

Böröczki Tamás (1974) doktori tanulmányait végzi az ELTE antik filozófia doktori programján. Kutatási témája Plutarkhosz Platón-értelmezése, érdeklődési területe az ókori platonizmus. Folyóiratunk szerkesztője.

# Platónnal lakomázni

## Plutarkhosz, Plátón és a szümpozsion

Böröczki Tamás

THALÉSZ: Nem gondolod, hogy amiként a vendéglátónak készülnie kell a lakomára, úgy a vendégnek is? A szübarisziak például, ahogy beszéltek, egy évvel előbb meghívják a nőket lakomáikra, hogy legyen idejük azoknak a ruháknak és ékszereknek a beszerzésére, amelyekben majd a vacsorára mennek. Márpedig szerintem az igazi felkészüléshez még több időre van szüksége annak, aki illő módon akar lakomázni, épp annyival, amennyivel nehezebb biztosítani a jellem számára a megfelelő ékességet, mint a test számára a fölöslegest és haszontalant. Az értelmes ember ugyanis nem azért megy el lakomázni, hogy jól megtömje a hasát, mint valami hordót, hanem hogy tevékenyen részt vegyen a társalgásban, akár komolyan, akár viccelődve, és figyelmesen hallgassa a többieket vagy maga is szólítsa meg őket, ahogy a beszélgetés menete megkívánja – legalábbis ha a társaság tagjai élvezni szeretnék az együttlétet. Hiszen ha nem jó az étel, legfeljebb félretoljuk a tányért, vagy ha a bor silány, még mindig ihatunk vizet; de ha az asztaltársunk fárasztó, nehézkes és neveletlen alak, akkor hiába a legkiválóbb bor és étel, hiába a legszebb hangú énekesnő, egyikben sem leljük igazán örömeinket, mert ez minden élvezetet kiolt vagy elhomályosít. (...)

Éppen ezért Khilón, amikor tegnap meghívták ide, igen helyesen nem fogadta el a meghívást addig, míg tudtára nem adták, hogy pontosan kik lesznek jelen. Azt mondta ugyanis, hogy tapintatlan útitársunkat vagy hálótársunkat kénytelenek vagyunk elviselni, ha hajóra kell szállnunk vagy hadba kell vonulnunk, de hogy ezen felül még együtt is igyunk bárkivel, akivel csak összehoz a sors – ez nem vall értelmes emberre.

Plutarkhosz, *A hét bölcs lakomája* 147E–148B

Aki elfogadja, hogy némi beszélgetésre szükség van a lakomán, de úgy véli, ennek nem kell semmiféle rendet követnie vagy különösebb haszonnal járnia, még annál az embernél is neveségesebb, aki helyesnek tartja ugyan étellel és itallal megvendégetni a lakomázókat, de a bort vegyítetlenül tölti a poharukba, az ételeket pedig mosatlanul és ízesítés nélkül tálalja fel nekik. Mert

Plátón *Lakomája* nemcsak filozófiai tartalmával hatott, hanem új műfajt is teremtett, s az elkövetkező évszázadok lakoma-irodalmának kiindulópontja és felülmúlhatatlan mintaképe lett. Az Erósról szóló beszédek megörökítése mellett a dialógus arra is példát adott a későbbi lakomázóknak, hogy miként kell (vagy legalábbis lehet) jól lakomázni, ha az ember esetleg Szókratészhez hasonló férfiak társaságába keveredne. Ezzel kapcsolatban persze már nemcsak a *Lakomára*, hanem Plátón más írásaira is támaszkodhatott egy későbbi szerző. A lakoma-irodalomnak így hamarosan elengedhetetlen része lett az arról való elmélkedés is, hogy milyennek kell lennie egy jó lakomának. Plutarkhosz például egy helyütt (*Lakomai kérdések* 629C–D) párhuzamot von a lakoma alapvető kellékei (mint az étel, a bor vagy a kerevet) és bizonyos típusú beszédek között, amelyek arra vonatkoznak, hogy mennyi bort szabad fogyasztani, miről érdemes beszélgetni a lakomán, egyszóval, hogy milyen a megfelelően kivitelezett *szümpozsion*. Ezeket a témákat Plutarkhosz külön szóval jelöli (*szümpotika*), annak megfelelően, hogy azok önálló csoportot alkotnak a lakomákon felvethető témákon belül (*szümpozsiaka*).

### I. PLUTARKHOSZ ÉS A LAKOMA-IRODALOM

A lakoma és a filozófiai beszélgetés viszonyának témáját nem csak platonikusok dolgozták fel. Xenophón valószínűleg alig valamivel Plátón után írta meg a maga változatát a lakomázó Szókratészről, és éppen Plutarkhosztól tudjuk, hogy Arisztotelész egyik korai dialógusában – *Lakoma, avagy a részegeskedésről* – ugyancsak elmondta véleményét a témában (a mű sajnos elveszett, akárcsak a peripatetikus iskolán belül született hasonló munkák). A platóni *Lakoma* hangulatának felelevenítése azonban nyilvánvalóan egy platonikus szerző számára jelentett igazán különleges lehetőséget. Amellett, hogy egy saját lakoma-változat alkalmat adott számára az általában vett Plátón-imitációra – azaz hogy ne csak a dialógusok tartalmi vonatkozásait, hanem azok formai sajátosságait is felelevenítse –, azt is megengedte, hogy a szerző bizonyos témákat ne egészen komolyan, hanem, összhangban a Plátón-mű alaphangulatával, játékos formában tárgyaljon.

Mindazonáltal érdekes, hogy a platonikusok mennyire ódzkodtak attól, hogy a platóni *Lakomáéhoz* hasonló dramatikus szituációt hozzanak létre, és Szókratészt – vagy netán Platónt – megjelenítsék dialógusaikban. Igaz, Plátón halála után néhány száz évvel már kevesen voltak, akik egyáltalán megpróbálkoztak a filozófiai dialógussal. Ezen kevesek közé tartozott a középső platonizmus korszakában Plutarkhosz (kb. 45–125), akinek két olyan írását is ismerjük, amelyben egyértelműen a platóni *Lakomához* igyekszik visszanyúlni. Az egyikben, *A hét bölcs lakomája* című írásban csak a szituáció emlékeztet Plátón *Lakomájáéra*: Plutarkhosz is egy olyan lakomát ábrázol, amelyen maga nem vehetett részt, s amelyen bizonyos kiváló férfiak bölcs beszélgetésekbe

merülve múlatják az időt. Plutarkhosz célja e kis írással feltehetőleg nem az volt, hogy túlszárnyalja Platont: nem igazán törekszik arra, hogy akár a főszereplőket, akár a lakoma történéseit plasztikusan ábrázolja. A dialógus nem több a hét bölcsről szóló ismert anekdoták füzérénel, amelyeket a szerző a szituációnak megfelelően dramatizál (így az olvasót nem éri meglepetésként, hogy amikor szóhoz jut, az ugyancsak jelenlévő Aiszóposz is elmond néhány rövidebb állatmesét). A választott elbeszélési mód mindenesetre alkalmat ad Plutarkhosznak arra, hogy itt-ott kiigazítsa a hagyományozott anekdoták tartalmát – ezt gyakran látjuk a *Párhuzamos életrajzok*ban is, ám itt maguk a szereplők mondják el, miért is nem plauzibilis egy-egy róluk szóló történet.

A másik említett dialógus az *Erótikosz* (Szerelmes) címet viseli, és tartalmában is szorosan kapcsolódik a *Lakomához*: középpontjában a valódi szerelem (*erósz*) mibenlétének meghatározása áll, amihez a szereplők jórészt a Platón-dialógusban mondottakat hívják segítségül. Ám az itteni beszélgetés nem egy lakomán folyik, hanem a szabadban (s így persze felidézhet egy másik, irodalmi szempontból is kivételes Platón-művet, a *Phaidroszt* – erre a szerző ironikusan utal is a mű elején). Plutarkhosz e dialógusban tőle szokatlan módon keretbeszélgetést alkalmaz, amely egyértelműen a platóni *Lakomáét* idézi: a mű elején az egyik szereplő, Autobulosz, a jelenlévők kívánságára beszámol egy régi beszélgetésről, amelynek a szerelem volt a témája. Emiatt, akárcsak Platónnál, ez az egykori beszélgetés is óhatatlanul mitikus távlatba kerül a szereplőktől, akik már hallottak róla, és most alig várják, hogy Autobulosz, akinek az apja volt a beszélgetés egyik főszereplője, annak részleteibe is beavassa őket. Az alapszituációban rejlő önirónia azonban egyúttal távolságot is teremt a Platón-műtől: az elbeszélő, Autobulosz, nem más, mint Plutarkhosz saját fia, azaz az egykori beszélgetés főszereplője maga az ifjú házaspár Plutarkhosz.

Plutarkhosz egy másik dialógusa, a *Szókratész daimónja* imitálja a legműködősebben a platóni dialógus formai jellegzetességeit, ez esetben olyan meggyőzően, hogy a mű irodalmi megformáltsága és dramatikus struktúrája vetekszik egy Platón-dialóguséval. A legtöbb Plutarkhosz-dialógus azonban nem erre a mintára épül. A tipikus plutarkhoszi dialógus a számunkra főként Cicerótól ismert modellt követi, amely egy alapvető szempontból eltér a platónitól: e dialógusokban a szerző önmagát is szerepelteti. Ez a formai megoldás nyilvánvalóan egészen más szemléletet tükröz, és más dramatikus helyzetet teremt, amelyben a platónihoz képest megváltozik az elhangzottak, azaz a mű filozófiai tartalmának helyiértéke is. Ilyen dialógus a *Lakomai kérdések* (*Szüimposziaka problémata*) című írás is: a főszereplők között nemcsak a szerzőt találjuk meg, hanem a khairóneiai platonikus kör más tagjait is, például Plutarkhosz bátyját, Lampriaszt, valamint egykori mesterét, Amónioszt, akik egyébként is gyakori szereplői a szerző dialógusainak.

A kilenc könyvből álló írás egyfajta gyűjtemény, amely különféle lakomákon elhangzott beszélgetéseket örökít meg. A beszélgetés mindig egy-egy kérdés (a görög terminusok *zétéma*, *zétészisz* vagy *probléma*) köré szerveződik, amelyekből 10–10 (az utolsó esetében 15) alkot egy könyvet. A témák rendkívül változatosak: a természet apró csodáitól exegetikai problémákon át a fajsúlyosabb filozófiai és etikai kérdésekig minden elképzelhető terület átfognak, s a tárgyalás hossza teljesen független a kérdés jelentőségétől – éppen úgy, mondhatnánk, mint egy valódi, kötetlen baráti beszélgetés során.

Plutarkhosz lakoma-dialógusa két szempontból is hagyományos műfaji mintákat követ. Az egyik hagyomány, amelyhez Plutarkhosz visszanyúl, nyilvánvalóan a lakoma-irodalom, azon belül is a két ősforrás: Platón és Xenophón *Lakomái*. Plutarkhosz gyakran reflektál e szerzőkre, akik *azon fáradoztak, hogy a játékkal vegyült filozófiai beszélgetéseiket megörökítsék számunkra, és így példát mutattak nemcsak arra, hogy beszélgetések kíséretében igyunk együtt, hanem arra is, hogy emlékezzünk az elhangzottakra.* (686D) Azaz a legfontosabb motívum

semmiféle étel vagy ital nem lehet annyira rossz ízű vagy ártalmas a nem megfelelő elkészítés következtében, mint az a beszélgetés, amely összevissza és értelmetlenül folyik a lakomán. (...)

Nem véletlenül keresik a nők nálunk is az Agríónia-ünnepen Dionüszoszt, mintha elfutott volna előlük; majd megpihennek, és azt mondják, hogy az isten a Múzsákhoz menekült s közöttük rejtőzött el; kicsivel később pedig, miután végeztek a vacsorával, rejtvényeket és találos kérdéseket adnak fel egymásnak. Az egész rítus ugyanis arra utal, hogy az ivászat során beszédekre is szükség van, mégpedig olyanokra, amelyek nem nélkülözik a szellemet és a műsai jelleget: ha ilyen beszélgetéssel jár együtt a részegeskedés, akkor háttérbe szorul a vadállati és őrijöngő elem, amelyet kegyesen feltartóztatnak a Múzsák.

Plutarkhosz, *Lakomai kérdések* 716D–F, 717A  
(a VIII. könyv bevezetője)

... bár ezek a helyesen gondozott gyönyörök és fájdalmak a nevelés tárgyai, mindez az emberekben az élet folyamán sok vonatkozásban meglazul és tönkremegy. Az istenek azonban megszávnva az emberek természetétől fogva nyomorúságos nemét, nyomorúságaiktól való felüdülésül az istenek tiszteletére ült ünnepek változatosságát rendelték, s nekik adták a Múzsákat, Apollónt, a Múzsák vezérét és Dionysost, mint ünneplő társakat, hogy jó útra kerüljenek, s így nekik adták az istennel eltöltött ünnepeken végbemenő nevelést is.

Platón, *Törvények* 653c–d  
Ritoók Zsigmond fordítása

Azt mondtuk, ... hogy Dionysos hatvanéves énekesei különösen jó érzékkel kell hogy rendelkezzenek a ritmusokat és a harmoniak szerkezetét illetően, hogy képesek legyenek a dallamokkal jól, illetőleg rosszul történő utánzást, melyek közben a lélek érzelmei felfokozódnak, megválogatni, s különválasztani a derék léleknek meg az ellenkezőnek az ábrázolását, hogy így ezt elvesse, amazt pedig a nyilvánosság elé hozva zengje, és ráenevelje az ifjak lelkére, mindegyiket arra buzdítva, hogy éppen az utánzás révén hozzá csatlakozzék, s őt kövesse az erény megszerzése felé vezető úton.

Platón, *Törvények* 812b–c  
Ritoók Zsigmond fordítása

a megörökítés – csak persze kérdés, hogy mit is akarunk itt megörökíteni. Az ugyanis abszurd feltételezésnek tűnik, hogy Platón *Lakomája* történeti hűséggel számol be Szókratész és társai beszédeiről. Amiről szó lehet, az inkább annak a szellemi közegnek a megörökítése, amely egy-egy filozófiai szempontból is kielégítő lakomát jellemez. Plutarkhosz szóban forgó írásában éppen ennek a követelménynek kíván megfelelni. – A másik előkép, amelyet Plutarkhosz szem előtt tart, a *zétéma-* vagy *probléma-*irodalom. Egy ilyen mű szerzője valamely tárgyterület – a filozófia, az irodalom vagy a természettudomány – sajátos problémáit veszi sorra. A struktúrát a kérdések (például egy exegetikai probléma: „miért mondja Homérosz itt meg itt ezt meg ezt?”) és az ezekre adott válaszlehetőségek sorozata határozza meg. A műfaj így lehetővé teszi, hogy a szerző összevesse a hagyomány által produkált válaszokat, és vagy döntsön ezek egyike mellett, vagy maga álljon elő egy jobb javaslattal. Plutarkhosz számos írása tartozik ebbe a műfajba, így például a tíz különböző Platón-szöveg hely értelmezési problémáira megoldást kereső *Platónika zétémata*. Nyilvánvaló, hogy a *Lakomai kérdések* éppen ilyen mű, azzal a különbséggel, hogy itt nem értekezésről van szó, mint a *zétéma-*irodalomban általában, hanem dialógus-füzérről. Ez azonban nem kendőzi el azt a tényt, hogy egyfajta katalógussal van dolgunk, azon problémák áttekintéséről, amelyek egy lakomán művelt társaságban előkerülhetnek – és bátran feltételezhetjük, hogy e kérdések többsége Plutarkhosz társaságában valóban elő is került. A dialógus-forma az egymással nem összefüggő témák sorozatát próbálja elevenné tenni: a válaszlehetőségeket többnyire a lakoma különböző résztvevői fogalmazták meg, míg eljutunk egy, a szerző által előnyben részesített válaszhoz, amelyet általában az egyik tekintélyesebb szereplőtől hallunk. (Igaz, a szituáció nem mindig ilyen egyszerű – akárcsak Plutarkhosz igényesebb filozófiai dialógusaiban, amelyek, jóllehet nem követik a probléma-sémát, a filozófiai logosz kibontakozásának sajátos módja miatt joggal tekinthetők probléma-dialógusoknak.) Így e lakoma-dialógusok lényeges vonása lesz a kérdések irodalmi igényű megformálása, az intellektuális szórakoztatás (a szerző nem kevésbé, mint az olvasóé), ami a probléma-irodalom és a lakoma-irodalom sajátos keverékét eredményezi. Ahogy Plutarkhosz maga megfogalmazza az I. könyv bevezetőjében, számára az a legfontosabb, hogy a lejegyzett beszélgetések ne legyenek méltatlanok se a Múzsákhoz, se Dionüszoszhoz (612E).

## II. LAKOMA, BOR ÉS LOGOSZ

E megjegyzés értelmezése átvezet bennünket a *szimptomikosz logosz*hoz, a lakomáról szóló beszédhez. Dionüszosz elsődlegesen a borra utal, amelynek az isten neve a görögben szinonimája is; ezen túl pedig felidéz mindazt, ami a borral összefügg: a derűs együttlétet és a lélek könnyedségét, amely könnyen mámorra, majd őrjöngéssé válhat. A Múzsák neve kezdettől fogva egyet jelent a költészettel, majd az emberi műveltség egyéb területeivel: mindazzal, ami az emberben magasabb rendű, és az

isteni – platonikus felfogásban az emberi lélek eredendő helye – felé mutat. Innen érthető tehát Plutarkhosz leggyakrabban alkalmazott hasonlata a lakomával kapcsolatban, mely szerint az „a Múzsák vegyítése Dionüszoszsal”. Ez konkrét jelentésben a bor és a lakomához illő logoszok – magyarul a beszélgetés – megfelelő arányú vegyítését jelenti, átvitt értelemben pedig azt a követelményt, hogy a társas együttlét során a dionüszoszt, amely állandóan fenyegeti a kulturált görög lakomázót, féken kell tartania a magasabb rendű elemnek. A megfelelő logoszok segítenek háttérbe szorítani a lélek árnyoldalait, a „jobb és leginkább múzsai” részt viszont bátorítják, hiszen az ezekben érzi igazán otthon magát (645C).

A beszélgetésben kifejeződő szellemi tartalmak eljuttatása a lakomázók féktelenségre hajlamos lelkéhez egyszerre könnyebb is és nehezebb is egy lakomán, mint normális körülmények között. Ennek a bor sajátos természete az oka: a bor felszabadítja a lelket, meglágyítja, és így sok mindenre fogékonyra teszi – de éppen ezért nem mindegy, hogy mi az, ami ilyenkor befogadásra kínálja magát. A megfelelő logoszok azért jók, mert mértéktartásra készítik a lakomázót, s a borral vegyülve nagyobb hatást képesek kifejteni, mint egyébként. Ezek a beszédek, amelyeket a bor mintegy közvetlenül a lélekbe szállít, az emberszeretetre és az erkölcsre nevelnek, s a lelkek így „könnyebben magukba fogadják a barátság pecsétjét” (660C). Márpedig Plutarkhosz korának platonikusai számára éppen ez, a baráti érzés és a szeretet felébresztése a lakoma *telosza*, azaz végcélja, amelyben lényege kiteljesedik (a definíciót lásd I. 4, 621C, vö. I. 1, 615A).

Más nyelven megfogalmazva ugyanezt, a jó lakoma a jó zenéhez hasonlóan harmóniát valósít meg egy társaságban, s a különbözőségekből – amely az egyes lakomázók egyedi alkatából és lelki egyenetlenségéből ered – összhangot hoz létre (*szümphónia ek diaphorasz*, 620D). Ezért kell a jó *szümposziarkhosznak* (azaz a lakoma elnöki tisztét a régi szokás szerint ellátó személynek) jól ismernie a társaság tagjait – leginkább persze abból a szempontból, hogy miként hat rájuk a bor, s eszerint kell meghatározni számukra a fejadagot. A harmónia elengedhetetlen feltétele a megfelelő mérték: a *szümposziarkhosznak* ügyelnie kell arra, hogy a lakoma középutat tartson a túlzott gyönyörök és a túlzott komolyság között – persze úgy, hogy komolyság és játék közül azért az utóbbi felé billenjen a mérleg nyelve.

Mindez nem azt jelenti, hogy a lakomán kizárólag magasröptű, erkölcsnemesítő beszédeknek kell elhangozniuk. A hangsúly inkább azon van, hogy a beszélgetés *megfelelő* – azaz, egyrészt általában a lakomához, másrészt (csupán ennyi a megszorítás) a művelt emberek lakomájához illő – legyen. A harmónia a két szélsőség – dionüszoszi és múzsai (de ez utóbbit nyugodtan mondhatnánk a Múzsák vezetőjéről apollóninak is) – között kell hogy megvalósuljon, ami azt jelenti, hogy mindkettőre szükség van, de mindkettőre a megfelelő mértékben. Ám éppen ezért a filozófiai beszélgetés, hiába a logoszok legnemesebb fajtája, csak korlátozásokkal lehet jelen a lakomán. A filozófusok – mondja Plutarkhosz – lehetőleg ne a lakomán vegyék elő a legszubtilisebb, dia-

lektikus beszélgetéseken megszokott témáikat, mert ez rossz hatást tesz a társaság azon részére, amelyik az ilyesmit nem tudja követni. A filozófus ekkor méltán válik szofistává a többiek szemében, akik gyorsan elveszítik iránta érdeklődésüket, és ócska dalok éneklésébe vagy sületlen történetek mesélésébe menekülnek. Márpedig így megbomlik a társaság harmóniája, és máris oda a lakoma *telosza*, a kölcsönös szeretet. Ezért jobb, ha a filozófus ilyenkor alkalmazkodik, és a háttérben marad, várva a megfelelő pillanatra, amikor igényes tréfáival aktívan hozzájárulhat a lakoma harmóniájához. A filozófus ilyenkor is filozófus marad, sőt, a megfelelő viselkedésmódot választva még befolyásolhatja is a többieket (I. 1, 614F–615A). A megszorítás, úgy tűnik, még akkor is igaz, ha a résztvevők Agathón lakomájának résztvevőihöz hasonlatosak. Ekkor bátran elő lehet állni filozófiai beszédekkel – de ilyenkor is csak módjával.

Mindez nyilvánvaló következményekkel jár a *Lakomai kérdések* tartalmára nézve. A mondottak egyértelművé teszi, hogy nem itt kell keresnünk Plutarkhosz legkidolgozottabb, filozófiailag leginkább releváns gondolatmeneteit. Ha így volna, a szerző ellentmondana nemcsak a műfaj szabályainak, hanem a saját maga elé állított elméleti követelményeknek is. Éppen mert a dialógus-sorozat lakomai beszélgetéseket ábrázol, ugyanúgy, mint a lakomának, nemcsak a Múzsák, hanem Dionüszosz tetszését is el kell nyernie. Ezt figyelembe véve, mint már említettük, a dialógus egyik nyilvánvaló célja az, hogy egy-egy kérdés irodalmi formába öntése révén intellektuális gyönyörűséget szerezzen olvasóinak. Másik célja az, hogy plutarkhoszi értelemben megfelelően kivitelezett lakomákat mutasson be – mégpedig nem is keveset (a mű másfél kötetnyit tesz ki a Loeb-kiadásban). A dialógusok tehát megannyi példát nyújtanak arra, hogyan tölti az időt egy művelt társaság kifinomult, de nem túlságosan komolyan vett beszélgetésekkel.

Ahogy azonban azt el is várjuk egy platonikustól, Plutarkhosz számára a jó lakomával szemben állított követelmények mércéjét Platón írásai jelentik. Plutarkhosz szóban forgó írása ennyiben több a platóni *Lakoma* hangulatának négyszáz évvel későbbi irodalmi felelevenítésénél: a Platón által is követendőnek tartott modell elsajátításáról van szó, mely közvetlenül a *Törvények* című dialógusban, az *Államban* és a *Prótagorasz* egy részletében található meg, közvetett formában pedig a Platónhoz kapcsolódó akadémiai anekdotákincsből (ez utóbbival kapcsolatban lásd a VI. könyv bevezetőjét, amely egy Platón által adott ideális lakomáról számol be: Plutarkhosz leírásában ez földöntúli élmény, amelynek másnapján a résztvevők nemhogy nem másnaposak, hanem kipihenten, testileg-lelkileg felfrissülve ébrednek). Így nem meglepő, hogy amit az imént elmondtunk a bor és a lakoma viszonyáról, az teoretikusabb formában megtalálható a *Törvények* 1–2. könyvében: a bor kettős hatása (649b–650b, 671a–d), a *szümposziarkhosz* feladatai (Platónnál a neve *arkhón*, 640c–d), vagy a barátság mint a lakoma *telosza* (671e–672a). A 640d-ben együtt találjuk meg az utóbbi két motívumot: ... *ennek az embernek* [ti. az *arkhón-*

nak] *okosnak kell lennie a társas életben..., mert örködni kell a résztvevők közt már fennálló barátság fölött, és gondoskodnia róla, hogy ez a barátság csak tovább növekedjen épp a társas együttlét folytán.* (Kövendi Dénes ford.) A *Törvények* 1–2. könyvének felidézése azért kézenfekvő egy platonikus számára, mert Platón itt éppen annak felvázolására vállalkozik, hogy miként érdemes élni a lakomával mint társadalmi intézménnyel. Platónnál mindez igen nagyívű elméleti keretbe illeszkedik: a lakoma a nevelés, a *paideia* egyik területe, ennek lényege pedig az, hogy az ember megtanuljon abban gyönyörködni, amiben kell, vagyis abban, ami erkölcsileg helyes (vö. 653b–c). A nevelés tehát alapvetően a lélek megfelelő hangolása, annak érdekében, hogy helyesen tudjuk kezelni szenvedélyeinket és érzelmeinket. Ez a hangolás nem racionális eszközökkel, de tökéletesen racionális alapon történik: a törvényhozó mint nevelő – aki igencsak emlékeztet a platóni filozófusra – olyan ember, akinek értelmi belátás révén sajátja a helyes dolgokról való tudás, és ezt a tudást fordítja le a törvények nyelvére: megmutatja, hogy az miként nyilvánulhat meg a hagyományos intézmények, társadalmi cselekvések gyakorlásában. Mindez szorosan összefügg két további, igen gazdag platóni témakörrel: a gyönyörökkel kapcsolatos elmélettel és a lélekrészekről szóló tanítással.

Ez az elméleti háttér teszi érthetővé, hogy miért olyan fontos (legalábbis a késői) Platón számára a lakoma: a bor felszabadítja az indulatokat, vagyis ott az állandó veszély, hogy az alacsonyabb rendű lélekrészek felülkerekednek, ám egyúttal meglágyítja a lelkeket, s pozitív érzelmeket ébreszt. A bor mindkét aspektusa felhasználható a *paideia* céljaira (nevelésre ugyanis távolról sem csak a gyermekeknek van szükségük, hanem minden embernek, legalábbis annak a számottevő többségnek, amelyik nem képes tökéletesen uralni szenvedélyeit). Egyrészt negatívan, amennyiben a bor és a lakoma ideális körülményeket biztosít az önuralom és a mértékletesség gyakorlására (hiszen a legrosszabb, ami történhet, hogy az embert úgy kell hazavezetni, és másnap fejfájással ébred); másrészt azzal, hogy alkalmassá teszi a lelkeket bizonyos szabályok elfogadására, illetve felerősíti a társaság tagjainak egymás iránti baráti érzéseit. Mindezt, mint láttuk, megtaláljuk Plutarkhosznál is, nem részletezve ugyan, de azért eléggé pontosan. A műfajjal összhangban a szerző nem törekszik a platóni alapelvek teljes elméleti rekonstrukciójára, de egyértelműen felidézi azok legfontosabb elemeit. Plutarkhosz számára – érthető módon – a platóni elmélet azon aspektusai fontosak, amelyeket saját lakomázó társaságára közvetlenül is alkalmazhat: így nem meglepő, hogy a platóni szöveg igen erőteljes társadalmi kontextusa iránt nem különösebben érdeklődik.

### III. LAKOMA, ZENE ÉS LOGOSZ

Hogy Plutarkhosz és Platón lakomáról alkotott felfogását jobban összevethessük, érdemes részletesebben is kitérni egy szövegre, amelyben a lakoma egy másik lényegi eleme,

a zene áll a középpontban. A VII. könyvben jól felismerhető a beszélgetések egy összefüggő csoportja, megannyi szümpotikosz logosz (VII. 5, 7–8.: zene és egyéb szórakozási formák, VII. 9–10.: bor). A VII. 7 alaphelyzete szerint Plutarkhosz és szűkebb baráti köre éppen egy „nagyszakállú, sztoikus szofista” provokatív támadását igyekszik visszaverni, aki Platónra hivatkozva kárhoztatja a zene, konkrétan az aulosz jelenlétét a lakomákon. Hogy megértsük, miért jelent ez támadást Plutarkhoszék számára, fel kell idéznünk Szókratész szavait a *Prótagorasz* című dialógusból, amelyre a sztoikus nyilvánvalóan hivatkozik:

... a költészetről beszélgetni egészen ugyanaz, mintha közönséges, vásári emberek tartanának szümpozíont. Ezek ugyanis műveletlenek lévén, képtelenek csupán egymás hangjának és beszédének élvezetért összeülni iddogálni; jól felverik hát a fuvoláslányok árát, és így a drágán megfizetett fuvola idegen hangja lesz az, ami társaságukat együtt tartja. Ahol azonban az asztaltársak szép és derék és művelt emberek, ott hiába keresed a fuvolázó, táncoló vagy lanttal szórakoztató leányokat, hiszen az ilyen barátok megelégednek egymás társaságával... S nézzenek bár mélyen a kehely fenekére, tisztességben és rendben beszélgetnek és figyelnek egymásra. (...) beszélgetéseik tárgyát ők önmagukból merítik, és beszédeik súlyával mérik meg egymást, illetőleg tesznek magukról bizonyosságot. (347c–348a, Faragó László fordítása)

A sztoikus megjegyzése azért provokáció a jelenlévő platonikusok számára, mert az magát Platón fordítja ellenük, aki az idézett részben egyértelműen elutasítja a zene jelenlétét a lakomán. Ez azért jelent problémát, mert Plutarkhosz társasága ennyire azért nem akar puritán lenni: igaz, hogy – éppen a *Prótagorasz* és a *Lakoma* szellemében – ők is a beszélgetést tartják a meghatározó lakoma-tevékenységnek, de egyáltalán nem vetik meg az egyéb szórakozási formákat, ha azok a megfelelő keretek között zajlanak. Márpedig ebben, mint láttuk, támaszkodhatnak egy másik Platón-műre: a *Törvényekre*, ahol mintha éppen a beszélgetés szorulna háttérbe a mértékkel történő zenéléssel és borozással szemben. Nem meglepő tehát, ha az érvelés – megint csak nem explicit módon, de jól felismerhetően – ezen alapul majd a VII. 8 végén. Így a sztoikus végül nemcsak a fenti vélemény megfogalmazójaként, hanem Platón-értelmezőként is kudarcot vall. Előbb azonban, a védekezés első lépcsőjében, egy másik lehetséges megközelítést hallunk egy ugyancsak sztoikusként azonosított szereplőtől, Philipposztól:

De hát Xenophón sem átalotta Szókratész, Antiszthenész és más kiváló férfiak jelenlétében behozni Philipposzt, a tréfamestert... Nem is szólva Platónról, aki először is Arisztophanész szerelemről szóló beszédét iktatja be komikus elemként a Lakomába, a végén pedig, szélesre tárva a kaput, fordulatos cselekményt hoz be kívülről, a részeg, nagy hangon kiabáló, felkoszorúzott Alkibiadész személyében. Ezután következik a vita Szókratésszal Agathónról, majd Alkibiadész Szókratészt dicsőítő beszéde – a Khariszok szerelmére, talán nem istenkáromlás azt mondani, hogy ha közben beál-

lított volna Apollón játékra kész lantjával, a jelenlévők bizonyára megkérték volna az istent, hogy ugyan várjon még egy kicsit, míg a beszélgetés kiteljesedve végéhez nem ér. Márpedig ha ezek a férfiak, akik ennyi örömet találtak a beszélgetésben, maguk is beiktattak közjátékokat, és lakomáikat ilyen játékos elemekkel tarkították, akkor talán nekünk, akik államférfiakkal és ügyvédekkel iszogatunk, sokszor pedig, ha éppen úgy alakul, még műveletlenebb és közönségesebb emberekkel is, száműznünk kellene az ilyesfajta örömeket és szórakozást, és menekülnünk előlük, mintha szírének elől futnánk? Kleitomakhosz, az atléta nagy csodálkozást váltott ki azzal, hogy rögtön felkelt a helyéről és távozott, valahányszor a szexre terelődött a szó. De nem válna-e ugyanígy a filozófus is nevetségessé, ha egy aulosz elől megfutamodna a lakomáról, és rögtön a saruját követelné a szolgájától meg a lámpást, valahányszor egy hárfáslány hangolni kezd, undorral kerülve ezeket az igazán ártatlan örömeket, mint galacsinhajtó bogár az illatszerez üveget? (VII. 7, 710C–E)

A sztoikus helyreigazítása először nem a platonikus elmélet, hanem a gyakorlat alapján történik; nem Platónra, a filozófusra, hanem Platónra, az íróra és emberre való hivatkozással. Annak, hogy a fenti apológiát egy sztoikus halljuk, kettős célja van: egyrészt jelzi, hogy a szerző egyelőre nem az általa előnyben részesített platonikus nézetet ismerteti, másrészt lehetőséget nyújt számára, hogy mintegy belülről kritizálja a sztoikus megközelítésmódot. A szóban forgó kérdésnek ugyanis határozott etikai vonatkozása van, és összefüggésbe hozható Plutarkhosz azon érvelésével, amelyet *Az erkölcsi erény* című értekezésben találunk a sztoikus elmélet ellen. A nézetkülönbség lényege itt az, hogy míg a sztoikusok szerint a szenvedélyek (amelyekre a zene is elsődlegesen hat) csupán az értelmes lélek hibás ítéletére vezethetők vissza, addig Plutarkhosz szerint ezek egy elkülönült lelki képességhez tartoznak, és nem szabad őket kiiktatni, hanem csak korlátok közé szorítani, a helyes mértékre kényszeríteni. Plutarkhosz ebben Platón lélekrészekkel kapcsolatos elméletére épít, amelyet a sztoikusok nem fogadtak el. Mindebből itt, a lakoma kontextusában csupán annyit érzékelünk, hogy a két elméletből eltérő szemléletmód következik: míg egy sztoikus úgy tekint a szenvedélyekre (következésképp az azokat felkorbácsoló zenére), mint amelyek csak zavarják az értelmet, és ezért kiiktatandók, addig Philipposz helyet talál számukra: *Úgy kell játszani, hogy az valóban játék legyen, és nem sok pénzünk vagy a másra is fordítható időnk rovására kell szabadidőhöz jutni, hanem iszogatás és lazítás közben kell belekóstolni ezekbe az örömökbe, s miközben gyönyörködünk, megvizsgálni, hogy nem találunk-e bennük valami hasznosat is.* (711A)

Ez azonban még nem az utolsó szó a témában. A VII. 8-ban folytatódik a beszélgetés, amely itt általános síkra terelődik: milyen szórakozási formák – költészet, zene – ille- nek leginkább a lakomához? A részletekbe most nem kell belemennünk, de érdekességként kiemelhetünk egy mozzanatot. A névtelen sztoikus, aki újra bizonyosságot tesz arról, hogy nem hiányzik belőle a képmutatás, csak egyetlen

szórakozási módot fogadna el, amely, úgymond, mostanában kezd divatba jönni Rómában: hogy Platón erre alkalmas dialógusait színészek adják elő a lakomán, a megfelelő színészi játék kíséretében (711B–C). A társaság egyhangúlag elveti ezt a Platón műveivel szemben tanúsított nyilvánvaló tiszteletlenséget.

Az utolsóként megszólaló Plutarkhosz – jelezve, hogy a VII. 7 elején kezdődött érvelést kívánja lezárni – beszédében egyértelműen a zenére összpontosít. Ő sem kifogásolja a kithara és az aulosz jelenlétét, melyek ősidőktől fogva elválaszthatatlanok a lakomától. Másként érvel azonban, mint Philipposz: nem azt mondja, hogy olykor játszani és szórakozni kell, hanem e hangszereknek speciális szerepet tulajdonít: *Ahogy a legelésző állatok sem értik az értelmes beszédet, de a pásztorok ritmikus szíszegéssel és csettintgetéssel, pásztorstíppal és kürttel képesek felriasztani, majd újra letelepíteni őket, úgy a léleknek arra a részére, amely nyájszerű és csordajellegű, az értelemre süket és rá nem hallgató, jó hatással vannak és nyugtatólag hatnak a híros hangszereken vagy auloszon játszott dallamok és ritmusok.* (713B) Vagyis: igaz, hogy a zene kedvező hatással van a lélekre, de elsősorban azáltal, hogy annak alacsonyabb rendű részét befolyásolja. Jó, ha a lakomán ott szól a háttérben az aulosz, mert ez, akár a bor, elűzi a gondot. Sőt, van egy olyan szituáció, amelyben a háttérzene igazán fontossá válhat: akkor, amikor *felfokozódik és szinte az egekig csap a viszály és a versengés – a zene ugyanis képes rá, hogy kioltsa a szidalmak erejét, s ha a közös vizsgálódás gyászos párharcba és szofisztikus versengésbe fordul, megfékezi, ha politikai és közügyekkel kapcsolatos vitává fajul, visszatartja az indulatokat, míg úrrá nem lesz újra a kezdeti zavartalan és szélcsendes állapot a lakomán.* (713F) A gondolatmenet azonban előtte még más síkra terelődik:

*... ha elmondhatom, hogy számomra mi tűnik igazán helyesnek, én semmi esetre sem bíznám a lakomát önmagában szóló aulosz vagy líra hangjára, vagyis amelyik nem valamilyen szöveget és énekhangot kísér... Hozzá kellene ugyanis szoktatni magunkat, akár komoly tevékenységet végzünk, akár szórakozunk, hogy az értelmes szóban gyönyörködjünk, illetve értelmes beszédek kíséretében végzünk komoly tevékenységünket, s a dallamot és a ritmust csak mint afféle csemegét társítsuk a logoszhoz, ne pedig önmaga kedvéért éljünk vele vagy vágyakozzunk rá. (...) S ha a hárfa vagy az aulosz önmagában ostromolja füliünket, ne hallgassunk oda, ha azonban szöveget és énekhangot kísér, megvendégelve és gyönyörködtetve a bennünk lévő logoszt is, fogadjuk szívesen. (...)*

*Azt azonban így se tévesszük szem elől, hogy ha a lakomázók értelmes beszéddel és filozófiával is képesek gyönyörködtetni egymást, akkor a zenét már nem szabad beengedniük kívülről, nehogy az szórakozás helyett a szórakozás kerékkötőjévé váljon.* (713B–F)

Mint látjuk, Plutarkhosz szerint különbséget kell tennünk a tisztán hangszeres zene és az énekelt szöveget kísérelő zene között. A mondottak alapján a lakoma és a zene viszonya háromféleképpen képzelhető el számára: (1) tisztán

hangszeres zene szól a lakomán, ami, ha megfelelő korlátok között történik, jótékony hatást tesz az alacsonyabb rendű lélekrészekre; (2) hangszerrel kísért éneket hallgatunk vacsora után, amely egyszerre gyönyörködteti „a bennünk lévő logoszt”, azaz az értelmes lélekrészt (a szöveggel) és az alacsonyabb rendűeket (a zenével); (3) egyáltalán nem hallgatunk zenét, mert képesek vagyunk magunkat önmagunkból vett értelmes beszédekkel szórakoztatni. Fontos látnunk, hogy a három lehetőség egyikét sem veti el Plutarkhosz, viszont határozott értéksorrendet állít fel közöttük; de az, hogy melyik mellett döntünk egy lakomán, kizárólag a társaság összetételétől és hajlamaitól függ.

A három lehetőség kapcsán Plutarkhosz természetesen Platón-szövegeket tart szem előtt. A harmadik azonosítható legkönnyebben: ez nyilván az idézett *Prótagorasz*-részletre utal, ahol Szókratész a közönséges lakomákkal szembeállít egy olyan összejövetelt, amelyen a résztvevők nem szorulnak rá „kívülről hozott” javakra, hanem a szókratészi módszernek megfelelően kizárólag az önmagukból született logoszokat vizsgálják. Az első és a második lehetőség az *Államon* és a *Törvényeken* alapul: Platón e két dialógusban – az utóbbiban éppen a lakomával összefüggésben – fejti ki az „utánzásra” vagy ábrázolásra (*mimészis*) vonatkozó elméletét, amely szorosan összefügg a lélekrészekkel kapcsolatos tanításával. Lássuk először az elsőt! A lélek igazságossága az *Állam* szerint a lélekrészek összhangjában áll: az értelmes lélekrésznek kell uralkodnia a másik kettő, a vágyakozó és az indulatos fölött. A megfelelő zene éppen ezt az összhangot segíti elő: az értelmes lélekrészt „szép beszédekkel és tanulmányokkal” lehet nevelni, az indulatost pedig a zenével, amely „összhanggal és ütemmel szelídíti” azt (442a). A *Törvények* 2. könyvében ugyanezt a gondolatot viszi tovább Platón: a zenei- és ritmusérzék az istenek ajándéka, s a borhoz hasonlóan a nevelés nem tudatos, tehát nem az értelemtartozó folyamatát segíti elő: ha a zenei ábrázolás tárgya megfelelő, a zene észrevétlenül, a gyönyör segítségével tanítja meg a lelket arra, hogy szenvedélyeinek tárgya megfelelő legyen (vö. 653b–c; 667d–e; vö. Plutarkhosz, *Az erkölcsi erény* 441E: a zene feladata az, *hogy elbűvölje és lecsillapítsa a lelket, hiszen... a lélek nem minden része hallgat a tanításokra és a tudományokra, hanem másféle, az értelemmel együttműködő meggyőzésre, formálásra és szelídítésre van szüksége* (Lautner Péter fordítása). Ebből érthető Plutarkhosz fenti megjegyzése: a zene pillanata akkor jön el, amikor a lakomán az indulatok és szenvedélyek az értelmes beszélgetés fölébe kerekednek. Ez a szituáció tökéletesen párhuzamba állítható azzal, amikor Platón felfogásában az egyéni lélekben vagy az államban megjelenik az igazságtalanság. A zene, amely éppen az indulatokra hat, az egyéni lelkeket lecsillapítva visszaállítja a lakoma harmóniáját, amelyben így újra az értelem veheti át a vezető szerepet.

A harmadik lehetőség platóni alapjait keresve az *Állam* X. könyvénel kell kezdenünk. Már tudjuk: az utánzó művészet a vágyakozó és az indulatos lélekrészre hat, ezeket táplálja (605a–c). Ez a hatás azonban nem feltétlenül pozitív:

ha a zene túl erősen hat, nem lecsillapítja e lélekreszeket, hanem éppen ellenkezőleg: túlságosan nagyra növeli, és azok fölébe kerekednek az értelmes résznek (ezért nem mindegy Platón szerint, hogy milyen zenét hallgatunk vagy mit nézünk a színházban: a helytelen *éthosz* befogadása – amelyet bizonyos fajta zene ábrázol, és amelyet a hallgató óhatatlanul maga is „utánoz” – észrevétlenül megbonthatja a legerényesebb lélek harmóniáját is; vö. *Lakomai kérdések* VII. 5). Vagyis, éppen úgy, mint a bor esetében, csak a megfelelő mértéken múlik, hogy a kedvező hatást éadjuk-e el, vagy éppen az ellentéteset. Ezen a ponton azonban Platón gondolatmenetében megjelenik egy új elem, amely megint csak a *Törvények* 2. könyvében játszik majd főszerepet. Eszerint a zenéből az értelem is hasznot húzhat: az ugyanis, hogy a zenei ábrázolás utánzás-jellegét felismerjük, és megállapítsuk, hogy minek az utánzásáról van szó, azaz hogy az utánzás „helyes”-e, egyedül az értelemre tartozik (668a–669b). Csakis ezzel a háttérrel érthetjük meg, hogy Plutarkhosz voltaképp mire utal azzal, hogy a zenéhez „logosznak” (itt szó szerint: szövegnek) kell járulnia. Ez a *Törvények* 669c alapján válik világossá, ahol Platón a költészet (zene és szöveg egysége!) szerinte helytelen formáiról beszél, és a költőkről, akik *a ritmust, a versformákat és a dallamot... szétzúgatják, amikor pusztá szavakat foglalnak versmértékbe, majd melódiát és ritmust párosítanak szöveg nélkül, mikor pusztá lant- és fuvolajátékot alkalmaznak, ahol aztán vajmi nehéz – szöveg híján – felismerni, hogy a ritmus és a hangnem mit is akar kifejezni, és mihez hasonlít az utánzás szóba jöhető tárgyai közül.* (Kövendi Dénes fordítása)

A *Timaios*szban, ahol Platón párhuzamba állítja a Világ-léleknek az égbolton megfigyelhető körforgásait és az emberi értelem köreit – mindegyik a megfelelő számok és arányok révén végez harmonikus mozgást –, a zene másfajta megközelítését találjuk. Platón itt nem érdeklődik a lakomazene, hanem csak a zenének az értelemre tett hatása, annak is egy sajátos vetülete. A zene annak számára, aki „ésszel él a műzásokkal”, mondja, nem értelmetlen gyönyörűsége való, hanem arra, hogy az illető a fejében lévő körforgásokat (azaz az értelem köreit) visszarendezze eredeti, hibátlan állapotába (47c–e, vö. 89e–90d). A zenének e meglehetősen absztrakt – a püthagoreus zeneelméletben gyökeredző – megközelítését Platón láthatólag nem kapcsolja össze az *Állam* és a *Törvények* utánzás-elméletével. Ami mégis közös az *Államban*, a *Törvényekben* és a *Timaios*szban, az a zene lélekre-értelemre gyakorolt pozitív, nevelő hatása, melynek révén a zene hallgatója valamiképpen az isteni közelébe kerülhet. Mint láttuk, ezt a hatást a zene különféle módokon válthatja ki. Platón szerint a zene saját mértéke révén mértéket ad az alacsonyabb rendű lélekreszeknek, s ezzel elősegíti a lélek összhangját, amely az értelmes rész uralmában áll. Az értelmes rész már azt is felismeri, hogy a zene milyen „jellemet” (*éthoszt*), illetve érzelmeket ábrázol, s megítéli, hogy mit jó és mit nem jó hallgatnunk, ha megfelelő (azaz a lelket az erény felé vezető) hatásokról akarjuk kitenni önmagunkat. A *Timaios*szban

ugyancsak egy helyes mintakép utánzásáról van szó, de más értelemben: itt nem a zenében kifejeződő *éthosz*, hanem az arány és a szám felismerése a cél, amely eredetileg az emberi értelem körforgásait is meghatározza. A szám felismerése helyreállíthatja „a fejünkben lévő körforgások” harmóniáját, amely a lélek testbe kerülésekor megbomlott; de ebből a szempontból mindegy, hogy zenét hallgatunk vagy a csillagokat nézzük. Így érthető, hogy Plutarkhosz ezen a helyen nem reflektál az általa egyébként nagyra becsült *Timaios*szra; az már kevésbé, hogy annak a platóni elképzelésnek is csak közvetve veszi hasznát, amely szerint a zene az értelemre is hathat: az ő beszédcentrikus lakomáinak világában mintha a zene utánzó jellege is csak direkt módon, az énekelt szövegben nyilvánulhatna meg. Erre azonban valamelyest feljogosítja az imént idézett *Törvények*-részlet, illetve az a tény, hogy Platón az ábrázoló művészet alapmintájának ugyancsak zene és szöveg együttesét tartja.

Plutarkhosz tehát a zene és a lakoma viszonyával kapcsolatban platóni elméleteket vesz alapul. Már csak az maradt hátra, hogy a fenti, a zene felhasználására vonatkozó három lehetőség közötti viszonyra röviden visszatérjünk. Manuela Tecuşan kiváló cikkében, amely az Oswyn Murray-féle *Symptotica*-kötetben olvasható, erőteljes törést lát Platón korai lakoma-felfogása (amelyet a *Prótagoras*szban hallunk Szókratészról, 347c skk.) és a *Törvényekben* kifejtett késői álláspontja között. Eszerint Platón a *Prótagoras*sz írása idején még hitt az emberi racionalitásban és az emberek racionális alapon történő nevelésének lehetőségében, öregkorára azonban belátta, hogy az ember alapvetően irracionális lény. Ez tükröződik azzal kapcsolatos gondolataiban is, hogy milyennek kell lennie egy jó lakomának. Szókratész még megteheti, hogy egyedül a filozófiai beszélgetést engedje be a csupa kiváló férfiú részvételével zajló lakomára; az idős Athéni azonban már tudja, hogy az emberek nem nevelhetők pusztán racionális eszközökkel, ezért fontos szerepet tulajdonít a közösségi ünnepeknek. A bor és a zene nem az értelemre, hanem az alacsonyabb rendű lélekreszekre hat, azokat befolyásolja, és így, közvetett módon juttatja a lelket az erény közelébe. A *Prótagoras*sz ideális lakomázói saját erejükben is képesek ellenállni a bornak és a gyönyöröknek (ahogy – legalábbis egy ideig – a *Lakoma* szereplői is), a *Törvények* államának gyenge emberei azonban nem eléggé racionálisak ehhez: olyan lakomákat igényelnek, ahol nevelést, etikai leckét kapnak (Tecuşan, 260. o.). Ennek megfelelően a racionális elem, vagyis a filozófiai beszélgetés, háttérbe szorult Platón lakoma-felfogásában, és helyét a bor, illetve az ének és a zene, a lélek „varázsénekei” foglalták el. Ezt a Plutarkhoszhoz hasonló platonikusok, akiknek lakomáin a beszélgetés messze a legfontosabb szórakozási forma, nem tudatosították, és így – talán mert inkább a *Lakomát* tartották szem előtt – egyoldalúan értelmezték Platón (259. o., 46. jegyzet).

Ez a kép véleményem szerint finomításra szorul, s ennek felismerésében éppenséggel Plutarkhosz is segíthet. Ilyesfajta törésnek, legalábbis ami az ismertetett nézet

alapjait illeti, nincs nyoma a platóni életműben: Platónnak sosem voltak különösebb illúziói az emberi racionalitással kapcsolatban. Platónnál a filozófia mindig úgy kerül szóba, mint amit csak kevesek képesek megvalósítani, és ők is csak nehezen (lásd például a *VII. levél* utalásait). A kétféle lakoma valóban egészen más, de leginkább azért, mert a *Prótagorasz* és a *Törvények* kontextusa erőteljesen különbözik: az előbbiben a lakoma csupán hasonlatként kerül elő, az utóbbiban viszont éppen a klasszikus lakoma-forma újraértelmezése a cél. A Szókratész által indítványozott összejövétel voltaképp nem is lakoma, ugyanúgy nem, mint a dialektikus beszélgetés, amelyről rögtön ezután esik szó. Mindazzal, amit elmond, Szókratésznek sajátos célja van: az, hogy rávegye Prótagoraszt az erényekkel kapcsolatos logosz folytatására (ezért veti el azt is, hogy költeményekről beszélgessenek). A *Törvények* alaphelyzete egészen más: vegyük a lakomát, mint mindenki által ismert intézményt – mondja az Athéni –, és nézzük meg, miként lehetne a nevelés céljaira felhasználni, tekintve, hogy a társaság többnyire nem csupa Szókratészből áll. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Platón a *Törvények* megírása idején úgy gondolta volna: nincsenek és nem is lehetnek Szókratészek (azaz valódi filozófusok), akiknek a „lakomája” a *Prótagorasz*ban megjelenített ideálhoz hasonlítana. Való igaz, a platóni nevelés, ahogy a *Törvényekben* látjuk, nem ezt az ideált tükrözi: ott a zenében továbbra is szabad gyönyörködni (mint ahogy a bor élvezetéről sem kell lemondani), csak éppen a megfelelő módon és mértékben (vö. *Állam* 607b–608b). De arról nem szabad megfeledkeznünk, hogy a későbbi Platón-dialógusok felfogása szerint is megvan a lehetőségünk arra, hogy racionális lényekként az értelmünkkel ragadjuk meg a zenét, mint a *Törvények* Dionüszosz-karának tagjai, vagy azok, akik Timaios szavai szerint „ésszel élnek a múzsákkal”. A *Törvények* törvényhozói, az *Állam* filozófusai és a *Prótagorasz* ideális lakomázói ugyanazon platóni felfogás megjelenítői: az „igazi filozófus” Platón számára mindig is követendő mintakép maradt, függetlenül attól, hogy a *Törvényekben* előtérbe kerültek a népszerű szórakozási formákról alkotott elképzelései. Az igazi különbség tehát nem a *Prótagorasz* és a *Törvények* Platónja, hanem Platón „filozófusokról” és nem filozófusokról alkotott nézetei között áll fenn. Még ha el is kell ismernünk, hogy e nézetek változtak élete során, világos, hogy az alapvető megkülönböztetéshez Platón mindvégig ragaszkodott.

A Platón-művek egységben szemlélése, ami jellemző volt a legtöbb ókori platonikusra, jóllehet biztosan nem követhető általános értelmezési elvként, itt mégis segít abban, hogy elnézőbbek legyünk Platónnal szemben. Plutarkhosz számára, aki annyira rajongott a szóbeli és írott logoszokért, természetes volt, hogy a lakoma kapcsán is a *Prótagorasz* és a *Lakoma* beszélgetés-központú lakomáit értékelje legtöbbször. Nem feledkezik meg azonban a *Törvények* Platónjáról sem, s ennek fényében a *Prótagorasz*ban olvasható gondolatmenetet is a helyére teszi (és a gyakorlatban a legkevésbé sem veti el a költészettről való beszédet, amelyet Szókratész lekicsinyel): a valódi filozófia a dialektikus beszélgetésekre való, amelyen csak hozzáértők vesznek részt, és nem a lakomára, ahol olykor mindenféle ember összejön, és ahol *paidia* (játék) és *paideia* (nevelés) egyszerre van jelen. Bármelyikről legyen is szó, előbb-utóbb úgyis előkerül Platón – mert egy igazi platonikus lakomázni is csak Platónnal szeret.

A cikkben szereplő Plutarkhosz-idézetek, amelyeknél nem adtam meg fordítót, a saját fordításaim. A fordításoknak az eredetivel való egybevetéséért Horváth Juditnak tartozom köszönettel. Ugyancsak köszönet illeti Kárpáti Andrást és Tamás Ábelt a szöveghez fűzött értékes megjegyzéseikért.

## IRODALOM

Plutarkhosz említett írásaihoz a Loeb Classical Library *Moralia*-kiadását használtam, a *Lakomai kérdések* a VIII–IX. kötetben található. Plutarkhoszról mint platonikus filozófusról jó áttekintést nyújt: John Dillon, *The Middle Platonists*, London, 1996 (2. kiad.), 184–230. Plutarkhosz műveiről és személyiségéről átfogóan lásd Konrat Ziegler, „Plutarchos von Chaironeia”: *RE* XXI.1, Stuttgart, 1951, 635–962. Platón *Államának* itt említett kérdéseiről, a művészet értékéről és az ábrázolásról kiváló elemzés olvasható Myles Burnyeat tanulmányában: „Culture and Society in Plato’s *Republic*”: *Tanner Lectures on Human Values* 20 (1999) 215–324. (A szöveg elérhető az interneten: <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/Burnyeat99.pdf>) A *Törvények* 1–2. könyveivel behatóan foglalkozik Manuela Tecuşan az említett tanulmányban: „*Logos Symptikos*: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the *Symposium*”: Oswyn Murray (szerk.), *Symptika. A Symposium on the Symposium*, Oxford, 1990, 238–260. Platón szemléletváltozásával kapcsolatban éppen ellentétes következtetésekre jut Christopher Bobonich a platóni lélekelmélet, etika és politikaelmélet változásait széles összefüggésben tárgyaló monográfiájában: *Plato’s Utopia Recast*, Oxford, 2002.