokonszenvez a filozófus kínálta furcsa erényekkel. Platón Alkibiadésének leírása az Antiphón vádaskodására adott sókratési válaszbba foglaltakhoz hasonló: összességében mindkét helyen a filozófus kivételes állhatatosságáról, önfegyelméről és arról, olvashatunk, hogy függetleníteni tudja magát vágyaitól, szenvedélyeitől. Az ezzel kapcsolatos platóni és xenophóni leírások azonban ismét nem nélkülözik az aristophanési előzményeket, hiszen a fáradhatatlan lélek és test, az érzéketlenség a hidegre, valamint az éhség túrésának képessége előfordul a komédiaköltőnél is. Strepsiadésnek a Felhők kara sorolja fel azokat az adottságokat, amelyekkel rendelkeznie kell ahhoz, hogy Sókratés valóban kiváló tanítványává és nagy bölcsességre szert téve boldog athéni polgárrá váljon. Ehhez nagy lelkiere van szükség, aminek köszönhetően nem érez fáradságot, nem gyöttri a hideg és az étvágy. Mindemellett jó emlékezőtehetségű (μνήμων) és az elmélkedésre, töprengésre hajlamos ember (φροντιστής), aki tartózkodik a borfogyasztástól és a gymasionoktól, és legfőbb céljának a pereskedések és a szócsatázások megnyerését tekinti. Strepsiadés és Sókratés beszélgetéseiből hamar fény derül előbbi alkalmatlanságára, hisz a felsorolt tulajdonságok

---

<sup>79</sup> DORION szerint Sókratés az erény eléréséhez vezető utat a *καρτερία* („endurance of physical pain”, ’önuralom, szilárdság, állhatatosság’), *ἐγκράτεια* („self-mastery with regard to bodily pleasure”, ’önmérséklet, önmegtartóztatás, önfegyelem’) és *αὐτάρκεια* („self-sufficiency”, ’önmagával való megelégedés, függetlenség’) hármas alapjára építi. Az első kettő jellemző elősegíti a harmadik elérését, amely az előbbiektől eltérően isten jellemzőjeként is felbukkan. Habár a tökéletes *αὐτάρκεια* csak istent jellemezheti, a filozófus testi-lelki gyakorlatokkal, a *καρτερία*-val elérheti, hogy teste edzésével szükségleteinek száma csökkenjen, az *ἐγκράτεια*-val pedig azt, hogy a lehető legkevesebb vágy ébredjen benne, mert az hiányérzetet támasztana. Ha ezek segítségével megerősíti magát, a lehető legkevesebb dologra szorul majd rá, vagyis a lehető legjobban megközelítheti isten tökéletességét. Sókratés nem tagad meg minden örömet magától, szükségletei kielégítése – mindenki máshoz hasonlóan – számára is örömforrás, viszont vágyainak visszahasogatásával rengeteg más embert gyöttrő hiányérzetétől megszabadul. Vö. DORION (97, 104–105).

<sup>80</sup> Vö. Plat. *Sym.* 219e–220d, PLATÓN (2005a: 92–93), mezítlábasságához még: Plat. *Sym.* 174a, Plat. *Phaedrus*, 229a, és VANDER WAERDT (1994: 58), W. K. C. GUTHRIE (1995: 379).

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

többségében hiányoznak belőle, minek következtében kibukik kényszerűen választott „iskolájából”.<sup>81</sup> A „gondolkozda” kiváló tanítványainak a jellemzői, mesterükre, Sókratésre is kétségtelenül igazak kell, hogy legyenek: vezetőjük, ha nem is közvetlenül jelölve, de az eddig számba vett sok negatív tulajdonsága mellett, ezáltal néhány pozitívvá gazdagodhat Aristophanésnél. Kétségtelenül pozitív tulajdonság a jó emlékezőtehetség, és talán annak számít egy tipikus athéni számára az önmérséklet a borfogyasztásban és a test gyakorlásában is. Közvetlenül vagy közvetve (amikor az egyes tulajdonságok nem magára Sókratésre, de a „gondolkozda” filozófusaira általában jellemzők) mindhárom szerző forrásai megegyeznek abban, hogy Sókratés viselete és életmódja is szegényes és igénytelen. Egyezés továbbá, hogy jól tűri a hideget, az éhséget, a fáradalmakat, és embert próbáló körülmények között is nagy önuralmat tanúsít. Aristophanés Pheidippidése és Xenophón Antiphónja elutasítják Sókratés bölcselkedésén nyugvó életvitelét (inkább szégyenletesnek, mint követendő példának véelve azt), például utóbbi szerint ezek követése egyenes úton vezet a boldogtalansághoz, a komédiaköltő Strepsiadése pedig már csak természetéből és idős korából adódóan is képtelen a filozófus által javasolt módon élni. A Felhő-istenek viszonyulása, ítélete a sókratészi út követelményeit és elveit illetően az előbbieket által képviseltektől eltérően nem egyértelmű. Kérdéses, hogy a komédiában karként működő istenek csoportja ismeretelméleti és etikai perspektívából nézve mennyire találja a tanítványoktól elvárt tulajdonságokat értéktelennek vagy félrevezetőnek. Platón Alkibiadése számára a fentebb összegyűjtött, Aristophanésnél és Xenophónnál is megjelenő külső és belső tulajdonságok egyértelműen pozitív megítélés alá esnek: katonai erények, amelyek – és annak ellenére, hogy a közkatonák olykor gúnyolódónak érzik ezeket<sup>82</sup> – nagyrabecsülést és nem megvetést követelnek.

Aristophanés *Felhők* című vígjátéka és Platón *A lakoma* című dialógusa között további szoros egyezések mutathatók ki. A *Felhők* kara a mezítlábasság ismételt említése mellett a következőképpen láttatja a filozófust:

S te, a leglégházb fecsegés főpapja, miért hívtál ide, mondjad?  
Mert meg sem hallgatnánk mi bizony más egykoru légbeli bölcslet,  
Csak még Prodikost bölcs gondolatért; téged meg azért, hogy az utcán  
Berzenkedel és hányod-veted a szemeid, s járván saru nélkül  
Szipogosz, sanyarogsz, s bennünk bizván, komoly ünnepi arccal ödöngesz.

σύ τε λεπτοτάτων λήρων ἱερεῦ, φράζει πρὸς ἡμᾶς ὁ τι χρηζεις·  
οὐ γὰρ ἂν ἄλλω γ' ὑπακούσαιμεν τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν  
πλην ἢ Προδικῶ, τῷ μὲν σοφίας καὶ γνώμης οὐνεκα, σοὶ δέ,  
ὅτι βρενθῦει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τῷ φθαλμῷ παραβάλλεις,  
κἀνυπόδητος κακὰ πᾶλλ' ἀνέχει κἄφ' ἡμῖν σεμνοπροσωπεῖς.<sup>83</sup>

Platón *A lakoma* című dialógusában, ahol Alkibiadés Sókratésről mondott beszédét a filozófus önuralmáról, fegyelméről, derekasságáról tanúságot tevő történetekkel fűszerezi,

<sup>81</sup> Vö. Aristoph. *Nu.* 412–419. ARANY (2002: 178–179).

<sup>82</sup> Plat. *Sym.* 220bc, Platón (2005a: 92).

<sup>83</sup> Aristoph. *Nu.* 359–363, ARANY (2002: 176).

úgy ábrázolja mesterét, hogy az társával, Lachésszel sétálva beszélget, miközben seregük menekül Délionból, mert az ellenség fenyegetően közel jár hozzájuk. Azt, hogy mennyire ellentmond a katonák félelemtől vezérelt viselkedésének a filozófus magas fokú önuralmán és bátorságán nyugvó habitusa, a kettő közti kontraszttal éri el, mely kontraszt megképzésének egyik eszköze az aristophanési túlzó és komikus sor megidézése. Mint mondja:

(...) azután meg úgy látszott, mintha ott is csak úgy járkálna föl-alá, mint a te versed szerint, Arisztophanész, idehaza: »berzenkedve, szemét ide és oda vetve«. Nyugodtan járatta tekintetét baráton és ellenségen, s egészen messziről is látszott rajta, hogy ez az ember derekasan védekezne, ha hozzányúlna valaki.

ἔπειτα ἔμοιγ' ἐδόκει, ὡς Ἀριστόφανες, τὸ σὸν δὴ τοῦτο, καὶ ἐκεῖ διαπορευέσθαι ὡσπερ καὶ ἐνθάδε, <βρενθυόμενος καὶ τῶφθαλμῶ παραβάλλων>. ἡρέμα παρασκοπῶν καὶ τοὺς φιλίους καὶ τοὺς πολεμίους, δῆλος ὢν παντὶ καὶ πάνυ πόρρωθεν ὅτι εἴ τις ἄψεται τούτου τοῦ ἀνδρός, μάλα ἐρρωμένως ἀμυνεῖται.<sup>84</sup>

A komédiában a Felhő-istenek szemszögéből Sókratés a legakadékoskodóbb ostoba fecsegés papja, aki a városban járkálva, össze-vissza méricskélő, vizsgálódó tekintettel zaklatja az athéniakat, miközben arca méltóságot mímél. Mozdulatai, járása, tekintete valószínűleg mellőz mindennemű kellemet, jelensége a városban kellemetlen látvány, társasága pedig nem kívánatos. A korábbiakhoz hasonlóan itt is kérdéses, hogy a Felhők Sókratés-jellemzése mennyiben gúnyos felütésű, a nézők tekintete számára azonban feltételezhetően észlelhető annak karikírozó jellege. Platón Sókratése, a figura harctéren, menekülés idején is nyugodtan járkáló, szerteszét tekintető furcsaságával, enyhe komikusságával együtt is az önfegyelem és bátorság erényeinek mintaképe, aki az aristophanési komikus színt csak egy pillanatig viseli magán, hogy az ezzel járó könnyedség kiemelje a helyzet komolyságának háttéréből, és megmutassa személyének nagyságát. A komédiaköltő a filozófus fecsegő voltáról a *Békák*ban is említést tesz.<sup>85</sup> A *Felhők*ben bárhol is utal Sókratés filozófiai tanaira és tevékenységére, töprengve elmélkedő voltára (μερμηνοφροντιστής),<sup>86</sup> sose mellőzi a gúnyt, a túlzást leírásaiból.<sup>87</sup> Egyik „állatmeséjében”, amely a filozófus eszméibe feledkezett alakját gúnyolja, Sókratésről azt meséli tanítványa, hogy miközben éjjeli körútján tátott szájjal kémlelte a Holdat, szájába piszkít egy gyík. A tátott szájjal az égi jelenségeket vizsgáló figurája felbukkan Platón *Államának* hetedik könyvében is, ott a nem igazi csillagász jellemzőjeként. E platóni szöveghely ezzel egyidejűleg kapcsolatba hozható a „gondolkozóban” eszmélkedő tanítványok Strepsiadés előtt kirajzolódó látványával is, akik „a földalattit keresik” vagy

<sup>84</sup> Plat. *Sym.* 221b, PLATÓN (2005a: 93).

<sup>85</sup> Aristoph. *Ra.* 1491–1492.

<sup>86</sup> Aristoph. *Nu.* 101.

<sup>87</sup> KÖVENDI rámutat arra, hogy Aristophanész úgy teszi komikus figurává, hogy Sókratést többek között Anaximenész, apollóniai Diogenész, Thalész, Empedoklés és Anaxagoras természetfilozófiájának követőjeként látatja, ugyanakkor az általa hirdetett tanítások előbbi bölcselők elméleteinek elferdített, komikus túlzásokkal megformált változatai. Vö. KÖVENDI (2002: 836–837).

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

„éjbúvárának”, míg alfelüket az égre szegezik.<sup>88</sup> A *Madarakban* végül a „mosdatlan Sókratés szellemet idéz” (ἄλουτος οὐ / ψυχαγωγῶν Σωκράτης).<sup>89</sup> Aristophanés a filozófus, Sókratés karikatúráját az athéni polgár szemszögéből alkotja meg, aki a szofistáktól eltérően fizetséget ugyan nem kér tanításaiért, de nevelői, tanítói tevékenysége tartalmazza a szofista tanokba való beavatódást is, hiszen az Igaz és Hamis beszédnek ugyancsak otthont ad a „gondolkozda”. Ezek elsajátításába pedig beletartozik, hogy művelője relativizálja a polisz értékeit, igazságait, erényeit, tagadja isteneit, tekintélyeit, törvényeit és a közjó helyett mindig önös érdekei elérése és vágyai kielélese legyen a célja. Aristophanésnél Sókratés tudása a régi rendet képviselő apa számára érthetetlen és haszontalan, és fián keresztül veszélyes is. Az új generáció számára, akit pedig Strepsiadés fia, Pheidippidés jelenít meg a szofista perlekedő kinevelése felé vezető iránytű. Mivel Sókratés „gondolkozdája” helyet ad az Igaz és Hamis beszédnek, és hagyja, hogy befolyása alá vonja a fiatal tehetségeket, ezért nemcsak a haszontalan tudás, de a szofista filozófia erkölcstelen retorikai és önérdeket érvényesítő praktikáinak melegágya is egyszerre. Aristophanés filozófus figurája külső és ismerhető belső kvalitásait tekintve is hitvány, csúf alak. Karikatúrához hasonlatos, aki, és ez nem kétséges, komikus hatást kelt a nézőben beszédének, tudományának zavarosságával, az ezekkel összefüggő tiszteletet nem érdemlő életmódjával és a város divatjától, ideáljától elütő igénytelen megjelenésével is. A polisz lakói számára rossz hírű, haszontalan tudásról szónokoló tudós és nevelő – kellemetlen ránézni és szóba állni is vele is. Semmi becsülésre méltó nincs benne. A komédiaköltő ábrázolását szem előtt tartva kezdetleges fiziognómiai szemlélet érvényesüléséről ez esetben sem lehet szó. Külső és belső jegyei nem következnek egymásból, nem szükségszerű, de hihető, hogy rút külseje erénytelen, kiválóságokat mellőző jellemet takar.

---

<sup>88</sup> BLUMENBERG hívja fel a figyelmet arra, hogy az eget és a földet vizslató asztronómus Platónnál Aristophanés Sókratés alakjára utalhat vissza. „An dieser Stelle nun lässt Plato seinen Sokrates auf die eigene Karikatur in der Komödie des Aristophanes anspielen, deren Lächerlichkeit der platonisch Eingeweihte potenziert wahrnimmt: in einer Hängematte liegend, mit offenem Mund zum Himmel gaffend und dabei einem auf dem Rücken liegenden Schwimmer gleichend. Wenn jemand derart mit offenem Mund nach oben oder mit geschlossenem Mund nach unten blicke, um etwas Wahrnehmbares zu erfassen, so habe das mit Wissenschaft nichts zu tun und es sei daraus keine Lehre zu gewinnen, denn »seine Seele schaue nicht nach oben, sondern nach unten, und wenn er dabei auch zu Lande oder zu Wasser auf dem Rücken schwimme.«” „Platón ezen a ponton hagyja, hogy Szókratész utaljon saját, Aristophanés komédiájából ismert karikatúrájára, akinek a nevelésességét a platonizmusba beavatott hatványozottan észre veszi. Mert Szókratész szerint a Glaukón által elképzelt csillagász egy függőágyban fekszik, száját tátja az ég felé, és közben a hátán fekvő úszóhoz hasonlatos. Ha valaki ilyen módon nyitott szájjal fölfelé vagy csukott szájjal lefelé tekint, hogy ezáltal észlelhessen valamit, úgy ennek semmi köze a tudományhoz, és nem nyerhető ki belőle semmilyen tanítás sem, mert »annak lelke nem felfelé, hanem lefelé tekint, ha mindjárt hanyatt fekvve a földön, vagy hanyatt úszva a tengeren tanulmányozná is.«” BLUMENBERG (1976: 19); Plato, *Politeia* 7, 527d–530c, BLUMENBERG (1976: 19, 13. jz). Vö. Aristoph. *Nu.* 184–235, ARANY (2002: 169–170).

<sup>89</sup> Aristoph. *Av.* 1554–1555. ARANY (2002: 457).

Egy kivételével – mert a *Felhők*ben éhenkórász filozófus tanítványai írásában pocakos – Aristophanés filozófusra aggatott minden negatív tulajdonsága, amely külső leírásként explikálódik a komédiában, valamilyen formában megjelenik Platón és Xenophón Sókratés-alakjain. Ezek azonban az új környezetben és a különböző szólamokban más-más előjellel szerepelnek, sőt, alkalmanként komoly jelentésváltozáson esnek át. A két tanítvány mester-ábrázolásában a filozófus külső rótsága azzal bővül, hogy külső vonásai hasonlítanak a szatírhoz, mely rokonság valamilyen fokú isteni természetet is kölcsönöz neki. Platónnál azonban állati jegyeket nemcsak ennek az új hasonlatosságnak köszönhetően kap. Platón két helyen különböző, kellemetlen állathoz hasonlítja Sókratést: a *Szókratész védőbeszédében* maga a filozófus állítja, hogy a város számára, amely hasonlatában nagy, nemes paripa, ő olyan, mint egy bögöly (μύωψ), aki ezt a lomha paripát csípéseivel ébresztgeti.<sup>90</sup> Belátja, hogy a városlakók kellemetlennek érezhetik, amikor „rájuk száll”, de természetétől fogva képtelen őket békén hagyni, szándéka és természete szerint azonban csípései csak az ő érdekeiket szolgálják. A filozófus kellemetlen, fájdalmat okozó „csodabogár”, aki nemhogy kártékonynak, éppen ellenkezőleg: üdvösnek látja a várost jelképező paripa életébe bele-beleavatkozó önmagát. A *Menón*ban Sókratés zsibbasztó rája (βάκιη) Menón vélekedésében, aki megbénít minden vele érintkezőt. Menón azért választja ezt a hasonlatot, mert annak ellenére, hogy magát jártasnak véli az erény dolgában, képtelen választ adni Sókratésnek arra az igencsak egyszerűen hangzó kérdésére, hogy mi az erény. Kétségek között, zavarodottan és megbűvölve érzi magát, mint akire ráolvasott kérdezője.<sup>91</sup> A filozófus szavai nem a meggyőzés retorikai eszközeivel és nem új igazság beláttatásával, elfogadtatásával keríti hatalmába beszédpartnerét, ehelyett bűvölet útján olyan zavarba taszítja, ahonnan nem talál kiutat. Addigi gondolatai elvesztik minden erejüket, értéküket és jelentésüket; újak, amelyek helyükbe léphetnének viszont a megbűvölőnél sem állnak készen. Sókratés kérdéseire minden válasz alaptalanná lesz. A bénultság az előlött érzett kétségbeesést jelölheti. Míg tehát Menón a zsibbasztó rája képében véli megragadhatónak Sókratés csöppet sem kellemes, zavarba ejtő, minden alapot az ember alól kihúzó alakját, addig a filozófus csak az esetben véli helytállóknak hasonlatát, ha a „bűvölet” visszafelé, a bűvölőre is hat, vagyis ha a rája az áldozatával együtt önmagát is elzsibbasztja. Mert mint bevallja, ő maga is osztozik Menón zavarában és kétségeiben, ha az erény meghatározásáról van szó.<sup>92</sup> Vagyis kérdéseinek, problémáinak bénító, összezavaró hatását önmagán is érzi, mégsem hagy fel a válaszok kutatásával, megválaszolásuk lehetőség feltételeinek megtalálásával. A zsibbasztó rája hasonlathoz kapcsolódó megigéző, elbűvölő attribútum visszatér akkor is, amikor Alkibiadés a szatír félembert, félállati lényével rokonítva próbálja megközelítően leírni mestere lényét és lényegét. Alkibiadés *A lakomában* Sókratést szilénekhez hasonlítja, amelyeket ha kinyitnak, istenkép van belsejükben. Emellett hasonlónak véli őt a szatír Marsyashoz is, aki az isteni himnuszok legcsodálatosabb

<sup>90</sup> Vö. Plat. *Apol.* 30e–31c, PLATÓN (2005c: 86–87).

<sup>91</sup> A sókratészi bűvölés igéi: γοητεύω – ‘szélhámuskodással megcsalok, elbűvölök’; φαρμάσω – ‘megigézek, megbűvölök, de megmérgezek, gyógyszerekkel kezelek’ is; κατεπάδω – ‘varázsénekekkel elbűvöl’. Vö. Plat. *Meno* 80ab. PLATÓN (2013: 670).

<sup>92</sup> Vö. Plat. *Meno* 80c.

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

előadója. Külsejének hasonlósága a szilénékkel és Marsyas szatírral Alkibiadés számára vitathatatlan, ezért ezt nem is részletezi, helyette azt kívánja bemutatni, hogy miként hasonlít hozzájuk belső tulajdonságaiban (utóbbit lásd később).<sup>93</sup> A szatír és Sókratés külső hasonlóságának két jegyét más Platón-forrásból ismerhetjük meg. A *Theaitétos* című dialógusban, Theodóros Theaitétosról azt mondja: „nem szép, hanem – s ezt nehogy zokon vedd – pisze orrával és düledt szemével inkább hozzád hasonlatos. No, azért ő nem oly feltűnő.” (οὐκ ἔστι καλός, προσέοικε δὲ σοὶ τὴν τε σιμότητα καὶ τὸ ἔξω τῶν ὀμμάτων· ἦπτον δὲ ἢ σὺ ταῦτ' ἔχει).<sup>94</sup> A pisze orr és düledt szem pedig valóban – hiszen azok a szatírok művészi ábrázolás formáinak tipikus jegyei – lehet szatírvonás. Ehhez a rokonításhoz kapcsolódik Xenophón *Lakomájának* Kritoboulosa is, aki, miután szépségével dicsekszik, Sókratést azzal vádolja, hogy külseje olyan, mint a szatírajátékok Szilénoszé:

19. – Micsoda? – hökkent meg Szókratész. – Kérkedésedből úgy veszem ki, hogy szebbnek tartod magad nálam!

– Bizony, Zeuszra – ismerte el Kritobulosz –, különben csúfabb lennék, mint a szatírajátékok valamennyi Szilénosza.

[19] τί τοῦτο; ἔφη ὁ Σωκράτης· ὡς γὰρ καὶ ἐμοῦ καλλίων ὦν ταῦτα κομπάζεις. νῆ Δί', ἔφη ὁ Κριτόβουλος, ἢ πάντων Σειληνῶν τῶν ἐν τοῖς σατυρικοῖς αἴσχιστος ἂν εἶην.<sup>95</sup>

Sókratés és Kritoboulos szóváltását szépségük összemérése követi. Megmérettetésükkor pedig a *Theaitétos*-ból ismert jellemzőkhöz hasonló külső adottságokról szerzünk tudomást. A szópárbajban a filozófus Kritoboulosszal elfogadtatja, hogy a szépség a célszerűséggel egyenlő (azok a dolgok szépek, amelyek „jól használhatók, vagy természettől fogva megfelelnek céljainknak”).<sup>96</sup> Szatírhoz hasonlító testrészei pedig – úgy látszik Sókratés érveléséből, hogy – célszerűbbek Kritoboulosénál. Szeme kidüledt (ἐπιπόλαιος), aminek következtében a filozófus szerint jobban lát oldalra is,<sup>97</sup> orra pisze (σιμός), amiért pedig mindenholnan érkező szagok befogadására képes, ráadásul alakbeli furcsaságának köszönhetően nem gátolja az ember látását sem.<sup>98</sup> Kritoboulos felismerve, hogy kelepcebé csalták végül maga látja be, hogyha pedig a száj harapásra való, akkor Sókratés ebben is bizonyára legyőzi szépségével, és vastag (παχύς) ajkai ehhez hasonlóan lágyabban csókolnak is.<sup>99</sup> Ezzel a fortélyos, ravasz (σοφός) sókratészi megoldással szép lesz, ami rút volt, győz a szatírhoz hasonlító Sókratés pisze orrával, düledt, kiülő szemével és vastag ajkaival vetélytársa, a szépséges Kritoboulos fölött. A verseny komolyságát jól példázza, hogy a közönség a végeredmény ellenére a vesztest csókolná. Xenophón szatírcú Sókratése a platóni forrásokhoz képest egy külső tulajdonsággal gazdagodott: itt szerzünk tudomást vastag ajkairól. Xenophón *Lakomájában* a humort és némi szofista fifikát sem

<sup>93</sup> Vö. Plat. *Sym.* 215b, PLATÓN (2005a: 86).

<sup>94</sup> Plat. *Theaet* 143e, PLATÓN (2001b: 17).

<sup>95</sup> Xen. *Sym.* 4,19. NÉMETH (2003: 22).

<sup>96</sup> Xen. *Sym.* 5,4. NÉMETH (2003: 31).

<sup>97</sup> Xen. *Sym.* 5,5. NÉMETH (2003: 31).

<sup>98</sup> Xen. *Sym.* 5,6. NÉMETH (2003: 31).

<sup>99</sup> Xen. *Sym.* 5,7. Németh (2003: 32).



mellőzve, a szép jelentésének megváltoztatásával – egyenértékűvé válik a célszerűséggel – éri el a rút filozófus külső jegyeinek megszépülését.<sup>100</sup>

A *Theaitétos*ban a Sókratés tanítvány Eukleidés közvetítésével (akinek lejegyzését egy szolgáló olvassa fel) Theodórosztól (Prótagoras tanítvány), míg *A lakomában*, amelyet Apollodóros mond el Aristodémos elbeszélése alapján Alkibiadéstól (Sókratés tanítvány) értesülünk a filozófus rút külsejéről, amely hitványság belső szépsége, kiválósága fényében elhalványul. A *Gorgias* című dialógusban Kalliklés ezzel szemben arra figyelmezteti Sókratést, hogyha nem hagy fel filozófiai nézeteivel és ezek szerinti életvitelével, a városban szégyenletes és nevetséges, ráadásul önmagára veszélyes szerepbe kényszerül.<sup>101</sup> Saját szólamában Sókratés barátaihoz és „ellenségeihez” képest is más, a megszokottól eltérő formát és jelentést ad a szépnak, úgy, mint a jónak és az igaznak és ezek ellentéteinek is. A filozófus életvezetési szabályai és ezek értékalapjai is eltérnek a poliszban vallottaktól, amelyeket tulajdonképpen tanítványai, barátai és vitapartnerei egyaránt képviselnek. Szigorúan véve az általuk kiemelt testi-lelki hitványságok, úgymint az erények sem állják meg „helyüket” a sókratészi érték- és világrendben, így sértésük és gúnyolódásaik nem ütnek sebet, dicséretük pedig nem ékesítheti vagy értékelheti fel Sókratés platóni alakját. Sókratés saját szabályainak engedelmeskedve a lélek – platóni értelemben vett – valódi szépségét/jóságát/igazságát/erényességét vágyik elérni,<sup>102</sup> és tartózkodik minden olyan dologtól, amely ezekhez képest számára hitvány színben tűnik fel. Platón mestere más nézőpontokból megismert – tanítványai, vetélytársai, ellenségei szerinti testi, lelki és habituális – rútságát, hitványságát a kivételesen szép, jó, erényes felé irányuló belsővel ellensúlyozza, és hagyja, hogy Sókratés igaz filozófusról szóló beszédei, életvezetési szabályai alapján felülkerekedjen minden „földi”, a poliszra jellemző „látszat” hitványságon, de szépségen egyaránt. A polisz eszményeihez mért testi és lelki rútságát nem rejti el, mégis úgy tűnik, mintha ezek „mélysége” csak Sókratés rendkívüliségét, magasztosságát hivatottak kiemelni. A platóni művekben némileg különbözően megképződő Sókratés-alakok, bármilyen látszólagos, időleges hitvány és nevetséges jegy is keveredik külsejük, jellemük leírásaiba, a történet, a beszélgetés végére összképüket tekintve legfeljebb kívülről – és a polisz eszményképéhez képest – rút, belülről szép és

<sup>100</sup> DORION a xenophóni Σωκρατικοί Λόγοι vizsgálataikor tizenhét pontba szedi Platón és Xenophón Sókratés-alakjainak fontosabb különbségeit. Amíg Platónnak feltétlenül több, olykor egymásnak homlokegyenest ellentmondó filozófusportré megalkotását tulajdonítja, addig Xenophón esetében úgy véli, a sókratikus írásokban (*Memorabilia*, *Symposium*, *Apologia*, *Oeconomicus*) a filozófus ábrázolása egységes. Több Sókratésről olyan értelemben lehet szó, hogy más műveiben ugyanezt a „sókratészi” jellemet más szereplők sajátjaként mutatja be. DORION (2006: 94–96; 105–106).

<sup>101</sup> Ehhez, és arról, ahogyan mindez alterálódik a *Theaitétos*ban Sókratés igaz filozófusról vallott nézeteiben lásd PÁL (2011:9; 18–19), ill. Plat. *Gorg.* 485a–486d; Plat. *Theaet.* 172c–176a.

<sup>102</sup> Már Szapphó is értékkülönbséget tételez a külső és belső szépség között: ὁ μὲν γὰρ κάλος ὄσσον ἴδην πέλεται <κάλος>, / ὁ δὲ κάγαθος αὐτικά και κάλος ἔσ<σε>ται. „Van, aki szép, de bizony csak a szemnek elég ez így, / ám ha jó, emiatt igazán csakis ő a szép.” Szapphó, 50. töredék, ford. Franyó Zoltán. *Szapphó fennmaradt versei és töredékei görögül és magyarul*, sajtó alá rendezte, az utószót és a jegyzeteket írta Németh György. Budapest 1990. 56–57.

derék személyt hagynak örökül. A domináns filozófus kép sem nem szégyenletes, sem nem nevetséges végezetül. A platóni Sókratés *Phaidros*ból ismert imája a filozófusnak a dialógusokban megmutatkozó önreprezentációjának markáns példája. Benne egy olyan ember vágyai tükröződnek, aki egész életét annak szentelte, hogy minél hasonlóbba váljon az általa felállított igaz filozófus eszményéhez, és aki ehhez az élethez méltó, illő halált remél:

Kedves Pan, s mind a többi istenek, akik itt lakotok, adjátok meg nekem, hogy szép legyek belül, s ami külső birtokomban van, baráti összhangban legyen a belsőmkel. A bölcslet tartsam gazdagnak, aranyam pedig annyi legyen, amennyit senki más nem tud magával vinni, csak a józan belátású ember!

ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν: ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια. πλουσίον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν: τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἶναι μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων.<sup>103</sup>

### III

A dolgozat első részében az eposzokból kiemelt részletek elemzéséből arra következtethetünk, hogy a lélek hitványsága és kiválósága a homérosi kezdetekkor megmutatkozhatott a beszélő szavaiban, viselkedésében, az ezekről adott külső leírásokban, és működhetett az emberre érvényes isteni törvény felismerhető jeleiként. Az Aisópos-regény az *Ilias* második énekét és az *Odysseia* nyolcadik énekét kétfajta test-lélek viszony alkotta típus demonstrálására használja. A regény az *Iliás* második énekét annak eseteként idézi, amikor a test és lélek szépsége vagy rútsága között egyezés, ekvivalencia érvényesül, a test kiválóságából vagy hitványságából következtetni lehet a lélek minőségére. Ennek megfelelően a regény írója költői tudatosságot feltételez Homérosnál akkor, amikor rút külsővel ábrázolja Thersités lelkileg hitvány alakját. A tisztán negatív figura az Aisópos-regény szerint a gyakorlatban sokszor érvényesülő „a rút külső rút belsőt takar” életbölcseletét megformáló egyéniség, egyediség. A második ének Thersités-epizódjában a test-lélek közötti esetleges fiziognómiai összefüggés nem igazolható: szövegszerűen nem mutatható ki, hogy Odysseus vagy bárki más Thersités testének hitványságából következtet – főleg nem szükségszerűen – lelke alantasságára. A leglátványosabb görög katona sem istennek nem kedves, sem pedig hősnek nem mondható, és egyetlen pozitívként értelmezhető tulajdonságát leszámítva („élesszavú szónok”) velejéig hitvány alak, akinek lelki hitványságai nem testi hibáin, de szavaiból, cselekedeteiből ismerhetőek fel. Az első ének konfliktusa után, a második ének gondterhes légkörében, amelyben ráadásul a hős Odysseus éppen a király hatalmi pozíciójából (Agamemnón jogarát tartja kezében) igyekszik helyreállítani a hadseregben a rendet, a hőssel szemben Thersités az esetleges szónoki készségeinek birtokában (és tréfamesteri státuszában) is esélytelen. Alakja, szavai és viselkedése nevetést vált ki a seregből: az egyik lehetséges olvasat szerint azért, mert tréfamesteri produkciója sikeresen célt ér a nézőkben, a másik szerint pedig azért, mert rút és hitvány alakja alkalmatlankodása miatt „teátrálisan” és nyilvánosan, valamint az Odysseus által ráért ütésnek köszönhetően megszégyenül. Az Aisópos-regény tagadja, hogy a „rút külső rút belsőt takar” gyakorlati szabály mindenkor igaz

<sup>103</sup> Plat. *Phaedrus* 279bc, PLATÓN (2005b: 104).

lenne. Ennek alátámasztására – és jó pár másik példa felsorakoztatása után – pedig az *Odysseia* nyolcadik énekét emeli be gondolatmenetébe. Annak ellenére, hogy állítása felvezetésében kivételekként kezeli a rút test–szép lélek egyes eseteit, Homéros idézete azt isteni törvény rangjára emeli. A regényben Homéros tekintélye alapul szolgál a főszereplő, Aisópos alakja kettős természetének megértéséhez, amennyiben szavatolja, hogy a hitvány külső–kiváló belső az isteni akarattal harmonizál. Az *Odysseia* nyolcadik énekének Odysseusa „látja” Euryalos viselkedéséből, a testén megmutatkozó lélek rezdüléseiből és szavaiból lelke hitványságát, ennek észlelhető jelei – számszerűen nem sok – pedig működhetnek az egyes ember egyénítő attribútumaiként. Odysseus megfejtésében ezek a jelek isteni törvény megnyilatkozásai, amelynek alapján a halandók között születésüktől fogva szétoszlanak az egyes kiváló, jó, szép, illetve hitvány, rossz és rút tulajdonságok. Természetesen ez a törvény – mint ahogy az eposzokban megjelenő istenek, hősök, hitvány emberek alakjai is<sup>104</sup> – még igen elnagyolt szerkezetű, és általában véve – és annak ellenére, hogy a szóban forgó részben a test oldalán egy („jó alak”), a lélek oldalán két („jó ész”, „jelesenszólás”) kiválóság említődik – két esetet különböztet meg. Az adott figurának születésétől fogva vagy hitvány a teste és kiváló a lelke, vagy éppen fordítva, mely alaphelyzetet az életében véghezvitt vagy elszenvedett tevékenységek időlegesen árnyalhatnak, de nem változtathatnak meg radikálisan – ez utóbbira csak isteni lény képes. A két lehetséges, a születéstől fogva meglevő test-lélek együttállás nem esik ugyanazon megítélés alá. A lélek rútságát szép testbe zárva kevésbé értékelik a városlakók, mint a nem szép testbe zárt szép lélekét. Az *Odysseia* nyolcadik éneke olyan történeteket gyűjt egybe, ahol a hitvány testi jellemzőkkel (vak, megtört, sánta, rút, lassú), de kiváló lelki minőségekkel („mézízű”, elbűvölő, meggyőző beszédű/„dallású”; „leleményes”, furfangos, eszes) megáldott dalnok, hős és isten győz a náluk testileg kiválóbbak, de lélekben hitványabbak felett. Odysseus beszédében – aki e törvény megfogalmazója és közreadója –, vetélytársát, Euryalost is az utóbbi típus képviselőjének nevezi. Démodikos „győzelme” hallgatósága felett, az utóbbira tett hatásában – mindenkit elbűvöl, hatalmába kerít, megindít „dallása” – lenne értelmezhető. Az Odysseus által megfogalmazott törvény általános érvényét bizonyítani látszik a hős önképe, amely eltér a többi jelenlévő előtt ugyancsak őt megformáló rejtélyes „idegen” alakjának ténylegesen megvalósuló, láthatóvá váló jellemzőitől (mert Euryaloston kívül a jelenlévők az isteni bájjal felvértezett hőst látják maguk előtt). Habár a görög hős úgy hiszi, hogy belső jegyeit tekintve (eszesség, retorikai készségek) kiváló, beszédében utal arra, hogy jelen helyzetében teste csak halvány képe valamikori önmagának. A dolgot értelmezése alapján Odysseus alapvetően a rút test–szép lélek típusába sorolja önmagát, és csak isteni közbenjárással, Pallas Athéné segítségével nyeri vissza a hányattatásai során megtört fizikai és pszichikai erejét, és ennek köszönhetően győzi le nemcsak a szócsatában, de az atlétikai versenyen az őt morálisan és

---

<sup>104</sup> Az eposzokban felvonultatott sok-sok szereplő esetében nehéz eldönteni, hogy egyik-másik nem kérészerű hős, ember mennyiben tekinthető jellemnek. Míg némely alakot csak néhány vonás jellemez, és a feltűnésük és eltűnésük közé eső történetek, jelenetek aligha állítanak elénk életszerű karaktert, addig mások, akik közé sorolható Odysseus is, az állandósult jelzőin túl beszédei, cselekedetei, szenvedélyei által megannyi vonással gazdagodik a történet előrehaladtával.

testi kvalitásaiban is besározni vágyó ellenfelét. A hős ezáltal az adott jelenetben kivételességével alkalmassá válik arra, hogy személyén keresztül az istennő emléket állíthasson az oly sok, ekkorra már elhunyt, kivételes görög hősnek, akik nem mellesleg a távoli homályba vesző múltban még egyszerre emelkedtek ki embertársaik közül testük és lelkük erényeivel hőstetteik véghezvitelekor. A hőstettek korát Démodokos, a vak dalnok is ismeri. Pallas Athéné azzal, hogy Odysseusra bűbájt bocsát, azt a múltból megérkező és a hősök kivételességét reprezentáló eleven emlékké alakítja át. Nem mellékesen az istennőnek kedves hős a versenyszámban mutatott teljesítményének köszönhetően maga is erőt meríthet hazatérése előtt a phaiakok földjén. Összességében az ebben a jelenetben megismert „Odysseusok” feltételezett vagy ellenfele által ráhagyományozni vágyott hitványsága, testi és utóbbi szemében lelki rútsága is mellőzi a komikus színt, azokban csak a szégyenletes esztétikai lehetősége merül fel.

A regényben Aisóposhoz hasonlóan Sókratés is az utóbbi homéroszi törvény egyes eseteként említődik, mert megjelenését tekintve rút, de lélekben bölcs, és a legnagyobb filozófusok egyike.<sup>105</sup> A dolgozat az *Odysseia* nyolcadik ének elemzett részletére korlátozódó Odysseus-értelmezése alapján a már említett megszorításokkal ugyan, de Aisópos és Sókratés mellett a leleményes hős (illetve Démodokos és Héphaistos) is e törvény megformálta típus képviselője, minek következtében alakjaik egymással összemérhetők. Sókratés és Odysseus hasonlósága pedig már csak annál fogva sem lenne elképzelhetetlen vagy kivételes, mert arra – habár feltételezhetően más közös jellemzőkre is alapozva – Platón *A lakoma* című Alkibiádes-beszédében is rábukkanhatunk: Alkibiádes az egyik, a filozófus rendkívüli állóképességét, önuralmát példázó történetét az *Odysseia* következő sorával vezeti be: „De érdemes meghallgatni, hogy »mit is tett még, s mit túrt ez a nagyszerű férfi« a hadjárat közben.” („οἷον δ' αὖ τὸδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ” [Hom. Od. 4.242] ἐκεῖ ποτε ἐπὶ στρατιᾶς, ἄξιον ἀκοῦσαι.)<sup>106</sup> A „nagyszerű férfi”, akire az *Odysseia* sorai utalnak, nem más, mint maga Odysseus. Alkibiádes egy pillanatra dicsérő szónoklatában Homéros-idézetével egymás mellé állítja a homérosi hőst és a platóni Sókratést, akarva-akaratlan megteremtve ezzel a retorikai fogással a hasonlóság lehetőségét kettejük között, melynek alapját – a történetet is figyelembe véve – a bölcsesség, a kivételes fizikai-lelki állóképesség vagy általában véve a lelki nagyság adhatná meg. Sókratés azonban csak egy pillanatra osztozhat Odysseus társaságában,<sup>107</sup>

<sup>105</sup> „Hasonlatosképpen az Socrates bölcs is nem igen szép formájú volt, de igen tudós és fő volt minden Philozofusok között.” (saját olvasat) LASKAY (1987: 8).

<sup>106</sup> Plat. *Sym.* 220c, „Od. 4. 242.” PLATÓN (2005a: 92, 125 jz).

<sup>107</sup> Érdekes lenne megvizsgálni, hogy a Platón *Phaidónjában* Sókratés tipikus nézése értelmezhető-e Odysseus görbén fölfelé nézésének változataként. A két szöveghely: „bikatekintettel alulról fölfelé nézve arra az emberre” (ἀλλ' ὥσπερ εἰώθει ταυρηδὸν ὑποβλέψας πρὸς τὸν ἀνθρώπων), illetve „Görbén felfelé nézve felelt leleményes Odysseus” (τὸν δ' ἄρ' ὑπόδρα ἰδὼν προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς). A platóni 'bikához hasonlóan, görbe szemmel, gyanakvással, fenyegetően nézek' (ταυρηδὸν ὑποβλέπω) és a homérosi 'zord, ferde szemmel nézve' (ὑπόδρα ἰδὼν) kifejezések olyankor jellemzik a hős tekintetét, amikor szócsatát provokálnak vagy vívznak éppen. Plat. *Phaedo* 117b, PLATÓN (1984b: 1117), illetve Hom. *Od.* 8,165, és DEVECSERI (1960: 539).

mert Alkibiadés végül más utat választ a filozófus nagyságának bemutatására. Beszéde záró részében mesterét kiemeli az emberek mindennemű csoportjából, ezzel tagadva, hogy bárki halandóhoz is hasonló lenne:

Sok más dolgot lehetne még dicsérni Szókratészön, csodálatos dolgokat. Vannak cselekedetei, melyekhez hasonlókat talán másról is mondhat valaki, de hogy a maga mivoltában egyetlen más emberhez sem hasonlít, sem a régiekhez, sem pedig a ma élőkhöz, az igazán csodálatos. Mert hogy Akhilleusz milyen volt, azzal összevetjük Braszidaszt<sup>108</sup> és másokat, s hogy Periklész milyen, ahhoz Nesztórt is meg Anténórt<sup>109</sup> is hasonlíthatjuk, meg sok más embert; / s a többiekhez is ugyanígy találnánk hasonlatosságot. De ilyen különleges embert, mint ez, ő maga is meg a beszédei is, megközelítően sem talál senki, hiába keresne, sem a ma élők, sem a régiek között, hacsak azokhoz nem hasonlítjuk őt is meg a beszédeit is, akiket az előbb említettem: nem emberhez, hanem a szilénekhez meg a szatírokhoz.

πολλὰ μὲν οὖν ἄν τις καὶ ἄλλα ἔχοι Σωκράτη ἐπαινέσαι καὶ θαυμάσια· ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων τάχ' ἄν τις καὶ περὶ ἄλλου τοιαῦτα εἴποι, τὸ δὲ μηδεὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι, μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων, τοῦτο ἄξιον παντός θαύματος. οἷος γὰρ Ἀχιλλεὺς ἐγένετο, ἀπεικάσειεν ἄν τις καὶ Βρασιίδα καὶ ἄλλους, καὶ οἷος αὐτὸν Περικλῆς, καὶ Νέστορα καὶ Ἀντήνορα—εἰσὶ δὲ καὶ ἕτεροι—καὶ τοὺς ἄλλους κατὰ ταῦτ' ἄν τις ἀπεικάζοι· οἷος δὲ οὐτοσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ' ἐγγὺς ἄν εὔροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν, εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδεὶ, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτὸν καὶ τοὺς λόγους.<sup>110</sup>

Sókratésznek nincs párja, csodálatos (θαυμάσιος) alakja és beszédei nem mérhetőek senkihez. Jellemét oly mértékű különőség, szokatlanság (ἀτοπία) jellemzi, amelyet emberek nem, csak szilének és szatírok tudhatnak a magukénak. Alkibiádes számára Sókratész emberi és állati vonások keverékét ötvöző küllemével ekvivalensek belső tartalmai, amelyekről szavai, cselekedetei, egész élete tanúskodna, és a kettő együtt keríti hatalmába „bűbájosságával” azt, akihez közel kerül. A szatír-hasonlat egyben utal arra is, hogy a filozófus egész életében isten szolgálatában áll, mely szolgálat egyszerre váltja ki a nem beavatottak nevetését, és a beavatottak csodálatát, megigéződését furcsaságával. Ehhez az emelkedett, elemelkedett Sókratész-alakhoz kapcsolódna a *Theaitétos*ból ismert Sókratész és az abban bemutatott igazi filozófus típusa is. Miközben lelke megközelíthetetlenül távoli marad minden emberi érintkezésben, jelenléte behatol az őt hallgatók legbelsőbb régióiba, zavart, bűvöletet, vonzalmat előidézve bennük. Az, hogy ezt ki hogyan értékeli, a rányíló (belső és külső) tekintetek milyenségétől függ. Hogy személyéhez tapadó furcsaságát, atipikusságát rút testű és lelkű nevetséges figuraként tapasztalják, és ilyenként nevetik ki – sőt, ami rosszabb, mert nem következmények nélküli, ítélik el –, vagy pedig teljességében isteni, csodálatos alakként látva szeretettel követik, a vele érintkezők milyenségétől függ: felismerik-e, megértik-e, hogy istenkép

<sup>108</sup> „Bátor és energikus spártai hadvezér a peloponnészoszi háborúban. Amphipolisznál lelte halálát 422-ben.” (PLATÓN (2005a: 94, 129 jz).

<sup>109</sup> „A geréniai Nesztór és a trójai Anténór egyaránt bölcs, öreg, ékesszavú vezérek a trójai háborúban.” (PLATÓN (2005a: 94, 130 jz).

<sup>110</sup> Plat. *Sym.* 221cd, Platón (2005a: 94).

rejtőzik benne. Előbbi esetben Thersítéshez hasonló, semmilyen városi tekintélyt nem tisztelő, külső és belső kvalitásait tekintve is kellemetlen alaknak tűnik, aki zavaros és furfangos szavaival csak összezavarni, de jobbá tenni nem képes. A platóni dialógusokban ehhez kapcsolódhatnak a zsbasztó rájához hasonló jegyei is. Utóbbi esetben, ha rútsága mögött felismerik a szépséget, elsőre talán az *Odysszeia* nyolcadik énekének Odysseusához, Démodokosához, Héphaistosához hasonlítana. Erre van rálátása az Aisópos-regénynek is. Ez a hasonlóság azonban Alkibiádés szerint ismét csak látszólagos, hiszen a legbeavatottabb tekintetek számára mestere ennél jóval többet rejt magában, nem emberi, hanem az isteni bölcsességhez leghasonlatosabbá válni törekvő, az istenihez közelítő lelket. Platón Sókratés-alakja ugyan szövegszerűen megőrzi az Aristophanéstól megismert minden külső – és ezzel alkalomadtán szorososan összekapcsolódó belső – jegyet, de ezek jelentősége az új környezetben, radikálisan más értékkel bír. A mind ruházatában, mind pedig lelkének gondozásában mutatott (értsd: vágyak, szükségletek kielégítése) igénytelenség, az athéni férfiideálnak ellentmondó testi adottságok, a furcsa istenbe vetett hit, az érthetetlennek, haszontalannak tűnő tanítások (utóbbiak más tartalommal megtöltve) pozitív értéket kapnak, és más (platóni) perspektívába helyezve az igaz, valódi szépség, jóság, tudás, „szentség” megformálói. Végző soron Alkibiádés leírásában a szatír sem jó és rossz vegyülete, hanem olyan lény, aki a látszólag rút és nevetséges testében és lelkében őrzi és vigyázza az isten képét, mindennemű komolytalansága, hitványsága merő megtévesztés, a beavatatlanok ellen fenntartott álca csupán.<sup>111</sup> És ha valaki szembesül ennek az igazi képnek a látványával, ugyanannyira ennek hatása alá kerül, mint amennyire teszik azt Sókratés követői szavai hallatán. Ekkor megszűnik a szatír és Sókratés alakjainak nevetségessége is, hiszen szépség és rútság, kiválóság és hitványság radikálisan új, kiforgatott jelentéssel rendelkeznek, értékei már nem a nevetségesség, csak a csodálatosság lehetőségfeltételei. Xenophón Platónhoz hasonlóan szövegszerűen megőrzi Aristophanés Sókratés-alakjának negatív és pozitív jegyeit, de ezek értéke nem változik meg radikálisan: negatív tulajdonságai általában negatív értékkel jelennek meg a filozófus ellenségei perspektíváiban az *Emlékeim Sókratésről* és *A Sókratész védőbeszéde* szöveghelyein is. Ezek ellen pedig vagy Xenophón védekezik saját szerzői szólamában, vagy pedig maga Sókratés. Annak vádját, hogy külsőre rút és hasonlatos a szatírhoz, Sókratés tréfálkozva, a szép jelentésének megváltoztatásával bírálja felül. A helyzet komolytalanságát sugallja, hogy a dialógus szépségversenyében Sókratés fortélyal, kelepcebe csalva Kritoboulost (elismerteti vele, hogy a szépség a célszerűséggel azonos), nyeri meg a szépnek járó csókot, de ezt a trükkös eredményt habár elismerik, nem veszik komolyan, és a jutalmat vetélytársának ítélik oda. Lelkének hitványságát Xenophón szerzői szólamában és Sókratés beszédeiben megannyi érveléssel utasítja el. A vádakkal szemben Sókratés, a platóni változatokhoz hasonlóan, kínál ugyan saját, filozófusi életutat, amely látszatértékek, igazságok, gyönyörök helyett az istenihez közelítő útra csábít mértékletességével, önfegyelmével, szenvedélyektől, vágyaktól való függetlenségével.

---

<sup>111</sup> Platón „Második levelében” ehhez hasonlóan a következőket írja ezoterikus tanairól Dionüsziosznak: „Mindenesetre légy óvatos, nehogy ezek a tanítások műveletlen emberek elé kerüljenek! Azt hiszem ugyanis, hogy jóformán nincs ennél nevetségesebb tanítás a tömeg számára, viszont csodálatosabb és ihletettebb sem a rátermettek számára.” PLATÓN (2007: 14).

Platóntól eltérően azonban Xenophón Sókratés-alakja mindvégig érezhetően emberi figura, akinek van, hogy célja az istenhez való legnagyobb fokú hasonlatosság elérése, de megeshet az is, hogy minden célja egy tréfás szócsata megnyerésében és a hallgatóság meggyőzésében merül ki. Szatír jellege sem hatol karaktere velejéig. Úgy látszik, Xenophón megáll az Aisópos-regény sugallta két lélek-test viszonyt bemutató általános típusnál: mestere ellenfelei szemében kívül-belül hitvány alaknak látszik, barátai, tanítványai számára pedig „maximum” odysseusi figura. Xenophónnál nem egy tanítvány és barát, hanem maga Sókratés emeli magát a többi ember fölé a delphoi jóslat említése után védőbeszédében, ahol magát úgy írja le, mint aki az emberek közül a legkevésbé rabja a testi gyönyöröknek, a legigazságosabb, a legbölcsebb és ezáltal leginkább isteni is. Sókratés önmagát magasztalja, amely gesztusában felsejlik az aristophanési filozófus nagyképűségének, beképzelttségének jellemhibája is. Platóntól eltérően, úgy tűnik, Xenophón nem értékeli át az aristophanési Sókratés-hagyatékot, de beépíti karakterébe vagy karakterére nyíló ellenfelei tekintetébe, és ezzel megerősíti érvényességük lehetőségét. A *lakomában* pedig a tréfálkozó, szórakoztatni vágyó, otthon akár táncolni is hajlamos filozófus alakja a komédiaköltő Sókratése mellett a filozófus komikus maszkjaként működik.

#### FORRÁSOK

Ae. VH = *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta*, Vol 2. Aelian. Rudolf Hercher. In *Aedibus B.G. Teubneri*. Lipsiae. 1866.

ARANY 2002 = Arisztophanész: *Arisztophanész vígjátékai*, ford. Arany János, szerk. és a jegyz. készítette Bolonyai Gábor. Budapest 2002.

Aristoph. *Birds* = F.W. HALL AND W.M. GELDART (eds): *Aristophanes: Aristophanes Comoediae*, vol. 2. Oxford 1907.

Aristoph. *Cl.* = F.W. HALL AND W.M. GELDART (eds): *Aristophanes: Aristophanes Comoediae*, vol. 2. Oxford 1907.

Aristoph. *Frogs* = F.W. HALL–W.M. GELDART (eds): *Aristophanes: Aristophanes Comoediae*, vol. 2. Oxford 1907.

Aristot. *Poet* = R. KASSEL (ed.): *Aristotle's Ars Poetica*. Oxford 1966.

ARISZTOTELÉSZ 1997 = ARISZTOTELÉSZ: *Poétika*. In: Arisztotelész, *Poétika és más költészettani írások*, ford. Ritoók Zsigmond. Budapest 1997, 18–117.

DEVCSERI 1960 = Homérosz: *Íliász, Odüsszeia, Homéroszi költemények*, ford. Devcséri Gábor. Budapest 1960, 7–776.

Hom. *Il.* = DAVID B. MONRO–THOMAS W. ALLEN (eds.): *Homer: Homeri Opera in five volumes*. Oxford 1920.

Hom. *Od.* = HOMER: *The Odyssey with an English Translation by A.T. Murray, PH.D. in two volumes*. Cambridge, MA.–London 1919.

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

NÉMETH 2003 = Xenophón: *Filozófiai és egyéb írásai*, szerkesztette, az utószót és a név- és tárgymutatót készítette Németh György. Budapest 2003.

Plat. *Sym.* = J. BURNET (ed.): *Plato: Symposium, Platonis Opera II.* Oxford 1903. 172–223.

Plat. *Apol.* = J. BURNET (ed.): *Plato: Apologia Socratis, Platonis Opera I.* Oxford 1903. 17–42.

Plat. *Gorg.* = J. BURNET (ed.): *Plato: Gorgias, Platonis Opera III.* Oxford 1903. 447–527.

Plat. *Meno* = J. BURNET (ed.): *Plato: Meno, Platonis Opera III.* Oxford 1903. 70–100.

Plat. *Phaedrus* = J. BURNET (ed.): *Plato: Phaedo, Platonis Opera I.* Oxford 1903. 227–279.

Plat. *Phileb.* = J. BURNET (ed.): *Plato: Philebus, Platonis Opera II.* Oxford 1903. 11–67.

Plat. *Rep.* = J. BURNET (ed.): *Plato: Respublica, Platonis Opera IV.* Oxford 1903. 327–621.

Plat. *Theaet.* = J. BURNET (ed.): *Plato: Theaetetus, Platonis Opera I.* Oxford 1903. 142–210.

PLATÓN 1984a = PLATÓN: *Állam*, ford. Szabó Miklós. In: Platón összes művei, Második kötet. Budapest 1984, 5–710.

PLATÓN 1984b = PLATÓN: *Phaidón*, ford. Kerényi Grácia. In: Platón összes művei, Első kötet. Budapest 1984, 1019–1119.

PLATÓN 2001a = PLATÓN: *Philébosz*, fordította, a jegyzeteket és a kommentárt írta Horváth Judit (Platón összes művei kommentárokkal). Budapest 2001.

PLATÓN 2001b = PLATÓN: *Theaitétosz*, fordította, a jegyzeteket és a kommentárokat írta Bárány István, a fordítást ellenőrizte Bene László és Horváth Judit (Platón összes művei kommentárokkal). Budapest 2001.

PLATÓN 2005a = PLATÓN: *A lakoma*, Telegdi Zsigmond fordítását az eredetivel egybevetette és javította Horváth Judit, a fordítást ellenőrizte, a jegyzeteket összeállította és az utószót írta Steiger Kornél (Platón összes művei kommentárokkal). Budapest 2005.

PLATÓN 2005b = PLATÓN: *Phaidrosz*, Kövendi Dénes fordítását átdolgozta, a jegyzeteket és a kommentárt írta Simon Attila (Platón összes művei kommentárokkal). Budapest 2005.

PLATÓN 2005c = PLATÓN: *Szókratész védőbeszéde*, ford. Mogyoródi Emese. In: PLATÓN: Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón, fordította, a jegyzeteket és a kommentárokat írta Gelenczey-Miháltz Alirán (Kritón) és Mogyoródi Emese (Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde) (Platón összes művei kommentárokkal). Budapest 2005.

PLATÓN 2007 = PLATÓN: *Levelek*, Faragó László és Ritoók Zsigmond fordításainak tekintetbevételével fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Mészáros Tamás, a fordítást az eredeti szöveggel egybevetette Bolonyai Gábor és Horváth Judit (Platón összes művei kommentárokkal). Budapest 2007.

PLATÓN 2013 = PLATÓN: *Menón*, fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Bárány István. A fordítást az eredeti szöveggel egybevetette Horváth Judit (Platón összes művei kommentárokkal). Budapest 2013.



*Szapphó fennmaradt versei és töredékei görögül és magyarul*, sajtó alá rendezte, az utószót és a jegyzeteket írta Németh György. Budapest 1990.

Xen. *Apol.* = E. C. MARCHANT (2nd ed.): *Xenophon: Xenophontis opera omnia*, vol. 2. Oxford 1921, repr. 1971.

Xen. *Mem.* = E. C. MARCHANT: *Xenophon: Xenophontis opera omnia*, vol. 2. Oxford 1921, repr. 1971.

Xen. *Sym.* = E. C. MARCHANT: *Xenophon: Xenophontis opera omnia*, vol. 2. Oxford, 1921, repr. 1971.

#### IRODALOMJEGYZÉK

BELL 2007 = R. H. BELL: *Homer's Humor: Laughter in The Iliad*. *Humanitas*, 20/ 1-2. (2007) 96–116.

BERGSON 1986 = H. BERGSON: *A nevetés*, 3. változatlan kiadás, ford. az előszót és a jegyz. írta Szávai Nándor. Budapest 1986.

BIEBER <sup>4</sup>1971 = M. BIEBER: *The History of the Greek and Roman Theater*. Princeton, New Jersey <sup>4</sup>1971.

BLUMENBERG 1976 = H. Blumenberg: *Der Sturz des Protophilosophen – Zur Komik der reinen Theorie, anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote*. In: Wolfgang Preisendanz–Rainer Warning (hsg.): *Das Komische (Poetik und Hermeneutik)*. München 1976, 11–64.

CARTLEDGE <sup>3</sup>1995 = P. CARTLEDGE: *Aristophanes and his Theatre of the Absurd*. Bristol <sup>3</sup>1995.

DORION 2006 = L-A. DORION: *Xenophon's Socrates*, trans. Stephen Menn. In: S. Ahbel-Rappe–R. Kamtekar (eds.): *A Companion to Socrates*. Chichester, West Sussex Malden, Mass. 2006, 93–109.

ECO 2007 = U. ECO: *A rótság története*. Budapest 2007.

FUHRMANN 1968 = M. FUHRMANN hozzászólása a *Kanon und Lizenz in antiker Literatur* című első diskuszióhoz. In: H. R. Jauß (hsg.): *Die nicht mehr Schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen (Poetik und Hermeneutik)*. München 1968, 532–534.

GIGON 1947 = O. GIGON: *Sokrates. Sein Bildung und Geschichte*. Bern 1947.

GUTHRIE <sup>8</sup>1995 = W. K. C. GUTHRIE: *A History of Greek Philosophy, IV. Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge–New York <sup>8</sup>1995

GYÖRKÖSY – KAPITÁNYFŐ – TEGYÉY (1900; 2010) = GYÖRKÖSY ALAJOS–KAPITÁNYFŐ ISTVÁN–TEGYÉY IMRE: *Ógörög magyar nagyszótár*. Budapest 1990, 2010.

HALLIWELL 1991 = S. HALLIWELL: *The Uses of Laughter in Greek Culture*. *The Classical Quarterly* 41/ 2. (1991) 279–296.

HALLIWELL 2008 = S. HALLIWELL: *Greek laughter, A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. New York 2008.

## Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

HEKLER 1913 = HEKLER A.: *Görög és római arcképszobrászat*. Budapest 1913.

HELLER 2002 = HELLER Á.: *A komédia halhatatlansága. A nevetés*. Kritika 31/ 5. (2002) 16–19.

HELLER 2007 = HELLER Á.: *A halhatatlan komédia*. Budapest 2007.

HOBBS 1999 = TH. HOBBS: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*, 1. kötet, ford. Vámosi Pál. Budapest 1999.

JAEGER 1944 = W. JAEGER: *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen, Zweiter Band, Drittes Buch, Das Zeitalter der grossen Bildner und Bildungssysteme*. Berlin 1944.

KLOTZ–MAHLER–MÜLLER–NITSCH–PLOCHER 2013 = V. KLOTZ–A. MAHLER–R. MÜLLER–W. NITSCH–H. PLOCHER: *Komödie. Etappen ihrer Geschichte von der Antike bis heute*. Frankfurt am Main 2013.

KÖVENDI 2002 = KÖVENDI D.: *Utószó*. In *Arisztophanész vígjátékai*, ford. Arany János, szerk. és a jegyz. készítette Bolonyai Gábor. Budapest 2002, 815–850.

LAPATIN 2006 = K. LAPATIN: *Picturing Socrates*. In: Sarah Ahbel-Rappe–Rachana Kamtekar (ed.): *A Companion to Socrates*. 2006, 110–155.

LASKAY 1987 = LASKAY J.: *Az Aesopus eleteröl, erköltseröl, minden fö dolgairol es halalarol valo historia*, görögből es deakbol magyar nielure ford. Debrecemben, 1592. Közzéteszi: Kőszeghy Péter; a mell. Uray Piroska tanulmánya. Budapest 1987.

LEFKOWITZ 2008 = JEREMY B. LEFKOWITZ: *Ugliness and Value in the Life of Aesop*. In: Ineke Sluiter–Ralph M. Rosen (ed.): *Kakos – Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*. Leiden, Boston 2008, 59–82.

LESSING 1982 = G. E. LESSING: *Laokoón*. In: G. E. LESSING: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest 1982, 191–319.

LUZZATO 1996 = M. J. LUZZATO: *Aisop-Roman*, ford. A. Wittenburg. In: Hubert Cancik–Helmut Schneider (hsg.): *Der Neue Pauly – Enzyklopädie der Antike*, 1. kötet. Stuttgart, Weimar 1996, 359–360.

MÁRAI 1947 = MÁRAI S.: *Egy olvasó naplója*. Új idők 53/ 25 (1947) 577-578.

MITCHELL 2004 = A. G. MITCHELL: *Humour in greek vase-painting*. *Revue Archéologique* 1 (2004) 3–32.

MÜLLER 1968 = G. MÜLLER: *Bemerkungen zur Rolle des Hässlichen in Poesie und Poetik des klassischen Griechentums*. In: H. R. Jauß (hsg.): *Die nicht mehr Schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen (Poetik und Hermeneutik)*. München 1968, 13–21.

NAGY 1999 = G. NAGY: *The best of the Achaeans: concepts of the hero in archaic Greek poetry*. Baltimore, London 1979, 1999. <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5452> 2014. aug. 31.

NIETZSCHE 1988 = Fr. Nietzsche: *Sokrates und die Tragödie*. In: Giorgio Colli–Mazzino Montinari (hsg.): *Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie*. Unzeitgemäße

Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873, KSA, I. Band. München – Berlin/New York 1988, 533–549.

PÁL 2011 = PÁL K.: *Ki nevet a végén – A szórakozott tudós típusának eredete*. In: Fried István (sorozatszerk.): *Szövegek között 16. – Irodalomtörténet és -elmélet, színházelmélet és komparatiztika*. Szeged 2011, 5–25. [http://www.szokoz.complit.u-szeged.hu/wp-content/uploads/2012/06/02.P%C3%A1l-Katalin\\_2011\\_16.pdf](http://www.szokoz.complit.u-szeged.hu/wp-content/uploads/2012/06/02.P%C3%A1l-Katalin_2011_16.pdf) 2014. aug. 31.

PÁL 2013 = PÁL K.: *A „ki nem oltódó nevetés” mintázatának alakulása (A homéroszi kacaj és Gwynplaine vigyora)*. *Szövegek között 17.* 2013, 2–18. <http://www.szokoz.complit.u-szeged.hu/wp-content/uploads/2013/05/A-ki-nem-olt%C3%B3d%C3%B3-nevet%C3%A9s-mint%C3%A1zat%C3%A1nak-alakul%C3%A1sa-PK.pdf> 2014. aug. 31.

PAPACHRYSTOMOU 2008 = ATHINA PAPACHRYSTOMOU: *Six Comic Poets, A Commentary on Selected Fragments of Middle Comedy*. Tübingen 2008.

RITÓÓK 2009 = RITÓÓK ZS.: *Valóság és fantasztikum Aristophanés komédiáiban*. In: *Vágy, költészet, megismerés. Válogatott tanulmányok*. Budapest 2009, 223–240.

SEILER–CAPELLE ed. 1968 = E. E. SEILER– C. CAPELLE (ed.): *Vollständiges griechisch-deutsches Wörterbuch über die Gedichte des Homers und der Homeriden* (Nach dem früheren Seilerischen Homer-Wörterbuch neu bearbeitet von Carl Capelle). Darmstadt 1968.

SILK 2002 = M. S. SILK: *Aristophanes and the Definition of Comedy*. New York 2002.

STEIGER 1993: STEIGER K.: *Utószó*. In: *A szofista filozófia (szöveggyűjtemény), összeállította és az utószót írta Steiger Kornél*. Budapest 1993, 163–180.

VANDER WAERDT 1994 = PAUL A. VANDER WAERDT: *Socrates in the Clouds*. In: Paul A. Vander Waerd (ed.): *The Socratic Movement*. Ithaca, New York: 1994, 48–86.

VÍGH 2006 = VÍGH É.: *„Természeted az arcodon” – Fiziognómia és jellemábrázolás az olasz irodalomban*. Szeged 2006.

ZANKER 1995 = P. ZANKER: *Die Maske des Sokrates – Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*. München 1995.

### **The ugliness of Socrates by Aristophanes, Plato and Xenophon**

The mysterious historical figure of Socrates is generally characterized as being ugly. Aristophanes, Plato and Xenophon are not applying the same specific features in their descriptions of the philosopher's ugliness. The essay is dealing with the problem of the ugly Socrates figures of the aforementioned authors through an analysis of two Homeric places highlighted by the Aesop Romance. While in the second book of the Iliad Thersites, who is supposed to be a *gelótopois* in the Greek army, obeys the law of “who is ugly outside is ugly inside”, in the eighth book of the Odyssey Odysseus' self-image is the example for the divine law of “who is ugly outside is beautiful inside”. The essay collects the ugly features and it aims to find an answer to the question whether the vices of each figure and generally the ugliness of the body and/ or soul entails the ridiculousness of the given person as well. Furthermore the essay examines whether Socrates – as described in

Sókratés rútsága Aristophanés, Platón és Xenophón írásaiban

Aristophanes, Plato and Xenophon – can be seen as an heir of the typical characteristics formulated by Thersites or Odysseus in Homer.