

Rosta Kosztasz:

Peithó és Ananké – a Timaiosz 48A-ról

A probléma

Miután Timaiosz a róla elnevezett dialógusban elbeszélte az isteni Ész munkáit, kénytelen rátérni a világ megteremtése során jelen lévő másik princípiumra, a Szükségszerűsége (Ananké). Ahogy arra sokan felhívták a figyelmet, a platóni démiurgosz nem omnipotens (Cornford 1997, 165), azaz nem a semmiből terem világot, hanem eleve adott feltételek mellett kell a rendezettséget megalkotnia. Ebben az összefüggésben a démiurgosz (kézműves) a kaotikus „nyersanyagot”, a Szükségszerűséget formálja rendezett mindenséggé, munkája tehát szükségképp korlátozva van e komponens által. E dolgozat arra a döntő aktusra koncentrálna, mely által az Ész „rávette” a Szükségszerűséget, hogy a két princípium barátságot vagy összetételt (*szüsztaszisz*) hozzon létre az Ész céljait szem előtt tartva.

Ugyanis e rendezett világ születése vegyületként a Szükségszerűség és Ész egyesüléséből jött létre – mégpedig az Ész uralkodott a Szükségszerűség felett azzal, hogy rávette (*peitbein*): tegyék a lehető legjobbba a keletkezők java részét; így – mivel a Szükségszerűség e tekintetben engedett az értelmes rábeszélésnek (*peithusz emphronosz*) – alakult meg kezdetben ez a mindenség. (*Timaiosz* 48A)

Az idézett passzus világos azzal kapcsolatban, hogy az Ész a „meggyőzés” (*peithó*) erejének köszönhetően képes irányítása alá vonni a másik alkotóelemet.¹ E kifejezés alkalmazását azonban legalább három okból tarthatjuk oda nem illőnek.

¹ A kifejezés később még egyszer visszatér (*Timaiosz* 56C): „S ami végül arányait illeti, tömegük, mozgásaik s egyéb tulajdonságaikat illetően, ezeket isten mindenütt, már amennyire a Szükségszerűség természete magától és a rábeszélésnek engedett, minden tekintetben pontosan tökéletesítette, s így arányosan illesztette mindezeket össze.”

- (1) A meggyőzés döntően politikai vagy retorikai terminus, amivel emberi interakciókat írunk le. Figyelembe véve, hogy a fenti entitások nem rendelkeznek lélekkel és Platón visszautasította a hagyományos vallássság antropomorfizmusát, hogyan magyarázhatjuk a kozmológiai princípiumokkal kapcsolatos applikációját?
- (2) Hogyan képes az isteni Ész *értelmes* meggyőzéssel bármilyen hatást gyakorolni az irracionális, rendezetlen Szükségyszerűsége?² Hogyan lép interakcióba egyáltalán az Ész egy olyan entitással, ami teljességgel nélküli az értelmet?
- (3) A kozmológiai ellentétek hatalmas konfliktusokat szoktak kirobbantani, ám itt ez elmarad. Mi garantálja, hogy a meggyőzés olyan könnyen és problémamentesen képes átalakítani a Szükségyszerűséget, ami természeténél fogva ellenálló és megváltoztathatatlan?

Gondolatmenetemben e kérdésekre igyekszem válaszokat kínálni.

Értelmezési lehetőségek

Tekintsük át először a passzus kapcsán született interpretációs javaslatokat. A legegyszerűbb – és természetesen el nem fogadható – megoldás az, ha feltételezzük, hogy Platón egy „ügyetlen metaforát” alkalmaz az interakció magyarázatára (Morrow 1950, 155), illetve ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy a terminus szokatlan e kozmológiai kontextusban és a princípiumok gördülékeny együttműködését kritikátlanul közelítjük meg (Taylor 1928, 303). Mások (Broadie 2012, 183, Johansen 2004, 99), felismerve a problémát, megpróbálták összeegyeztetni az isteni kézműves szakértelmét a *peithó* fogalmával. Kiindulópontjuk a *peithó* és a *bia* (erőszak) ellentéte és az a tény, hogy a démiurgosz nem változtatja meg erőszakkal a Szükségyszerűség belső természetét, azaz az egyszerű testek mozgását, hanem hasznosítva ezeket a lehető legjobb és rendezett mindenséget formálja meg. A Szükségyszerűség tulajdonságai – ahogy már említettük – át nem alakíthatóak, ám az elérhető, hogy ne a spontaneitás és véletlenszerűség keretei között fejtsék ki hatásukat, hanem a démiurgosz által kitzűzött célt kövessék. Ez a technikai interpretáció meggyőzően illeszti egy-

² A két entitás (Peithó és Ananké) inkompatibilitását mutatja egy hérodotoszi szöveg hely, ahol a meggyőzés és a kényszer egymás alternatíváiként jelenik meg. (Hérodotosz: *A görög-perzsa háború* VIII. 111)

másra a *peithó* és világformálás folyamatait, ám sajnos képtelen választ nyújtani a fenti kérdésekre.

Brisson főleg külső forrásokra támaszkodva próbálta meg feloldani a szakasz nehézségeit (Brisson 1974, 53-4). Javaslat az, hogy *peithó* egyesítő funkciójának megértése érdekében leginkább Peithó istennő erotikus aspektusából szükséges kiindulnunk. Mielőtt ezt értékelnénk, szükséges egy rövid kitérőt tennünk és áttekintenünk a fogalom használatának három különböző tradícióját.

- a) A mitikus tradícióban Peithó istennő Aphrodité kísérelője vagy aspektusa, jellemzően házasságistennő, de a házasságon kívüli szerelem szintén hozzá tartozott. Épp ezért, ahogy Buxton javasolta, a görögök számára mindenfajta meggyőzés csábító alapkarakterrel rendelkezett (Buxton 1982, 31). Ez alól nem volt kivétel az éppen tárgyalt szekularizált, absztrakt fogalom sem, amely a közösségi, nyilvános beszéd fontosságának növekedésével jött létre i. e. 5. században.
- b) A Gorgiasz által létrehozott retorikai tradíció a beszéd mindent leigázó hatalmát hangsúlyozta a közügyek terén. Fontos megjegyezni, hogy Gorgiasz összekapcsolta a beszéd csábító hatalmát az erotikus csábítással. E tradíció azonban jelen esetben nem lehet segítségünkre, ugyanis a szofista *peithót* mint kényszert (*ananké*) értette meg, azaz egy oldalra helyezte a két terminust (*Heléna dicsérete* 12).
- c) A Platónnal megelőző filozófiai tradíció a szociogóniai elbeszélésekben ruházta fel központi szereppel a fogalmat. Ezek szerint az emberi közösség, illetve történelem a *peithó* döntő aktusával vette kezdetét azáltal, hogy a vad, állatias lényeket törvénytisztelő, civilizált emberekké alakította át. Az elmélet szemantikai struktúrájának hasonlósága a *Timaios* teremtésmítoszával kézenfekvő: *peithó* az az eszköz, ami átvezet a káoszból a rendezettségbe, a barbárságból a civilizációba. Fontos adalék, hogy e szociogóniai elbeszélés megfogalmazói (Kritiasz, Euripidész, Lüsziász és Iszokratész) athéni gondolkodók,³ ami összefügghet azzal, hogy a városállamban Peithót mint a meggyőzés önálló istennőjét tisztelték.

³ Ehhez lásd: Kritiasz fr. 25, *Felbök* 1422, *Halotti beszéd* 19, *Nikoklész* 6-7, ill. *Antidoszisz* 254. Összefoglaló cikk az elméletről: Kahn 1981, 96-101.

Visszatérve Brisson javaslatára, világos, hogy az értelmezés a mitológiai tradícióhoz és a csábító karakterhez nyúl vissza: az Ész tulajdonképpen „elcsábítja” a Szükségszerűséget annak érdekében, hogy egységet alkossanak. Ezt látszik igazolni Erüximakhosz erotikus beszéde (*Lakoma* 187C), ami szerint a vágy képes akár az ellentéteket is harmonikus összetétellé (*szüsztaszisz*) egységesíteni. Mégis úgy vélem, hogy ez az erotikus megközelítés nem ismeri fel az alapul szolgáló filozófiai koncepciót és lényegét tekintve anakronisztikus. Habár a fogalom erotikus vonatkozásai nem tagadhatóak, mégsem gondolhatjuk azt, hogy a tradicionális istenképet elutasító Platón épp ehhez nyúlt volna vissza. Feltételezésem szerint a fogalom sokkal absztraktabb, kifinomultabb alkalmazásával van dolgunk – ez látszik megjelenni a harmadik, filozófiai tradícióban –, ami nem állítható párhuzamba például azzal a hésziodoszi megközelítéssel, mely szerint az ellentétek frigyre lépnek egymással.⁴

Érvelésem azt a Cornford, illetve Vögelin által felvetett értelmezést igyekszik támogatni és kidolgozni, mely szerint a passzus az aiszkhüloszi *Eumeniszek*ben lejátszódó kiegyezés folyamata felől érthető meg (Cornford 1997, 361–4, Vögelin 2000, 204).⁵ Cornford elemi erővel veti fel kommentárjában a fent összegzett problémákat, s miután megoldatlanul hagyja őket a főszövegben, az epilógusban visszatér hozzájuk. Javaslat az, hogy az itt kibontakozó kozmológiai séma az aiszkhüloszi drámában gyökerezik, ami az istenek különböző generációi közötti kibéküléssel ér véget. E megegyezést az isteni ész teremti meg Athéné személyében, akinek legfőbb támogatója a meggyőzés folyamatában maga Peithó istennő, méghozzá olyan módon, hogy ráveszi Ananké szolgálólányait, az Erinüszöket, hogy működjenek közre a poliszt érintő jótékony céljai megvalósításában. A konverzió folyamatát Athéné így összegzi (*Eumeniszek* 968–72): „Örülök, mert ily jót s szépeket adsz / mezeimnek. Ezért Peithó szeméit / áldom, améért ő ajakam és nyelvem / jól segítette, s meggyőztem e vad / tagadókat is így.” A továbbiakban e sémát és a *Timaiosz*ra vonatkozó jelentőségét elemzem.

⁴ Ennek némiképp ellentmond, hogy az idézett szakaszban (47E6) megjelenik a *meignümi* ige, ami Hésziodosznál tipikusan az istenek közösülésének kifejezésére szolgál. Ez arra utalhat, hogy Platón szándékosan erősíti a tradicionális erotikus vonalat, ám ez meggyőződés szerint pusztán a megértést szolgáló eszköz.

⁵ Vögelin úgy fogalmaz, hogy minden görög értette, hogy mit jelentett Peithó. Ezt úgy szükséges korrigálnunk, hogy minden *athéni* értette mit jelentett Peithó, hiszen a drámában a mítosz egy hangsúlyosan athéni változatát kapjuk kézhez.

Egy Aiszkhülosz-parafrázis?

Jól ismert mitológiai közhely, hogy az olümposziak atyjának uralma megszilárdítása érdekében meg kell küzdenie a káosz képviselőjével, akit rendszerint kígyó- vagy sárkányszerű istenként jelenítettek meg: Zeusznak szembe kell néznie Gaia legszörnyűbb és legerősebb gyermekével, Tüphónnal, hogy eldöntsék a mindenség sorsát. Ugyanez a történet tér vissza Apollón és Püthón harcában egy Delpoihoz kötődő mítoszvariánsban. E tekintetben Aiszkhülosz jelentős újítást dolgoz ki, amikor az *Eumeniszek*ben az istenek generációnak alapvető konfliktusát máshogyan oldja fel: harc helyett – mely szokás szerint a sárkányisten legyőzéséhez és testének az új mindenségbe történő beépítéséhez vezet – a meggyőzés hosszú folyamata jelenik meg, mely a kígyószerű Erinüszök konverzióját és készséges együttműködését eredményezi. E gyökeres átalakulásra utal a sárkányistennők nevének megváltozása is (Eumenidesz vagy Szemnai Theai), ami jóakarató, kegyes istennőket jelent.⁶ Ezt a transzformációt vetíti előre a „sárkányölő” Apollón igen korai távozása is a színről, aki tulajdonképpen inkompatibilis a megjelenő megszelídítő erővel (Heath 2005, 236). Az aiszkhüloszi reformot felfoghatjuk kritikának is, hiszen az *Oreszteia* a retributív vérbosszú láncolatának lezárhatatlanságával küszködik, s ennek megoldásaként kínálja fel a Peithó általi kiegyezést: a meggyőzés a végtelen, a világot zűrzavarba taszító erőszak igazi alternatívája.⁷ Ha abból indulunk ki, hogy Platón nem fogadta el az antropomorf isteneket (tehát hogy esznek, isznak, frigyre lépnek és háborúskodnak), akkor kézenfekvő azt feltételeznünk, hogy plauzibilis volt számára az aiszkhüloszi koncepció, melyben az ész felsőbbrendűségénél fogva képes felülkerekedni a kaotikus őállapoton.

⁶ Fontos megjegyezni, hogy az Eumenidesz név – szemben a Szemnai Theai névvel – nem szerepel a drámában, így feltételezhető, hogy a darab címe nem a szerzőtől, hanem más, i.e. 5. századi forrásból származik (Sommerstein 1999, 12). Egy politikai párhuzam ugyanakkor jól illusztrálja, hogy Platón ismerte a *peithó* ilyen jellegű képességét: a *Törvények* prelúdiumtana szerint (718D) a meggyőzött állampolgárok jóindulatúak (*eumenész*) a törvények iránt.

⁷ Ez jelenik meg egyértelműen a már hivatkozott Lüsziasz-szövegben, ami az oligarchia demokrácia általi felváltását ismerteti: „Törvény szerint tisztelték a jókat és büntették a rosszakat, mert úgy tartották az állatok uralkodnak egymáson erőszakkal (*bia*). Az emberek között viszont a törvénnyel illő meghatározni az igazságot, a szóval meggyőzni (*logó de peiszai*), a tettel pedig szolgálni kell.”

Annak érdekében, hogy belássuk a strukturális párhuzamot a *Timaiosz* és az *Eumeniszek* között, a két szöveg különböző Ananké fogalmát szükséges egymáshoz közelítenünk. A *Timaiosz*ban Ananké spontaneitást, véletlenszerűséget és káoszt testesít meg szemben az isteni racionalitással és mértékkel. Cornford az empedoklészi szörnyetegekkel illusztrálja az alapul szolgáló koncepciót (Cornford 1997, 165–6): e szörnyek a testükkel jelentik meg e spontán, kaotikus természetet, hiszen a különböző testrészek teljesen véletlenszerűen és összefüggéstelenül kapcsolódnak össze.⁸ Timaiosz a „bolygó ok” (*planomené aitia* – 48A7) kifejezést is használja, ami szintén Ananké céltalanságára és rendezetlenségére utal, ezt azonban nem szabad összekevernünk a Szükségszerűséget alkotó egyszerű testek mozgásával, melyeket determinált, megváltoztathatatlan törvények szabályoznak. Ez az a determináció, amit a démiurgosz kiaknáz, amikor a bolygó oknak célt ad és ezeket az alkotóelemeket segédokkává (*szünaitia*) teszi. De hogy tudjuk mindezt a drámához kötni? Ananké nem szerepel az *Eumeniszek*ben, de az *Oreszteia* történetének meghatározó alakja: egyrészt a „kényszerűség igája” (*anankasz lepadnon* – *Agamennón* 218) lendíti mozgásba a gyilkosságok véres sorozatát Iphigénia megöletésével, másrészt az Erinüszöket Aiszkhülosz Ananké „végrehajtóinak” nevezi (*Leláncolt Prométheusz* 515), így azok minden munkájában e felsőbb hatalom akaratának manifesztációját láthatjuk. Ezen a ponton azonban egy komoly probléma jelentkezik: amennyiben Ananké az „ősi rend” (*palaiosz nomosz* – *Eumeniszek* 778) fenntartója, azaz biztosítja, hogy gyilkosságot gyilkosság kövessen, hogyan jelenítheti meg a káoszt? Ennek megértése érdekében az Erinüszök tevékenységére egy másik szemszögből kell tekintenünk, a működő társadalom és a civilizáció perspektívájából. A *lex talionis* és a vendetták *vadállati* igazságossága többnyire anarchiához vagy despotizmushoz vezet,⁹ ahogy arra Athéné is figyelmezteti a bíróságot (*Eumeniszek* 696), azaz az

⁸ Ehhez lásd fr. 61: „Sok kétarcú és kétmellkasú keletkezett, tehénarjak emberi felsőtesttel és fordítva: megjelentek emberszülöttek tehénfejvel, keveréklények, emitt férfiakról amott nők módjára látva el homályos nemiszervekkel.” Ezt a spontán rendezetlenséget regulázza meg a démiurgosz (*Timaiosz* 30A): „mindent, ami csak látható volt, úgy vett át, hogy nem volt nyugalomban, hanem mozgott szabálytalanul és rendezetlenül, rendbe hozta rendetlenségéből, mert azt gondolta mindenképp különb a rend”.

⁹ A legalapvetőbb támpont ebben a tekintetben az a hésziodoszi distinkció, ami a vadállatok oldalára az erőszakot és egymás felfalását, míg az emberek oldalára a törvényességet helyezi (*Munkák és napok* 274–81). Ugyanez jelenik meg a *Prótagorasz* vagy az *Államférfi* szociológiai mítoszaiban is: az emberi civilizáció egy törvény nélküli, erőszak által uralt vadállati világot vált fel. Az *Eumeniszek* tétje az, hogy ezeket a végletesen összekeve-

istennők munkájának vak mechanizmusa a politikai rend felbomlását, a törvény felfüggesztését eredményezi. Ananké természete tehát mindkét szövegben kettős: egy determinált, belső mechanizmus határozza meg, ami „külső” káoszszal párosul – utóbbin szükséges az istennek felülkerekednie. Az istennők azonban nem csak áttételes módon, hanem testi megjelenésükben is a káoszt reprezentálják. Klütaimnésztra úgy utal rájuk mint sárkányistennőkre (*drakainai – Eumeniszek* 218), azaz éppen ugyanolyan különböző vadállati komponensekből összegyúrt homályos szörnyetegek, mint a korábbi, hésziodoszi vagy empedoklészi példák szereplői.¹⁰ A szöveg alapján azonosítható az emberi és a kígyószzerű rész, ahogy oroszlán, ló, kutya és vérszívó karakterisztikumok is. Heath szerint az Erinüszök faja végső soron osztályozhatatlan, ahogy az állati, emberi vagy isteni kategóriákba sem sorolhatóak be egyértelműen, ugyanis éppen ezek összekeveredését hivatottak ábrázolni (Heath 2005, 238–40).

A fentiek nyomán megállapíthatjuk, hogy a trilógiában élénk tároló konfliktus legalább három szinten játszódik le. Először is politikai szinten, aminek tépje a társadalomban megvalósuló igazságosság természete, másodsor antropológiai szinten, ami a vadállati és az emberi összekeveredését és szétválasztását tematizálja,¹¹ végül *kozmológiai* szinten, ami az istenek különböző generációinak konfliktusáról és kiegyezéséről szól. Így válik a *peithó* aktusa mindhárom szinten alkalmazhatóvá egy kaotikus, vadállati állapotból egy rendezett, civilizált állapotba való át- vagy visszavezetés kifejezésére. Értelemszerűen számunkra

redett állati és emberi *szférákat* szétválassza és izolálja: „By the end of the three plays, the bestial, human, and divine elements have been separated and channeled into their proper places in the polis, an institution that not only represents this proper arrangement, but also makes such an essential differentiation possible. And language – persuasive speech – is the central feature of the newly fashioned community, the only place where we can become fully human.” (Heath 2005, 216).

¹⁰ Burkert egy elemzésében arra mutat rá, hogy a főisten és a káoszt megtestesítő kígyószzerű sárkányisten kozmikus harca tulajdonképpen mitológiai toposz (Burkert 1999, 98–9). Ennek a toposznak a görög változata jelenik meg Hésziodosznál Zeusz és Tüphón összecsapásában, illetve működik tovább akkor, amikor Empedoklész vagy Aiszkhülosz a káoszt hasonló szörnyetegekkel jeleníti meg.

¹¹ Ez a probléma a legérzékletesebben Oresztészen keresztül kristályosodik ki, aki egy személyben kígyó (Klütaimnésztra álmában kígyót szül), kígyó gyilkosa (megöli édesanyját) és kígyó áldozata (az Erinüszök célpontja). Az istennők és Oresztész rokonságát vetíti előre az a kép, melyben Klütaimnésztra kígyót szül, aki nem csak tejet, hanem vért is szív (*Áldozatvivők* 526–34).

a kozmológiai felhasználhatóság bír jelentőséggel: ahogy a démiurgosz ráveszi a Szükségszerűség vak mechanizmusait, hogy részt vegyenek a kozmosz megalkotásában, úgy győzi meg Athéné az Erinuszöket, hogy békéljenek meg a fiatalabb istenekkel és khthonikus energiáikkal a politikai közösséget szolgálják a jogi stabilitás és az egész természet termékenységének biztosításával.¹² A régi istenek energiáinak ilyen jellegű kanalizálása egyet jelent a kozmikus rend megszilárdulásával, hiszen az egymás ellen ható erők feszültsége eltűnik. Implicit módon *peithó* átvezető funkcióját igazolja Buxton is, amikor a következő végpontok mentén érteti meg a fogalom erőszakkal (*bia*) alkotott ellentétét: civilizált – civilizálatlan / poliszon belüli – poliszon kívüli / *nomosz* és *diké* – a *nomosz* és *diké* hiánya / ember – vadállat / görögök – barbárok. Habár a fenti ellentétek statikus, szembenálló állapotok leírására szolgának, *peithó* nem csupán a civilizált állapot markáns megkülönböztető jegye, hanem az az eszköz, ami biztosítja az átvezetést.¹³ Éppen egy ilyen eszközre van szüksége Timaiosznak, hogy elbeszélje az átmenetet rendezetlenség és rendezettség között. A főleg politikai terminus felbukkanását ráadásul a dramaturgiai kontextus is előkészíti: a dialógus elején Kritiasz azt mutatja be az Atlantisz történettel, hogyan diadalmaskodott Athén ősi városa a barbár invázióval szemben, azaz a rend a vágyak végtelen óceánja felett. E politikai párhuzam nyilvánvalóan paradigmátikus a rend diadalát illetően, még ha a harcot egy kifinomultabb megoldás váltja is fel.

Érdemes végül figyelmet szentelnünk a „meggyőzés” hosszú folyamatára, ez ugyanis megvilágító erővel bír a *Timaioszt* illetőleg. Habár Athéné szavai által hajtja végre a konverziót, a folyamat jóval komplikáltabb a verbális rábeszélés

¹² A párhuzam abból a szempontból is helytálló, hogy az Erinuszök természete *nem* változik meg, csak a közösségi célok szolgálatába áll: alvilági istennők maradnak, akiknek továbbra is feladata a gyilkosságok megtorlása, ám ezt kizárólag az Areioszpagosz, azaz a polisz bíróságának döntései értelmében hajtják végre (Winnington-Ingram 1983, 167). Ezt igazolja az is, hogy a tanúknak a bíróságon az istennőkre kellett megesküdni, akik a hazugságot szigorúan megtorolhatták. Hasonló módon alvilági energiák hasznosításáról beszélhetünk az Eumeniszek mint termékenység-istennők munkájában is. Az Areioszpagosz és az istennők összekapcsolása amúgy nem a költői fantázia terméke, a letelepített, domesztikált Eumeniszek barlangszentélye ugyanis a domb lábánál volt megtalálható.

¹³ Az átvezető jellegéről árulkodnak azok a platóni gondolatok is, melyek a nevelés, azaz a *peithó* hiányának etikai konzekvenciáit taglalják: a *Timaiosz* 91E-ben azt olvashatjuk, hogy azok, akik nem voltak nyitottak a nevelésre és a filozófiára, vadállatok és kígyók formájában születnek újjá, míg a *Törvények* 766A azt szögezi le, hogy helyes nevelés nélkül az ember a legvadabb állattá változik.

folyamatánál, ugyanis az istennő minden lehetséges eszközt felhasznál: ranggal és tisztelettel való ígéretést vagy megvesztegetést, fizikai eszközzel (Zeusz vilámával) való fenyegetést, kézenfekvő módon csábítást és természetesen érveket is. Buxton épp ezért arra a következtetésre jut, hogy a *peithó* kizárólag verbális meggyőzősként való felfogása félrevezető: ahogy arra a mediális alak is utal (*peithomai* – engedelmeskedni, megbízni valakiben), sokkal közelebb állunk az igazsághoz, ha úgy fogjuk fel a kifejezést, mint rávenni valakit arra, hogy elfogadjon egy cselekedetet vagy nézetet (Buxton 1982, 49). Ez pedig számos eszközzel megtörténhet, ami azt jelenti, hogy a szavakkal és beszéddel történő (racionális) meggyőzés leegyszerűsítés, ami vélhetőleg a retorikai hagyomány miatt vált dominánssá. Mindenesetre ez a megközelítés felment minket annak a kérdésnek a megválaszolása alól, hogy a démiurgosz hogyan *kommunikál* a racionalitást nélkülöző Szükségyszerűséggel.

Levonhatjuk-e a fenitek alapján azt a konklúziót, hogy Platón tulajdonképpen parafrázálja Aiszkhüloszt, amikor a dráma sémáját alkalmazza? Véleményem szerint nem.

Athéni önértelmezés

Tagadhatatlan, hogy mind Aiszkhülosz, mind Platón munkájában döntő szereppel bír Athén városa: az előbbiben a polisz bírói testülete az, ami izolálni tudja az állatit az emberitől, míg utóbbi kontextusa a Panathénaia-ünnep, melynek alkalmából a szereplők az istennő tiszteletére mondanak beszédeket. Athéné központi szerepe elsősorban azért meglepő, mivel tipikusan háborúis-tennőként fogták fel: erre utal például a Parthenon számos harci jelenete – köztük az istenek és gigászok harca Athéné részvételével –, melyek a civilizáció diadalát fejezik ki a barbárság felett. Kétségtelen, hogy a rend és a civilizáció ilyen harcias diadala az athéni önértelmezés magját alkotta, ahogy az istennő ábrázolását is meghatározta. Aiszkhülosz és Platón ennek ellenére egy szelíd Athénét jelenít meg, aki békés úton teremt meg a civilizációt.

Az *Eumeniszek*ben Athéné jelzője a *phitüpoimenosz* (911), ami a sarjak pásztoraként adható vissza. A furcsa összetétel igyekszik magába foglalni a növényit, az állatit és az emberit, azaz az istennő az egész természet szelídségéért és termékenységéért felelős (a megfelelő éghajlatért, a termés és a nyájak bőségéért, illetve az emberek szaporodásáért is). Athéné e kevésbé hangsúlyos békésen civi-

lizáló aspektusa az, ami az Erinüszök konverziójának forrása, illetve ami irányt szab a khthonikus erők kanalizálásának. Innen nézve azonban már nem úgy kell fogalmaznunk, hogy Athéné meggyőzi, hanem inkább megszelídíti vagy domesztikálja a vad, hajthatatlannak tűnő bosszúistennőket. Az Erinüszök Árész-domb lábánál történi letelepítése ezt különösen indokoltnak tűnteti fel, hiszen a meggyőzés nem feltételül foglalja magában a polisz testébe történi beépítést. Éppen ezt hangsúlyozta az i. sz. 2. században működő alexandriai grammatikus, Harpokration is (*Lex.* 140.15–6), amikor így foglalta össze a darabot: Athéné „megszelídítette” (*praunasza*) az Erinüszöket és Eumeniszeknek nevezte el őket. Platón a *Timaios*z folytatásában, a *Kritias*zban jeleníti meg Athénét az ősi, ideális Athén aranykorának elbeszélése során. Az emberek gondozásáért és az egész természet termékenységéért felelős pásztoristennő funkciója ismerős lehet, hiszen neki köszönhetően az éghajlat ideális, a mezők és fák vég nélkül ontják gyümölcseiket, a szelíd állatok nyájai pedig bőségesek. Sőt, azt is megtudhatjuk, hogy Athéné nem erőszakkal, hanem *peithó* (109C.3) által őrzi az emberi nyáját, biztosítva ezzel az *Államból* már ismerős politikai berendezkedést. S habár ez az ideális ősi-Athén eltűnik a föld színéről, amikor Poszeidón népével, az atlantisziakkal és a vágyak végtelen, rendezetlen áradatával kell szembenéznie, az istennő *peithó* által véghezvitt *elrendező* tevékenysége világos párhuzamban áll a démiurgosz hasonló munkájával.¹⁴ Éppen ezért azt gondolom, hogy terminus megszelídítő aspektusát nem szabad figyelmen kívül hagyni.¹⁵

¹⁴ Érdemes feleleveníteni az *Államférfi* hasonló aranykormítását, melyben a démiurgosz a mindenség kormánykerekét elengedve zúrviharba taszítja a világot. Ez a fokozódó kozmológiai zúrvihar ugyanakkor együtt jár azzal a folyamattal is, hogy az aranykorban a pásztoristenek gondoskodása alatt szelíden és békésen élő élőlények elvadulnak és egymásra támadnak (*Államférfi* 271E, 274B). Habár a *peithó* terminus nem szerepel ebben a szakaszban, a pásztoristenek tevékenységének megszűnése az Athéné által alkalmazott *peithó* elrendező és civilizáló hatásának hiányát jelzi. Ugyanakkor a gondolatmenet később tisztázza, hogy az államférfinak a *peithó* segítségével kell rávennie a polgárokat a jog betartására (304A–D).

¹⁵ A két fogalom közül a megszelídítés a tágabb fogalom: megszelídíteni több módon lehet (például erőszakkal is), a meggyőzés csak az egyik lehetőség. Ugyanakkor nem minden meggyőzés megszelídítés, ezért beszélhetünk *peithó* megszelídítő aspektusáról. Ezt példázza a *Törvények* is, ahol az Athéni a „meggyőzés által megszelídíteni” (*peithusz hémerumenon* – 720D7) kifejezést használja. Hasonló gondolat jelenik meg később is

Mindkét szerző esetében világos utalások fedezhetőek fel azzal kapcsolatban, hogy Athéné megszelídítő aspektusa a legősibb athéni eredetmítoszokra vezethető vissza, épp ezért nem fogható fel a harcias aspektusra adott valamilyen aiszkhüloszi vagy platóni válasznak. Az *Eumeniszek* legelején a Püthia úgy jellemzi az athéniakat, mint akik „szelíddé tették földünk vad vidékeit” (*kththo-na anéméron tithentesz hémerómenén* – 14), s ezzel előre is vetíti a dráma kulcsmotívumát, az erőszakmentes civilizálás aktusát. A mondat utalás az egyik legősibb mítoszra, mely szerint az athéni – szemben a többi, bevándorló népcsoporttal – földszülötte (*gégenész*) nép, amely épp ezért igen bensőséges viszonyt táplál szülőföldjével. Ez az önidealizáló mítosz szintén felbukkan Kritiasz rövid beszédében (*Timaios* 23E), illetve a *Menexenosz*ban (237D) egy apró eltéréssel: „a mi földünk meddő és tiszta maradt a vadállatoktól, és az élők közül az embert választotta ki és szülte meg”. Mindkét beszámoló világossá teszi, hogy az athéni nép a civilizáció valamilyen letéteményese: az első leírás szerint az athéniak megművelik az őket megszüülő vadont, míg a második szerint azért szüli meg őket a föld, mert mentes a vadállatiság zűrzavarától. Az önmagasztaló gondolat grandiózus kifejezésével találkozhatunk azon a feliraton is, ami athéniak delpoi-i kincstárán található, de a szöveget az Akropoliszon is megtalálták (Colin 1909, 69.12): „[az athéniak] vezették át az emberi nemet a vadállati életből a szelídségbe/civilizációba” (*eg men tu thériódusz biu metégagen tusz anthrópusz eisz hémerotéta*).¹⁶ Az athéniak ilyen jellegű önértelmezése első királyukhoz, Kekropszhoz vezethető vissza.

Kekropsznak nem voltak szülei, hanem a földből emelkedett ki, azaz szintén *gégenész* volt. Fia, Erekhtheusz vagy Erekhthoniosz, szintén földszülötte volt, ami világosan arra utal, hogy az athéniak első királyaikon keresztül tulajdonították maguknak ezt az eredetet. E királyok épp ezért megjelennek a *Kritiasz*ban (110B), mint az ősi athéni nép tagjai. Kekropsz *diphüész* volt, ami azt jelenti, hogy kettős természettel és alakkal rendelkezett: derék felett ember, míg alatt kígyó formát öltött, utóbbi egyértelmű utalás a földi eredetre. A kultúrhérosz a civilizáció tulajdonképpeni megalkotója (Parker 1987, 197–8): törvényeket adott népének, megalapította a közösség alapvető intézményeit (pl. házasság) és kigyomláta a vadállati, barbár élet maradványait (véráldozat, kannibaliz-

(890C–D): a törvények megfogalmazása során annak érdekében, hogy a polgárokat megszelídítsük, alkalmazni kell *peithót*.

¹⁶ A *hémerotéta* egyszerre jelent szelídséget és civilizációt, ami tulajdonképpen azt implikálja, hogy a vadság felszámolása, a megszelídítés civilizációt eredményez.

mus stb.). A kései Szuda-lexikon a fentieket így foglalta össze (K 1272): „törvényeket talált ki az emberek számára és kivette őket a vadságból a civilizációba” (*nomusz exeure toisz anthrópous kai apo agriótetosz eisz hémerotéta égagen*). A hős szorosan kapcsolódik Athénéhez is, hiszen az istennő Pószeidónnal szemben a városért lefolytatott vitája során előbbit támogatta. Mivel azonban a Kekropszról fennmaradt írásos anyag Aiszkhülosz és Platón élete utánra datálható, az i. e. 5. században már jelenlévő képi ábrázolásra szükséges koncentrálnunk.¹⁷ Emlékezhetünk arra, hogy korábban a kígyószimbolikát határozottan az istenek ellenségeihez, szörnyegekhez kötöttük. Kekropsz azonban nem egy szörnyeteg, hiszen teste nem különböző állatok részeinek összetétele, hanem – ahogy Anston javasolja – *mixanthróposz*. Ez nem azt jelenti, hogy a kígyó komponens mást jelentene mint korábban, de a káoszhoz és civilizálatlan vadságoz kapcsolódó másfajta viszonyt feltételez. Anston úgy interpretálja az alakot, mint *mediátort* vad és civilizált között: „Kultúrhéroszként jellemezhető, aki átsegíti népét a fejlődés és a civilizáció határvonalain keresztül. Kekropsz esetében a kígyó potenciálisan veszélyes ereje olyan módon kerül hasznosításra, hogy egy irányító emberi rész igájába hajtja fejét és Attika népének érdekét szolgálja.” Mivel *peithó* átvezető és átfordító funkcióját éppen ilyen módon írtuk le, a tézisem az, hogy az aiszkhüloszi és platóni művekben megjelenő *peithó* séma az athéni nép őstörténetéhez és önértelmezésének kevésbé hangsúlyozott aspektusához vezethető vissza. Habár a *peithó* terminus Kekropsz kapcsán egyáltalán nem használatos, ez nem jelenti azt, hogy működési sémája – a rend és a civilizáció nem erőszakos módon kerekedik felül a káoszon és a vadságon megszelídítve és hasznosítva a lenti, ellenséges erőket – előzmények nélküli. A *Timaiosz* kozmológiai sémája Platón számára tulajdonképpen már kéznél volt az athéni őstörténetben. Az sem tűnik túlzásnak, hogy Aiszkhüloszon keresztül ez tekinthető a szociogóniai tradíció forrásának is (Kane 1986, 100).

A bevezetőben feltett kérdésekre így a következő válaszok nyújthatóak:

- (1) Figyelembe véve az *Eumeniszek* kozmikus alapkonfliktusát, illetve a rend és a káosz Peithó segítségével megformált kiegyezését, a terminus kozmológiai applikációja nem tekinthető szokatlannak vagy egy ügyetlen metaforának.
- (2) Ha elfogadjuk *peithó* megszelídítő-civilizáló aspektusát, többé nem jelent problémát a két princípium interakciójának elgondolása. Ezt készítette elő a

¹⁷ E munka kereteit sajnos meghaladja a képi ábrázolások beható elemzése. Ehhez lásd Anston hivatkozott könyvét.

buxtoni fogalomanalízis is, ami arra figyelmeztetett, hogy a terminus szigorú azonosítása a verbális meggyőzéssel félrevezető. Sok nehézségtől szabadulunk meg, ha a démiurgosz által véghezvitt értelmes meggyőzést nem verbális rábeszélésnek, hanem olyan racionálisan irányított folyamatnak fogjuk fel, ami a Szükségszerűség engedelmességét és kooperációját eredményezi.

(3) *Peithó* sikerességének paradigmája az athéni őstörténetben fedezhető fel, ahol a rend és a civilizáció békésen diadalmaskodik a káosz és a barbárság felett. Mind az aiszkhüloszi, mind a platóni elbeszélésben kardinális szereppel bír Athén és őstörténete.

Irodalom

Forrásművek:

Aiszkhülosz 1985. *Aiszkhülosz drámái*. Ford. Devecseri Gábor et al. Budapest, Európa.

Colin, G. (szerk.): 1909. *Fouilles de Delphes. Inscriptions de Trésor des Athéniens*. Paris, Fontemoing.

Platón 1984. *Platón összes művei*. Ford. Kövendi Dénes et al. Budapest, Európa.

Lüsziasz 2003. *Lüsziasz beszédei*. Ford. Horváth László et al. Budapest, Osiris.

Steiger Kornél 1998, *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája* (A függelékben Parmenidész és Empedoklész töredékei). Budapest, Áron.

Másodlagos irodalom:

Anston, Emma 2011. *Mixanthrôpoi. Animal-human hybrid deities in Greek religion*. Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.

Brisson, Luc 1974. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris, Klincksieck.

Broadie, Sarah 2012. *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge, CUP.

- Burkert, Walter 1999. The Logic of Cosmogony. In: R. G. A. Buxton (szerk.): *From Myth to Reason?* Oxford, OUP, 87–106.
- Buxton, R. G. A. 1982. *Persuasion in Greek Tragedy*. Cambridge, CUP.
- Cornford, Francis M. 1997. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Indianapolis–Cambridge, Hackett.
- Heath, John. *The Talking Greeks. Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*. Cambridge, CUP.
- Johansen, Thomas K. 2004. *Plato's Natural Philosophy*. Cambridge, CUP.
- Kahn, Charles 1981. The Origins of Social Contract Theory. In: G. B. Kerferd (szerk.): *The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden, Franz Steiner, 92–108.
- Kane, Francis I. 1986. Peitho and the Polis. *Philosophy & Rhetoric* 19/2, 99–124.
- Morrow, Glenn R. 1950. Necessity and Persuasion in Plato's *Timaeus*. *The Philosophical Review* 59/2, 147–163.
- Parker, Robert 1987. Myths of Early Athens. In: Jan Bremmer (szerk.): *Interpretations of Greek Mythology*. London, Routledge, 187–214.
- Sommerstein, Alan H. 1999. *Aeschylus: Eumenides*. Cambridge, CUP.
- Taylor, A. E. 1928. *Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, Clarendon.
- Vögelin, Eric 2000. *Plato*. Columbia–London, University of Missouri Press.
- Winnington-Ingram, R. P. 1983. *Studies in Aeschylus*. Cambridge, CUP.