

Szoboszlai-Kiss Katalin
ALVÓ DEMOKRÁCIA
Kormányásról, törvényről, erkölcsről
Homérosztól Szókratészig

Szoboszlai-Kiss Katalin

ALVÓ DEMOKRÁCIA

Kormányásról, törvényről, erköcsről Homérosztól Szókratészig





Dr. Kőrösi Tamásnak

© Szoboszlai-Kiss Katalin

© UNIVERSITAS-GYŐR Nonprofit Kft., 2018

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a mű bővített, illetve rövidített változata kiadásának jogát is. A kiadó írásbeli hozzájárulása nélkül sem a teljes mű, sem annak része semmiféle formában nem sokszorosítható.

Olvasószerkesztő: Csécs Teréz

Felelős kiadó: Universitas-Győr Nonprofit Kft. ügyvezetője

Levél cím: 9026 Győr, Egyetem tér 1.

Nyomdai munkálatok: Palatia Nyomda

Tördelés, nyomdai előkészítés: Infoartnet Kft.

ISBN: 978-615-5776-19-9

A mű a KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 azonosítószámú, „A jó kormányzást megalapozó közszolgálat-fejlesztés” elnevezésű kiemelt projekt keretében működtetett Zrínyi Miklós Habilitációs Programkeretében, a Nemzeti Közszolgálati Egyetem felkérésére készült.

TARTALOM

Előszó	9
FOGALOM, ELMÉLET, KRITIKA	
Bevezetés a klasszikus görög államtudományi kutatáshoz — Az antik görög államfejlődés legkorábbi írott forrásai	15
A görög etikai gondolkodás kezdete: Hérakleitosz	33
A filozófia első megújítói, a szofisták	45
Röviden a szofista nomosz–phüszisz antitézisről	67
AZ ATHÉNI DEMOKRÁCIA	
Az athéni szabad polgári státusz mint politikai foglalkozás	77
Az athéni demokrácia intézményei és modern értékelése	91
Szókratész, az elromlott demokrácia áldozata	117
A SZÓKRATÉSZI HATÁS	
A nem hiábavaló áldozat — A kisebb szókratikus iskolák	135
Plato's <i>Republic</i> as a pharmakon logon	159
Bibliográfia	173

ELŐSZÓ

E kötet a görög államfejlődés történetét mutatja be az athéni demokrácia fényes századáig — a bukását követő rövid időszakot is beleértve —, elsősorban filozófiai szövegek elemzése alapján. Önkéntelenül adódhat a kérdés, hogy miért fontos a 21. században az athéni demokráciáról beszélni, hiszen a könyvtárak polcai vaskos kötetektől roskadozón várják a téma iránt érdeklődőket. Tud-e újdonságot mondani a kutató? A kérdésre adható válasz csak pozitív lehet. A modern kor embere, miként minden múltbeli eseményből, a görögség történetéből is tud hasznot húzni, és véleményem szerint az athéni demokrácia története ma is aktuális. Éppúgy válságban vannak a modern demokráciák, ahogyan egykor az athéni volt, az utóbbinak pedig nem csupán erényeiből, hanem még hibáiból is csak tanulni tudunk, ezért méltónak tartom ezt az igen értékes múltat ismét szemügyre venni. Az athéni demokráciát alvó hagyománynak tekintem, olyan értéknek, amely alvó volta ellenére is hatással van modern világunkra, csupán annyi a teendőnk, hogy megszólaltassuk. A kötetben szereplő tanulmányok egy ívet képeznek annak igazolására, hogy a jó állam megvalósulásának feltétele elsősorban a polgárok erkölcsi minőségén múlik. A görögség az etikai értelemben vett jót a helyes észhasználattal azonosította. Amíg a poliszpolgárok racionális döntéseket hoztak, az állam jól működött, de amint ész tekintetében kevésbé felkészült polgárok váltak városvezetőkkel, annak következményei végzetesek lettek a városállamra nézve.

Az athéni demokrácia történetét és az antik filozófiai hagyományt nem szokás egyetlen keretben tárgyalni, de azt gondolom, az athéni demokrácia megszilárdulásához vezető úton a filozófiára kulcsszerep hárult. Az athéni demokrácia idején működtek a legnépszerűbb szofista filozófusok és az őket kritizáló Szókratész, szellemiségük és életmódjuk az athéni intézményeket működtető polgárokra vitathatatlanul nagy hatással volt. A kötetben szereplő írásaimmel a filozófiai irányzatok ismeretése mellett a polgárok hétköznapi életmódjának ábrázolására, a demokrácia intézményeinek történetére, a reformer államférfiak életútjának bemutatására vállalkozom. Megpróbálom kimutatni azokat a mélyen rejtőző összefüggéseket, amelyek a demokrácia megszületéshez vezettek, valamint azokat a prózai okokat, amelyek a bukását okozták, továbbá a helyreállításra tett kísérleteket, és a filozófia nyilvánvalóan ezzel összefüggésbe hozható, szimbólumokban üzenő és egyre visszafogottabb hangerejének okát. Ha minimalista stílusban kívánom az általam kutatott időszakot, azaz a Homérosztól Szókratész hatásáig terjedő időszakot megjelölni, akkor három fogalommal tudnám jellemezni: erő, ész és esztelenség. A fizikai erő az eposzok világából ismert városállamok szimbóluma lehet, az ész a fényes athéni demokráciáé, az esztelenség pedig a hanyatlás világáé, melyből az athéniak már nem tudtak kilábalni. A három korszaknak három eszmetörténeti párhuzama a következő: az epikához a preszókratika kritikai hangja illik, a demokráciához a szofisták és Szókratész szelleme, a hanyatló évekhez pedig a mester tanítványa köre, legfőképpen Plátón.

Az antik filozófiai hagyományról már számos elemző munka látott napvilágot, ez a kötet mégis újdonság, mivel betekintést ad a görög filozófia első korszakának a kormányzásról, a törvényről és az erkölcsről felfejthető nézeteibe és azok egymásba fonódásába. Adódhat a kérdés, hogy miért éppen a Homérosztól Szókratészig terjedő időszakra fókuszálunk, hiszen a legismertebb államelméleti munkák éppen Szókratészt követően születtek meg, Platón és Arisztotelész alkotásaiként, kettejük tanait külön monográfiában tervezem publikálni a jövőben. Célom elsődlegesen a demokrácia és a demokrácia előtt keletkezett eszmék feldolgozása volt. A kötet utolsó nagy fejezete a szókratészi szellem továbbélését dolgozza fel, ugyanis a tanítványok a mester halálát követően számos eszközzel igyekeztek emlékéket életben tartani. Szókratész szerint a jó állam feltétele a jó polgár, követői közül Platón tette ezt a szemléletet leginkább magáévá, ennek igazolásra teszek kísérletet a kötet záró tanulmányában.

A kötet, amelyet a kedves Olvasó a kezében tart egy több éves kutatási szakasz egy-egybe foglalása, amely a homéroszi eposzok és a preszókratikus bölcsélet államelmélettel és jogelmélettel összefüggésbe hozható fogalmaival, a szofista mozgalommal, az athéni demokrácia történetével és intézményeinek bemutatásával foglalkozik. Az elmúlt néhány évben publikált, antik filozófia tárgyában megjelent írásaim közül azokat válogattam egy csokorba, amelyek az erkölcs, a törvény és a kormányzás témáit érintik.

A kötet kilenc tanulmányt tartalmaz, három témakörbe csoportosítva. Az első résznek a *Fogalom, elmélet, kritika* címet választottam, itt szereplő írásaimmal a görög hagyomány azon első írott forrásaiba vezetem be az olvasót, amelyek az államtani kutatásokkal is összefüggést mutatnak. Az itt található négy tanulmány a homéroszi eposzok világától egészen a szofisták mozgalmáig terjedő időszakba nyújt betekintést. A bevezető írás három területet dolgoz fel: először az eposzban előforduló hatalmat és kormányzást jelentő görög terminusokat, majd a két preszókratikus bölcs, Hérakleitosz és Démokritosz kritikai éllel megfogalmazott politikai intelmeit ismertetem, elsősorban azok államvezetés szempontjából fontosabb elemeire kitérve. Végül pedig a szofista mozgalom kapcsán a nyugati filozófia elő jogelméleti problémáját is vizsgálom: a törvény eredetét. Ezt követően részletesebben kifejtem Hérakleitosz etikáját és a szofista irányzatot. Hérakleitoszt a görög etikai gondolkodás előfutárának tartom, gyakorlati tanácsai, gnómái meglátásom szerint csirájában már tartalmazzák a felismerést, miszerint egy közösség jól működése, vagyis a városállam politikai értelemben vett sikere a benne élő polgárok jellemén és felkészültségén múlik. A logosz filozófusa a polgárok észbeli képességének függvényében látta a polisz sikerét, saját polgártársairól lesújtó véleménnyel volt, erős kritikai éllel illette Epheszosz vezetőit. Az első rész utolsó két írása a szofista mozgalmat dolgozza fel. A szofisták kulcsfigurái az európai gondolkodásnak, de nem csupán ezért foglalkozom alaposabban irányzatukkal, hanem mert megjelenésük éppen az athéni demokráciának volt köszönhető, maguk a polisz lakók igényelték a politikai életre felkészítő, a szofisták által oktatott tudást. A szofista mozgalmat rendkívül értékesnek tekintem, véleményem szerint az athéni demokrácia működésének fontos feltételét adták, a köz- és a magánügyek intézésében, a szónoklásban szerezhettek jártasságot tanítványaik. Egy szabad athéni sikerességét a polisz életében elsősorban tájékozottsága és

retorikai tehetsége biztosította, a rábeszélő erő volt a leghatásosabb fegyvere az athéni polgárnak. A szofisták jó gyakorlati érzékkel felismerték az ebben rejlő üzleti lehetőséget, ez lett a vesztük is, hiszen a szakma felhígult és a kevésbé tehetséges szofisták beárnyékkolták a minőségi munkát végző mestereket. Ez a magyarázta annak, hogy Platón dialógusaiban erős kritikával illeti a szofistákat, és ez a platóni megbélyegzés elégséges volt ahhoz, hogy a közvetlen utókor ne tekintse értékesnek elméleteiket. Meglátásom szerint a szofista mozgalom az athéni demokrácia megszilárdulásának egyik fontos tényezője volt, ezért a kötetben hosszabb terjedelemben foglalkozom velük.

A monográfia központi része *Az athéni demokrácia* címet viseli, ahogy a kötet főcíme is mutatja, az athéni demokráciát alvó hagyománynak tekintem, olyan értéknek, amely alvó volta ellenére is hatással van modern világunkra, csupán annyi a teendők, hogy megszólaltassuk. E részben három fejezetben tárgyalom Athén történetét, a demokrácia megszilárdulását és a későbbi hanyatlásának okait. Az első írásban az athéni demokrácia alap sejtjét, az athéni politészt mutatom be, ahol kiderül, hogy milyen jogi eszközökkel védtek az athéni polgár státuszát és hogy ennek milyen hatása volt a demokrácia működésére. Majd egy hosszabb és részletesebb tanulmányban a demokrácia megszületéséhez vezető utat tárom fel, amelyben kitérek a fontosabb athéni államférfiak politikai életútjának ismertetésére, a demokrácia főbb intézményeire, valamint az önkormányzás sikerének lehetséges okaira is. E második részben szereplő írások történeti jellegűek, ahol a döntéshozatali apparátus tisztaságának megőrzésére tett intézkedéseket emelem ki, bemutatom a törvények megalkotásának mechanizmusát és az intézmények történetét. E rész egy oknyomozói írással zárul, melyben feltárom Szókratész elítélésének valódi okait, mintegy utalva arra, hogy a restituált athéni demokrácia kudarca éppen a jó, azaz az eszes polgárok hiányával, a rossz döntéseikkel és azok következményeivel hozható összefüggésbe.

A kötet harmadik részében, amely a *Szókratészi hatás* címet viseli, Szókratész szellemének és etikai tanításainak továbbéléséről esik szó. Itt két tanulmány szerepel, az elsőben Szókratész közvetlen tanítványi köréhez tartozó bölcselők által létrehívott mozgalmakat és a kisebb szókratikus iskolákat mutatom be, illetve egy angol nyelvű írásban Platón *Államának* egy szokatlan műfaji besorolására teszek kísérletet. Olvasatom szerint Platón *Állama* nem csupán politikai vagy etikai jellegű írás, hanem valójában Athén története, egy terjedelmes filozófiai-költői sok szimbólummal díszített, mondhatni terápia jelleggel írott szöveg, amely kezdetben írójának, majd pedig az olvasóinak is segítségére lehet a jó állam, a boldog közösség létrehívásában. Platón szerint az államot a polgárai teszik azzá ami, ha a polgárok a maguk feladatát látják el, akkor az állam sikeres lesz, ám ha ez nem valósul meg, az állam bukásra van ítélve. Ott, ahol valódi bölcsesket ítélnék halálra a magukat bölcsnek látó polgárok, ott biztosra vehető a bukás. Platón élete utolsó évtizedében már csupán a fényes athéni demokrácia árnyékában élt, a polisz lakói már nem voltak képesek megteremtteni a biztonságot, a szabadságot felváltotta az egymástól való félelem; a néptömeg, a középréteg, amely Athén bázisát adta, elszegényedett. Az athéni polgári státusz felhígult, tömegesen adományoztak idegeneknek

polgárjogot, már nem volt közös cél, mely egységbe tudta volna fogni az athéniakat. Platón Hérakleitoszhoz hasonlóan erős negatív jegyekkel illeti saját kortársait, akiknek azt tanácsolja, bízzák a törvényalkotást a valódi szakértőkre, ahogyan a betegnek is bíznia kell az orvosa tudásában; az öngyógyítás már eredménytelen és hiábavaló. E rövid előszó végszavaként elmondhatom, hogy Platón felismerésével mélyen egyetértek, az államot a benne élők formálják, a polgárokon múlik a saját és a közösségük sikere, de a törvények létrehozatalát érdemes szakértőkre bízni.

E kötetet egy nagyszerű embernek, Dr. Kőrösi Tamásnak, az asszisztált reprodukciós eljárás kiváló orvosprofesszorának ajánlom szeretetem és nagyrabecsülésem jeleként.

Egy kézirat könyv formában való megjelenésének számos feltétele van, amelyek teljesülése nélkül nem jöhetne létre olyan mű, amelyet írója nyugodt lélekkel ki merne adni a kezéből. A köszönet szavai illetik tehát mindazokat, akik e feltételek megvalósulásában segítettek. Elsősorban köszönettel és nagy hálával tartozom családom minden tagjának, hogy az alkotás magányos időszakát türelemmel viselték és a kutatáshoz szükséges nyugodt környezetet biztosították számomra. Köszönettel tartozom Csécs Teréznek a kéziratok olvasószerkesztéséért, miként Németh Regina egykori tanítványomnak is, aki a szövegek korrektúrázásában volt segítségemre, valamint Szalay Orsolyának az angol szövegek irodalmi lektorálásáért.

A kötetben közölt írásaimat a Nemzeti Közszerkeleti Egyetemen indított habilitációs eljárás céljából állítottam össze, a tanulmányok egy része már korábban megjelent a *Jog – Állam – Politika*, a *Műhely*, a *Jogtörténeti Szemle* és a *Pro Publico Bono* szakfolyóiratokban. Köszönetet kell mondanom a szerkesztőségeknek az újra közlés engedélyezéséért. A kötet a Nemzeti Közszerkeleti Egyetem Zrínyi Miklós Habilitációs Kiválósági Program és a Széchenyi István Egyetem Deák Ferenc Állam- és Jogtudományi Karának támogatásával készült.

FOGALOM, ELMÉLET, KRITIKA



BEVEZETÉS A KLASSZIKUS GÖRÖG ÁLLAMTUDOMÁNYI KUTATÁSHOZ¹

Az antik görög államfejlődés legkorábbi írott forrásai

I. BEVEZETÉS

A klasszikus görög államfejlődés kutatása izgalmas, és napjaink aktualitásaihoz túl-
zás nélkül kapcsolható. A fényes athéni demokrácia és a későbbi bukás okainak nyo-
mozásával talán választ lelhethetünk a modernkori demokráciák hanyatlási motívu-
maira is. Athén a görög városállamok közül a legsikeresebb pályát járta be. Fejlődése
jól nyomon követhető, nem csupán általános jellemzőinek — gazdasági, földrajzi
adottságainak — köszönheti eredményességét, hanem az athéni polgárok mentali-
tásának, életmódjának is. Athénban az egyéni, ún. önmegvalósító életszemlélet teret
engedett az individuális, és ennek egyenes következményeként a közösségi sikernek
is, az egyén érdekét bravúros módon össze tudták hangolni a közérdekkel. Egy át-
lag athéni polgár hétköznapi ténykedése már önmagában is képes volt az athéni
állam jó működését fenntartani, a tehetségesebb polgárok aktivitása pedig egyene-
sen nagyhatalommá tudta emelni a kicsiny városállamot. Olyan államférfiakra gon-
dolhatunk, mint Themisztoklész, aki a görög-perzsa háborúk nagy egyénisége volt,
vagy Periklész, aki a fényes demokrácia megszilárdítójává vált, és méltán érdemelte
ki polgártársaitól a „jó zsarnok” jelzőt. Az államfejlődés a demokráciáig, és aztán
maga az athéni demokrácia is jól követhető, hiszen a görög historiográfusok és
filozófusok hitelesen számolnak be Athén történetéről, Hérodotosz, Plutarkhosz,
Thuküdidész, Platón és Arisztotelész a legfőbb antik adatközlők. Bámulatos, ahogy
a görögség az európai civilizáció születésekor igényt formált arra, hogy saját múltját
rögzítse, elemezze és értékelje, kendőzetlenül kimondva és elismerve a múltjában
fellelhető súlyos hibákat is. A fényes demokrácia bukásának okai között megtalálha-
tók azok a legalapvetőbb emberi tulajdonságok, amelyek manapság is romba dönt-
hetnek államokat: a nagyravágyás, az önzés, az árulás vagy a korrumpálhatóság.

¹ Első megjelenés: *Jog – Állam – Politika*, 2017, 9. évf. 2. szám, 95–116.

Tanulmányomban a görög államfejlődés első írott forrásait mutatom be, történeti korszakok szerint haladva kívánom feltárni a kormányzáshoz, államvezetéshez kapcsolódó főbb fogalmakat, kitérek a fontosabb eszmetörténeti mérföldkövekre is. Célom elsősorban az archaikus szövegek kutatása és értelmezése. A tanulmány három nagy fejezetre tagolódik: az első az eposzban felbukkanó terminusokat mutatja be, a második a preszókratika néhány képviselőjének államéleti gondolatait ismerteti, különös tekintettel Hérakleitoszra és az atomistákra, végül a harmadik rész a többi között a szofisták fontos jogelméleti problémájának vázlatát tartalmazva a nomosz–phüszisz antitézisről szól. Megfigyelhető, ahogy a korai szövegekben csupán szavakat és szimbólumokat tudunk megnevezni és értékelni, a preszókratikában már fogalmak szisztematikus bevezetésére és alkalmazására is látunk kísérletet, végül a szofisták esetében már elméleti, analízis szemlélettel találkozunk a törvény eredetéről, a jó kormányzás lehetőségeiről.

II. AZ EPOSZBAN ELŐFORDULÓ TERMINUSOKRÓL

Ha a görög államfejlődés legkorábbi irodalmi emlékeit kívánjuk megismerni, nem túlzás Homéroszt fellapoznunk, hiszen a hexameteres sorok között a korai társadalmi szerveződés főbb tisztségei már említésre kerülnek, de ezen felül az intézmények működéséről, változatairól és eltűnésük okáról is bőven kaphatunk információt.

Az *Íliász* valamikor Kr. e. 750 és 650 között keletkezhetett, az *Odüsszeia* pedig a Kr. e. 7. században, ám mindkét eposz egy sokkal korábbi korszak társadalmához szolgáltat forrást: a Kr. e. 12. században működő palotagazdaságok berendezkedésére ismerhetünk rá. A központok pontos száma nem ismert, a homéroszi eposzok alapján arra következtethetünk, hogy több száz polisz — fordítsuk most településközpontnak — létezett, amelyek függetlenségük megőrzésére törekedtek, de szoros kapcsolatot áptak, közös volt a nyelvük, a vallásuk és mitológiájuk,² és kizárólag csak ezen az alapon alkottak közösséget,³ egyébként különálló „királyságokként/államokként” kell elképzelnünk őket. Nyilvánvaló, hogy e homályba vesző korszak településeinek kormányzási módjáról alig van adat, elsődleges forrásunk a két homéroszi eposz. A szövegekben a görög államfejlődés első fogalmai már előfordulnak, de jelentésük még nem hordoz politikai tartalmat. Érdekes megfigyelni, hogy az első görög irodalmi forrásokban milyen kontextusban jelenik meg a vezér, a nép, a városállam/ország és a polgár kifejezés.

Első körben tisztázzuk a fogalmakat. A palota feje a király, vagyis a baszileusz, a polisz a település neve, amely felett uralkodik, illetve uralmát kiterjeszti a népre,

² Ennek bizonyítéka a négyévente megtartott olümpiai játékok, az egyik legismertebb pánhellén ünnep. Kr. e. 776-ban tartották az első ünnepet, amelynek időtartama alatt a központok letették a fegyvert. A görög államok nem voltak idegenek egymástól, szoros volt a közöttük lévő kötelék, de versenytársai voltak egymásnak, gazdaságilag ez alapozta meg sikerüket.

³ Black, 2016, 122.

amelynek neve démosz. Az eposzt véve forrásként további tisztségek nevét is megismerhetjük. A király alattvalói a nemesek, arisztói és a már említett nép, a démosz, amely a szabad polgárokból állt, de a szabadokon kívül már rabszolgák, douloi is voltak. A király több funkciót is ellátott, ő volt a legfőbb bíró, a főpap és a hadvezér egy személyben. Hatalma jelvénye a királyi pálca volt, a szképtron, jövedelmét elsősorban a koronabirtok, a temenosz, az adományok, melynek neve dóra, és illetékek, demisztesz tették ki, de a hadizsákmányokból is nagyobb hányadot kapott hódolati ajándékként, ez volt a gerasz. Nagy valószínűséggel elsősorban az utóbbiból származott a vagyona. A közös lakomákon díszhelyen ült, továbbá az ételből, italból is nagyobb fejadagot kapott. Lényeges, hogy királyi tisztség apáról fiúra szállt, ez egy patriarchális társadalom képét mutatja. A király hatalma idővel gyengült, ami a nemesség növekvő vagyoni, gazdasági hatalmával magyarázható, ahogyan az már az *Íliász* soraiból is kiolvasható. A tisztség már nem örökíthető, és a baszileusz címet később már csak a főnemesek kiválóságai viselték, köztük a voltaképpen király már csak egy volt a királyok közül. A következőkben a fent említett terminusok eposzi előfordulását mutatom be.

Egy olyan fogalommal kezdjük, amely már igazolni látszik a királyi cím intézményének módosulását, ugyanis a Trója alá sereglett fejedelmek, hősök első számú vezetőjét nem királynak, hanem vezérnek nevezi az eposz, ő Agamemnón, Mükéné királya. Agamemnón neve mellett nem a baszileusz kifejezést találjuk, hanem az anax szót. A kifejezés vezért, urat vagy uralkodót jelent, olyan személyt, aki vagyont birtokol, mely vagyon az archaikus kor értékeiből tevődik össze: palota, rabszolgák tömege, harcban szerzett zsákmány; olyan személy, aki kitűnik társai közül, ezért a népek vezére. Első megközelítésben úgy tűnhet, a baszileusz szinonimája, de ennél többről van szó.

A következőkben vizsgáljuk meg az eposzban előforduló kifejezéseket. Az anax az eposzban elsősorban Agamemnón jelzője: „seregek fejedelme”⁴ (*Íliász*, I. 7.), aki nem csupán a mükénéieknek, de a Trója alá gyűlt teljes görög seregnek a vezére, férfiak/népek vezére, ezt jelenti az anax andrón kifejezés.⁵ Az eposzban istenek jelzőjeként is előfordul Apollón (*Íliász*, I. 36, 75.), Zeusz (*Íliász*, III. 351.), Poszeidón (*Íliász*, XXIV. 8.) vagy Héphaisztosz (*Íliász*, XXIV. 214.) neve mellett, ezzel is igazolható, hogy az archaikus korban elsősorban a katonai vezetőkre, a hadba lépett nép vezérének megnevezésére használták. Fontos tehát az anax kifejezést megkülönböztetni a baszileusz (király) főnévtől: az anax katonai hatalommal bír, és nem csupán saját hazája népén, hanem a Trója alá sereglettek fölött is uralkodik, hadvezér. Az anax és a baszileusz különbsége talán abban is megjelenik, hogy az utóbbi az apáról fiúra szálló hatalmat jelenti. Homérosznál olyan királyi hatalom, amely Zeustól származik. Nem lehet kiérdemelni harccal vagy harci dicsőséggel, kizárólag származás révén szerezhető meg. Agamemnón példájánál maradva saját hazájában baszileusz, de a seregek élén anax. A két funkció nem sokban különbözik, az eposz mégis külön kifejezést

⁴ Homérosz szöveg részleteit Devecseri Gábor fordításában közöljük.

⁵ Az eposzban a királyok már szövetségi viszonyban állnak egymással.

használ a király és vezető személyére. Az eposz sorai alapján a következő tevékenységi köreit tudjuk meghatározni a baszileuszaknak:⁶

- a) kreión Agamemnón, vagyis „népterelő Agamemnón” (*Íliász*, II. 413.), azaz a népek vezére, a kreión főnév az uralkodók uralkodóját jelöli;
- b) legfőbb bíró, ez pedig Szarpédón, Lükié vezetőjének jelzője: „ki igazsággal és erejével védte a népet” (*Íliász*, XVI. 542.), de bírói minőségben Odüsszeusz is említésre kerül: „hisz a híred a tágterű égig is elhat, mint valami istenfélő, jóhírű királyé, törvényt védve ki kormányozza erős birodalmát, nagy népét, jó vezetése alatt, népe virágzik erőben.” (*Odüsszeia*, XIX. 109–115.);
- c) főpap: a csaták veszedelmének elkerülése végett Agamemnón hájas barmot áldoz Kronidésznek (*Íliász*, II. 402.);
- d) a népgyűlés összehívója és az ülés levezetője, például így jár el Agamemnón, amikor a Trója alatt veszteglő sereg vezéreit összehívja, hogy beszédével csatára buzdítsa a harcosokat: „Gyorsan gyülekeztek. Legelőször a nagyszívű vének harci tanácsa ült le, Pülosz-beli úr Nesztór bárkája tövében; összehívván ezeket tervét okosan szövögte.” (*Íliász*, II. 50.) Kiemelt státuszát azzal is igazolja, hogy vendégségben nagyobb adagot kap (*Íliász*, VI II. 162.), földbirtokkal rendelkezik, azaz temenosza van (*Íliász*, VI. 194.), járulékot — themisztesz — kap az igazságszolgáltatásáért, a „sokbarmú emberek... kormánypálcája alatt ragyogón áldoznak” neki (*Íliász*, 9. 156.).⁷ Az eposz sorai alapján kirajzolódni látszik, hogy a közösség elsőszámú vezetője, a király, a baszileusz státusza a trójai háború idejére összemosódott a vezér, az anax státuszával.

⁶ Elischer-Fröhlich, 1901.

⁷ A hatalmat szimbolizáló jelvény, a szképtron, a kormánypálca az eposz szövegeiben az országot, a népet vezető teljhatalmú úr tulajdonaként van megnevezve. A szképtron leginkább egy dárdához hasonlítható, nagyméretű pálca lehetett. A döntést, az ítéletet jelzi, ezzel is magyarázható, hogy a harcra lépett nép urát vezérnek, vezetőnek, anaxnak tekintették, hiszen a katonai manőverek sikerességéhez éppen ezen funkcióját látta el, de a békés időben tevékenykedő úrnak az ítélkezési, a döntési szerepkörhöz illő tevékenységet kellett felvállalnia, kormánypálcával a kezében irányított, vagyis kormányzott. A szképtron a királyi hatalom jelképe Akhilleusz neve mellett is megjelenik, Agamemnón ígér neki kormánypálcás hatalmat, ha visszatér a harcba (*Íliász*, 9. 156.), de nem fogadja el. Patroklosznak kell meghalnia, hogy ismét harcoljon. Érdekes megemlíteni, hogy a legkorábbi kormányzó, királyi hatalom jelképe, a krétoi civilizációhoz köthető labrűsz az eposzban nem jelenik meg. A labrűsz egy kétélű bárd, különböző méretben és különböző anyagból kerültek elő az ásatások során. A krétoi freskókon az áldozati szertartásokat bemutató jeleneteknél is feltűnik, ez magyarázat lehet az uralkodó szakrális funkciójára, az állat-leölését valószínűleg maga a király végezte el a „királyi” bárdal. Ugyanakkor a labrűsz a harcban vagy a büntetések végrehajtásánál is használatos lehetett, ez a közösség első emberének katonai, bírói és büntetésvégrehajtási tevékenységére is utalhat. Aki kettős bárdal rendelkezett, bizonyára hatalmasságnak minősült, tekintélyt és tiszteletet élvezett emiatt az adott közösségben. Az talány, hogy egy közösségben hány labrűsz-tulajdonos élhetett. Azt feltételezhetjük, hogy kezdetben csupán egyetlen személy, de később talán a szabad polgárok mindegyike rendelkezhetett az eszközzel. Ezt alátámasztja az a tény, hogy számos kétélű bárdot találtak a krétoi ásatásokon. Már nem tettek tehát különbséget hatalmasságok között, mindenki rendelkezhetett a hatalom szimbólumával. Államfejlődés szempontjából valójában korai lenne kijelenteni, hogy a krétoi civilizáció is demokratizálási folyamatot mutatott, hiszen irodalmi forrásokkal ezt a feltételezést nem tudjuk alátámasztani. A görögség esetében mindenesetre már korán tapasztalható a törekvés a hatalom kiegyenlítésére, ahogyan az eposzban is láthatjuk. Odüsszeusz a zsákmányt, amit közösen szereznek meg, sorshúzással osztja szét társai között.

Agamemnón neve a fent említett tevékenységek mindegyikéhez kapcsolódik, már az eposz idejében tapasztalható, hogy a baszileusz nevet alig használják, helyette az úr, vezér megjelölés szerepel. Úgy tűnik, a király nevének már az említése is gyűlöltté kezd válni az eposz szövegeiben is, ennek okáról a következőkben szólunk. Agamemnón anax, de tevékenységi körébe a baszileusz személyét megillető jogosultságok tartoznak, kiegészülve a teljes seregére vonatkozó katonai vezetői körökkel. Békeidőben palotájában uralkodik a nép, azaz a démosz felett (*Íliász*, II. 547. *Odüsszeia*, 11. 14.), lakhelye a palota, a terület, ahol uralkodik a város, azaz a polisz, a poliszok halmaza, az ország (*Íliász*, VI. 158.) alattvalóit pedig polgároknak nevezi, politészeknek. (*Íliász*, XV. 558; *Odüsszeia* 7. 131.) A fenti kifejezésekkel rögzült terminusokként, politikai kontextusban csak a fényes athéni demokrácia kapcsán találkozunk, elsősorban a filozófiai, történeti szövegekben.

Az anax és a baszileusz különbsége tehát a hatókörben is különbözik, a király a saját népe felett uralkodik, a vezér az egész görög sereg felett. Az *Íliász* története éppen ennek a teljhatalomnak állít emléket. Akhilleusz nem tiszteli Agamemnont vezérként, ennek hangot is ad. Agamemnón elorozza a hadizsákmány Briszeiszt Akhilleusz sátrából, aki ezen felháborodva nem hajlandó harcolni, bárhogyán kérlelik is. Csak akkor fog ismét fegyvert és indít bosszúhadjáratot, amikor Hektór megöli Patrokloszt. Agamemnón és Akhilleusz hatalmi villongásáról szól tehát az *Íliász*, a trójai háború egy rövid epizódja. Agamemnón a vagyonától, a hadizsákmánytól, a gerasztól fosztja meg, és azért meri megtenni, mert baszileuszként a zsákmányból neki a legfényesebb jár. Tette egy másik királlyal szemben nem jogos. Jó példa számunkra annak igazolására, hogy talán a túlkapások miatt vált a királyság gyűlöltté.

A királyság intézménye nagyon korán, olyan mértékben elveszíti presztízsét, ami más írott kultúrával rendelkező civilizációknál nem tapasztalható.⁸ Az eposz több története is igazolja ezt. Odüsszeusz húsz évig távol van családjától, palotájától, Pénélope hűségesen őrzi a királyi trónust, de a háborúban részt nem vevő és közben felnőtt férfivá lett nemesek követelik a hatalmat. Az *Odüsszeia* története éppen ennek a hatalom utáni jogtalan vágynak a helyreigazításával zárul, Odüsszeusz leöli a trónjára törőket, elfoglalja helyét és uralkodik, majd továbbörökítheti azt fiára, Télemakhoszra. Odüsszeusz szerencsés, hiszen az utolsó pillanatban még megmenti királyi státuszát. Az eposz urai azonban többnyire rosszul járnak. Agamemnont első otthon töltött éjszakája alatt gyilkolja le felesége, Klütaimnésztra és adja a kormánypálcát szeretője, Aigiszthosz kezébe. Elemzésünk szempontjából fontos kiemelni, hogy a király elbukik és az új király erőszakkal kerül hatalomra Mükénében.

A Homérosz szövegeiből ismert Agamemnón és Menelaosz nem vonzó karakterek, erkölcsük kifogásolható, csupán a nyers erőszak képviselői.⁹ A Kr. e. 5. századi drámaköltők műveiben találkozunk velük ismét, a köznép által gyűlölt és bűnös életükért szenvedő királyokként látjuk őket viszont. Homérosz jellemzéséhez képest is negatívabb képet kapunk emberség, morális tartás és érzelmi érzékenység tekintetében.

⁸ Black, 2016, 124.

⁹ Black, 2016, 126.

Például, a drámaköltő Euripidész költeményeiből az is kiderül, hogy Agamemnón miért pusztul el a sikeres, hosszú trójai hadjárat után otthon, megérkezését követően szinte azonnal. Évekkel korábbi bűne, hogy feláldozta saját leányát, Íphigeneiat azért, hogy a görög sereg Auliszból jó szelet fogva tovább hajózzon Trója felé. Mindez a háború kitörésekor történt, a gyermeket hazugsággal hozatta Auliszba feleségével, azt hazudta frigyét fognak ülni és a leányt nem más veszi majd el, mint Akhilleusz. Klütaimnésztra ezt nem tudta megbocsátani, tíz évig várt bosszúszomja kioltására. A családi tragédiák sorát indította el Agamemnón, amikor szűz leányát feláldozta, hiszen őt majd felesége gyilkolja le, Oresztész pedig testvére, Elektra támogatásával fogja megölni saját anyját és annak szeretőjét.¹⁰ Az eposzban elő nem fordul királyok is hasonló sorsúak, ilyen például Laiosz király fia, Oidipusz. A tragédia, amelyet megélnék többnyire elkerülhetetlennek tűnik, isteni csapás, isteni büntetés. Ezeket a negatív történeteket népművelő jelleggel hagyományozták: a rossz király, a hatalmával visszaélő vezető hasonlóan borzalmas sorsot idézhet a fejére és utódaiéra, mint az említett tragikus sorsú királyok.¹¹ A görög kultúrára jellemző, hogy értelmezni és értékelni kívánja a múltat, hogy a saját jelenét tegye sikeresebbé általa.¹² A görög bölcsesletnek véleményem szerint ilyen erkölcsnemesítő indíttatása is felismerhető számos egyéb értéke mellett, különösen igaz ez az etikai tartalmú tanításokra.

A következő fejezetben a Szókratész előtt tevékenykedő görög bölcsek államelméleti elgondolásaira térek ki, ahol a többi között a fent említett népművelő minőség is kitapintható.¹³

III. A PRESZÓKRATIKUS BÖLCSEK ELKÉPZELÉSE A JÓ ÁLLAMRÓL

1. Hérakleitosz az észszerűség védelmezője

A filozófusok közül a Kr. e. 6. században tevékenykedő epheszoszi Hérakleitosz illette kritikai hanggal saját államvezető társainak jellemét és ténykedését. Szókimondásáért ki is rekesztették az epheszosziak, de az is lehetséges, hogy ez inkább egy önkéntes kivonulás volt. Hérakleitosz az ész filozófusa: ami észszerűséget mutat, az helyes, így azon emberi tevékenységek és alkotások, amelyek ellentétesek az ésszel, számára értéktelenek. Kutatásunk szempontjából a kormányzásról és a törvényről vallott nézeteit próbáljuk felfejteni, előrebocsátandó, hogy idevonatkozó elgondolásait elsősorban kikövetkeztetni lehet, direkt definíciókkal nem találkozunk.¹⁴

¹⁰ Szophoklész és Euripidész is feldolgozta e mondanakört.

¹¹ Vö. Nótári, 2015, 11–22.

¹² Iszokratész a monarchia intézményét elemzi és veszi védelmébe, Arisztophanész a drámaköltő a demokráciát meri kritizálni, Platón és Arisztotelész pedig szerkesztett művekben adják elő a kormányzásról vallott nézeteiket.

¹³ Vö. Takács, 2016, 10–30.

¹⁴ Lásd erről bővebben: Szoboszlai-Kiss, 2014, 91–104.

A preszókratikus bölcsekről általában elmondható, hogy csupán töredékekből és interpretációk alapján tudjuk felfejteni tanításait.¹⁵ A legkorábbi forrásközlők a nagy klasszikus filozófusok, Platón és Arisztotelész, illetve az ő tanítványi körük. Platónról nem mondható el, hogy pontos idéző volna, ugyanis inkább parafrázisokban fogalmaz, nem szó szerint. Arisztotelész ennél pontosabbnak tűnik, annak ellenére, hogy a preszókratikusokat fizikusoknak tartotta, direkt idézeteket is szolgáltat és határozott kritikát is megfogalmaz.¹⁶

Fontos megemlítenünk, hogy Hérakleitosz főbb témái nem köthetők az államtudományhoz, elsősorban etikai, metafizikai és természetfilozófiai tartalmú töredékek maradtak ránk, elvéve találkozzunk a jó kormányzásra, a jó törvényekre történő utalásokkal. Ennek ellenére fontos forrás, tekintettel arra, hogy a preszókratika bölcsei egyáltalán nem foglalkoztak az államvezetéssel kapcsolatos problémákkal, mivel érdeklődési körük a természetfilozófiára, a fizikára koncentrált.

Röviden érdemes összefoglalnunk Hérakleitosz főbb mondanivalóját, azért hogy értelmezni tudjuk a törvényről, bűnről, helyes kormányzásról, jó polgárról szóló gondolatait.¹⁷ Hérakleitosz elképzelése szerint a mindenség mozdítója a logosz,¹⁸ az észszerűség, szimbóluma a tűz, de istenségnek is tekinti. Meglátása szerint, ha a kozmoszban harmónia tapasztalható, akkor az észszerűség uralkodik, ha zűrzavaros időköt élünk, akkor kevésbé van jelen a ráció a világban, ezt a tűz szimbólummal fejezi ki: a tűz fellobban mértékre és kialszik mértékre. (B30) A logosz másik váltófogalma az isteni jelleg. A logosz Hérakleitosz töredékeiben nem egyszerűen a világszervező, harmónia-teremtő erő, annál több, a kormányzó ész-isten, aki mindenekfelett uralkodik:

...bölc dolog: felfogni az értelmet, amely kormányoz, áthatva mindenben mindent. (B41)¹⁹

Ami a kozmoszban megmutatkozik, isteni minőséggel fog bírni, a mérték, ahogyan megjelenik benne a logosz, az helyezi el a létezők sorában. Mi emberek hajlamosak vagyunk elfordulni az észszerűségtől, bár a lélek elsődlegesen tüzes minőségű, néha megnedvesedik, ilyenkor rosszul ismer fel dolgokat és helytelenül, etikátlanul

¹⁵ A preszókratikus filozófia és a szofisták töredékes anyagát a XIX. században gyűjtötte össze két német klasszika-filológus, Hermann Diels és Walther Kranz. Emberfelettinek nevezhető munkájuk révén a teljes klasszikus szövegörökség anyagát feldolgozták, és kiválogatták az első görög bölcsek idézeteit, illetve az interpretációkat. Összesen 83 filozófust mutatnak be. Minden fejezetet két alfejezetre osztottak, az elsőben a filozófus életrajzát és a róla szóló anekdotákat, illetve tézisei összefoglalóját gyűjtötték össze, ezt testimóniumoknak neveztek el, a másodikban pedig a szó szerinti citátumokat, az ún. fragmentumokat közölték. A testimóniumokat A-val és egy arab számmal, a fragmentumokat B-vel és szintén egy arab számmal jelölték. A kategorizálás oly mértékben elfogadott és rögzült, hogy máig így hivatkozunk a preszókratikus bölcsekre és a szofistákra.

¹⁶ Arisztotelész, *Metafizika*, Első könyv.

¹⁷ Az állampolgárság fogalmának görög és római jogtörténeti, jogelméleti elemzést lásd bővebben: Ganczer, 2013.

¹⁸ A logosz kifejezés a görög nyelvben számos jelentéssel bír, a latin ratio kifejezéssel lehet érzékeltetni azt a jelentést, amelyet a filozófia alkalmaz, ebben az esetben észszerűséget kell értenünk alatta. A logosz ugyanakkor gondolatot, beszédet vagy szabályt is jelent. Hérakleitosz az első bölc, aki a kifejezést filozófiai terminusként vezeti be. A fragmentumok olvasása közben nehéz eldönteni, hogy a logosz, amelyet ismert, saját tanítására értendő, vagy az egyetemes logoszra. Általában elfogadott, hogy a világmindenség logoszát tárja elénk, amelynek váltófogalmaként használja a tűz szimbólumot, amikor éppen a mindenség észszerű változásáról beszél, de istennek is nevezi.

¹⁹ Hérakleitosz töredékeit Steiger Kornél fordításában közöljük. (Steiger, 1983.)

is cselekszik.²⁰ A filozófus célja a polgártársai felvilágosítása, hogy logosszal éljenek. Hérakleitosz előbb önmagában ismeri fel a logoszt, majd felvállalja a nevelő szerepet.

Bár a logosz ez, örökre képtelenek értelmetlenségükben felfogni az emberek előbb is, mint hallották volna, s azután is, hogy már meghallották (ti. tőlem). Mert bár minden eszerint a logosz szerint lesz, mégis olyanok, mintha nem vennének tudomást róla, mikor megismerkedni kezdenek oly szavakkal és tényekkel, amilyeneken én végigvezetem őket. (B1)

Töredékei között számos találókérdés-szerű aforizmával találkozhatunk, mintegy arra hívja fel a figyelmet, hogy felfejtve a talányt használjuk az eszünket. Észre nevelő munkáját elhivatottságból teszi, okosítani szeretné társait, az epheszosziakat, akik — mint látni fogjuk — nem értik meg őt. Mindezt azért találtam fontosnak megemlíteni, mert Hérakleitosz burkolt célja lehetett egy jól működő városállam megteremtése, a siker kulcsát ész tekintetében kiváló polgárok személyében vélte megtalálni. Ha a polgárok bölcsessége adott, akkor annak egyenes következménye, hogy helyes törvényeket alkotnak, jó államot hoznak létre. A rossz döntések ellenszere az ész.²¹ Hérakleitosz burkoltan fogalmaz, és reménykedik a polgárrá nevelésben, ezzel szemben az atomista Démokritosz, amint látni fogjuk, egyenesen legyilkolni javasolja a rossz vezetőket, a rossz polgárokat.

Hérakleitosz az észszerűséget a közösséget összetartó alapnak tekinti, olyan alapnak, amilyenek a poliszban a törvények: összetartozást kovácsolnak és biztonságot is adnak. A törvények, a helyes törvények eredete is az isteni logoszra vezethető vissza.

Mert minden emberi törvény egyből táplálkozik: az isteniből. Ez ugyanis annyira érvényesül, amennyire akar, és elég az ereje mindennel szemben, és felül marad. (B114)

Hérakleitosz az isteni eredetű törvények iránti tiszteletre szólít fel, ezek a törvények a logoszból származnak, ezért észszerűek és helyesek. A jó törvények megalkotóinak viszont olyan férfiaknak kell lenni, akik maguk is részesülnek az isteni princípiumból, vagyis eszesek. Ennek egyenes következménye, hogy a rossz törvényeket nem a logoszal élők alkotják, ezért nyomorúságos életet eredményeznek:

Csak ne hagyjon el benneteket a gazdagság, epheszosziak,²² hogy rátok bizonyuljon a nyomorúságotok. (B125 a)

²⁰ „A száraz lélek a legbölcsebb s legkiválóbb.” (B118) „A felnőtt férfit, amikor megrészegedett, serdületlen gyermek vezet, úgy tántorog, nem tudva hová lép, mert nedves a lelke.” (B117)

²¹ Hérakleitosz az intellektuális etika első képviselője.

²² Hérakleitosz durvább kifejezésekkel is illeti a poliszlakókat. „Érdemes volna az epheszosziaknak, akik felserdültek, felakasztani magukat mindnyájuknak, és a serdületlenekre hagyni a városukat, hiszen ők voltak, akik Hermodóroszt, köztük a legderekabb embert számkivetésbe küldötték, mondván: köztüünk egy se legyen legderekabb, vagy pedig, ha másképp már nem lehet, másutt és mások közt.” (B121)

A törvény terminusa a nomosz, de erőként, hatalomként is jellemzi, hiszen az engedelmességet köti hozzá: „Törvény ez is: egy akaratának engedelmességre.” (B33) — ti. a logosz, az istenség akaratának. Hogy milyen meggyőződésből kell engedelmességre, az a következő idézetből kiderül:

... bölcs dolog: felfogni az értelmet, amely kormányoz, áthatva mindenben mindent. (B41)

Ez a tudás mindenki számára hozzáférhető, azt mégis csupán a bölcsek ismerik fel, ezzel magyarázható a töredék elején a „bölc dolog” kitétel. A bölcs ellentéte a balga, olyan személy, aki elfordul a logosztól, vétkek sokaságát követi el: hübriszt. A hübrisz a görög bölcséletben a bűn, a vétkek, a hiba kifejezése, olyan jellegű bűn, ami az istenek elleni vétket fedi le, istentagadásként is szokták fordítani. Hérakleitosz esetében ez utóbbi is helytálló használat lehet, hiszen az istentől származó törvény ellen vétkezni istentelenség, ezért a legnagyobb gátja az összhangban élőknek a bűn. Ezt támasztja alá a következő mondat is: „Harcolnia kell a népnek a törvényét védve, mint várfalért.” (B44) A következő idézet még szókimondóbb: „A hübriszt jobban kell oltogatni, mint a tűzveszedelmet.” (B43) Ebben viszont nincs egyedül a polisz, hiszen: „Minden élőlényre az, aki pásztora, sújtva ügyel.” (B11), az észszerűség, a logosz őrzi a kozmosz rendjét és büntet, tehát sújtva ügyel. Nincs jól működő közösség, ha nincs isteni szankcionáló erő: „Dikének nevét sem tudnák, ha mindez nem volna.” (B23) Ha nem volna káosz a kozmoszban, nem ismernénk Diké, az igazságos ítéletet osztó isten nevét sem. Az ellentétek filozófusa itt is megmutatkozik, ha nem volna bűn, nem volna igazságosság sem, az ellentétek szülik egymást, ez a változás magyarázata.²³

Hérakleitosz számos etikai tanáccsal látja el kortársait, hogy miként élhetik életüket helyesen. El kell kezdenünk keresni önmagunkat,²⁴ továbbá törekednünk kell a tiszta, észszerű, azaz józan életre. Hérakleitosz javaslata, hogy a mindenséget válasszuk kutatásunk első állomásaként:

Nem tőlem, hanem a logosztól hallván, bölcs dolog elismerni, hogy minden egy. (B50)
Minden embernek osztályrészül jutott az, hogy ismerjen magára és józan legyen. (B116)

A gond csupán az, hogy az átlagember önállóan képtelen kezdeményezni a megértést, segítségre szorul, nem érti sem önmagát, sem a világot. A legtöbb ember nem is figyelne még abban az esetben sem, ha valaki bevezetné az értés világába:

Bár a logosz ez, örökre képtelenek értelmetlenségükben felfogni az emberek... (B1)

²³ A dolgok tekintetében ez az elv az egyetlen harmóniát teremtő erő, minden változik és éppen ami a változás alapja, az változatlan. Az állandó változás nem véletlen egybeesések által megy végbe, hanem észszerűen: a gyermekből idős lesz, az előbből holt, nappalból éj és az éjből nappal, melegből hideg és fordítva. A végtelenségig sorolhatjuk az ellentétpárokat, amelyek egymásból átfordulva mozognak.

²⁴ „Elkezdem keresni önmagam.” (B101)

Hérakleitosz nem mond le magasztos céljáról, nevel — ha tetszik népnevelő —, hiszen töredékeivel, talányos kérdéseivel tanácsot és iránymutatást ad polgártársainak, az epheszosiaknak.

Hogy Hérakleitosz milyen államformát képzelt el, a logosz-elmélet alapján tudjuk kikövetkeztetni. Az isteni eredetű észszerűség a bölcsek kormányzására enged következtetni, talán egy önmagát működtető városállam ideálképe lebeghetett szemei előtt, amikor az eszes polgár egységben, autark módon irányít. Olyan önkormányzat ez, ahol az eszes és szabad polgárok közösen uralkodnak, kissé hasonlít az athéni demokráciára, és nem véletlen az utalás. A demokrácia fényes századában egy rövid időre megvalósult Hérakleitosz álma. A bölcselő hitt abban, hogy logoszszal, vagyis észszerűen élni harmonikus társadalomhoz vezethet. Hérakleitosz tevékenysége idején Epheszoszban oligarchikus kormányzás volt, egy kis létszámú csoport uralkodott, vagyonnal rendelkeztek, de — Hérakleitosz szavai alapján — ésszel nem a jó a kormányzáshoz. A filozófus nagy valószínűséggel egy eszes polgárokból álló testületet képzelt el a városállam vezetőiként, miként azt majd Platónnál láthatjuk, aki filozófuskirályok, de inkább egyetlen filozófuskirály kormányzásban hitt.

A görögség történelmét nézve végig ott lappang egy kettőség: az ész hatalma és az ezzel ellenszegülők büntetése, az erőszak ereje. Ha az előbbi uralkodik, az erőszak elhalványul, de amikor az észszerűtlen állapotok mutatkoznak, halmozottan lesz jelen. Az erőszak mint rendet teremtő és fenntartó eszköz már igen korán megjelenik a görög filozófiában. A következőkben Démokritosz idevágó gondolatainak ismertetésére térünk át.

2. Démokritosz az erőszak megengedője

A Kr. e. 5. században élő Démokritosz az atomista filozófia képviselője. Személye összekeveredik mesterével, Leukipposzal, akinek írásaiból minimális maradt fenn, ezzel szemben Démokritosz kedvelt célja volt a doxográfusoknak. Az atomizmus eszméjének kidolgozása kettejük nevéhez köthető, Arisztotelész Leukipposzról és Démokritoszról együttesen beszél az atomisták ismertetésekor. Démokritosz valószínűleg rendszerbe foglalta és alaposan kidolgozta mestere elgondolásait, Cicero is utal rá, hogy Démokritosz egy sor olyan problémát dolgoz ki, amit Leukipposz nem is említett.²⁵ Művei szintén csak töredékesen maradtak ránk, a legfontosabb forrásközlők Theophrasztosz, Diogenész Laertiosz és Cicero. Thraszülosz, aki Platón dialógusait tetralógiákba szerkesztette, Démokritosz műveit is rendszerezte. Tizenhárom tetralógiát állított össze a következő témák alapján: etika, természetfilozófia, matematika, zene, technikák. Töredékeinek nagy része az etikai témák közül maradt fenn. Témái közül az emberi közösségekről vallott nézeteit ismertetjük, az atomista filozófia teljes körű bemutatásától most eltekintünk,²⁶ csupán egy rövid összegzésre vállalkozunk.

Az atomista iskola legfontosabb tanítása, hogy a létezőt egy tovább már nem osztható egységekből, atomokból állónak tekinti. Az atomosz kifejezés ezt jelenti, nem osztható. Anyaguk teljesen azonos, alakjuk, elhelyezésük és elrendeződésük alapján azonban különböznek egymástól. Az atomokat a vonzás és taszítás mechanikai elve mozgatja, így jönnek létre az atomkoplexumok, a dolgok a kozmoszban. Semmi sem történik véletlenül, mindent a szükségszerűség elve irányít, az ok-okozati összefüggés. A dolgokat ún. képecskék révén érzékeljük, melyek áramlanak felénk. A lélek is finom tűzatomokból áll, amelyek képecskékként mozognak, így jönnek létre a lélekben a benyomások, vagyis a képzetek. Az atomok állandó mozgásban vannak, a mozgást az űrben végzik. Az atomok és az űr öröklétűek, nem keletkeznek, és nem pusztulnak el, csupán a világban tapasztalható dolgok bomlanak szét és egyesülnek, pusztulnak és keletkeznek.

A következőkben Démokritosznak az emberi közösségekről vallott elgondolásait ismertetjük. Fragmentumai már a szigorú államhatalmi vagy büntető államhatalmi képet is képesek körvonalazni. Elgondolásai nem nevezhetők elméledőnek, nagyon gyakorlatias és határozott véleményt képvisel. Hérakleitosz költői módon fejezi ki a vétségek kiirtásának vágyát, Démokritosz erőszakkal kívánja elűzni az állam ellen törőket.

Meg kell ölni a jogellenesen kárt okozó lényeket, valamennyit, minden áron; aki ezt megteszi, az minden államrendben nagyobb részt kap a lelki nyugalomból, jogból, bizalomból és birtokból.²⁷ (B258) Miként írott törvények állnak fenn kártékony állatokra és csúszómászókra vonatkozólag, éppígy kellene, véleményem szerint, emberekkel szemben is eljárni: az ősi törvények szerint meg kellene ölni minden államrendben az állam ellenségét, ha törvény nem tiltja... (B259)

Érdekességképpen kell még megemlítenünk, hogy a nagy valószínűséggel Szókratész kortársaként tevékenykedő Démokritosz a tisztviselők jelleméről is hagyott hátra gondolatokat. A már fent tapasztalt szókimondó stílusban kritizálja a rossz tisztviselőket:

Ha hitvány gazemberek kerülnek magas polcra, amennyivel méltatlanabbak erre, ugyanannyival gondtalanabbak és felelőtlenebbek lesznek, s eltelnek esztelen hetykeséggel és vakmerőséggel. (B254)

A jó tisztviselőtől elvárja, hogy már jellemében kiváló legyen, hiszen éppen ezért választották ilyen megtiszteltető állás betöltésére:

Az emberek inkább emlékezzenek az elkövetett hibákra, mint a jól végzett dolgokra. S ez rendjén is van így: mert ahogyan nem kell megdicsérni azt, aki a rábízott letelet visszaadja, ellenben rossz hírbe kell jutnia és büntetést szenvednie annak, aki nem adja vissza: éppígy áll a dolog a tisztviselőre vonatkozólag is. Hiszen nem azért választották, hogy rosszul működjenek, hanem azért, hogy jól működjenek. (B265)

²⁵ Kirk – Raven – Schofield, 1998, 572.

²⁶ Az atomista tanok Epikurosz etikájára voltak nagy hatással. Lásd erről bővebben: Szoboszlai-Kiss, 2012, 101–130.

²⁷ Démokritosz töredékeit Steiger Kornél fordításában közöljük. Lásd *Görög gondolkodók, Empedoklészről Démokritoszig*, Kossuth Kiadó, 1992.

Démokritosz a jó állam eszményképét is megfesti, a közösségekről vallott nézeteit talán ezzel a képpel érdemes zárunk: a jól kormányzott állam a legnagyobb biztonságot adó vár, amely, ha egészséges, minden egészséges, mi benne végbemegy.

Az államügyeket kell legfontosabbnak tartani minden egyéb között, hogy jól intéztessenek: nem szabad sem az illő mértéken túl becsvágyónak lenni, sem a közjó ellenére magunknak hatalmat szerezni. Hiszen a jól kormányzott állam a legnagyobb mentsvár, s ebben minden benne van: ha ez egészséges, akkor minden egészséges, ha viszont ez tönkremegy, minden tönkremegy. (B252)

Az etikai minőség itt is szorosan összekapcsolódik a politikaival. A görögségre általában jellemző, hogy a morált a politikával együtt élték meg, a kettő között valójában mikro és makro különbséget láthatunk: mikro szinten a polgár élje etikailag minősíthetetlen életét, mert ez makroszinten a közösség számára politikai szempontból a jó államot eredményezi.²⁸ A jó polgár eszméjének kritériumait pedig etikai maximák megfogalmazásban segíti a bölcsélet.

Néhányat közlünk közülük, először az önismeretre buzdítók következnek:

Az apa józansága a gyerekekre nézve a legjobb útmutatás. (B208) Önmagát legyőzni minden győzelmek közül az első és a legjobb; önmaga által legyőzetni a legúrúbb és a legrosszabb. (B290) Az indulattal harcolni nehéz, de az okos ember kötelessége megfékezni. (B236) A rossz tettek elkerülésére is felhívja a figyelmet: a rossz tetteknek még az említése is kerülendő. (B190); Rosszat, bár magad is vagy, ne mondj s ne tégy, tanuld meg tenmagadat tisztelni sokkal jobban másoknál. (B244) Féljen először is önmagától, ki rosszat követ el. (B84) A szép beszéd nem homályosítja el a gonosz cselekvést, s a derekasan végzett munkát nem ronthatják meg a gyalázó beszédek. (B177) Csak azok kedvesek az istenek előtt, akik előtt gyűlöletes a jogsátság. (B217)

Végül Démokritosz leghíresebb etikai tanítását is említsük meg, amit a lélek derűjeként szoktunk emlegetni:

Az emberre nézve legjobb, ha úgy tölti életét, hogy minél vidámabb és minél kevésbé szomorú kedélyű; ami megtörténhet, ha a gyönyöröket nem a múlandó dolgokra helyezzük. (B189)

A lélek derűjének gondolata egyfajta elégedettséget, nyugodt lelkiismeretet és morális tartást jelent az atomista számára, valamiféle nyugalmat, amit a mértéktartó örömeiben találhatunk meg. Aki képes a lélek nyugalma megtalálni, az boldog lehet. Az állam szempontjából ez nem túl előnyös, hiszen a polgárt nem sarkallja a közügyekben való aktív részvételre. Démokritosz nagy valószínűséggel egy képviselői

kormányzást vizionálhatott, ahol kiválasztott és rátermett tisztviselők végzik a közügyek irányítását, míg a többi polgár éli a nyugodt világát. Mindez csupán feltételezés, mivel ezt alátámasztó töredékek nem ismertek.

Démokritosz etikai tanai nagyon nagy népszerűségnek örvendtek a hellenizmus korában, az egyik legismertebb filozófiai irányzat, az epikureista gyakorlói vallották magukénak azt, róluk közzismert, hogy kivonultak a városállamból, elfordultak a politikától, talán éppen a fent említett démokritoszi képviselői állam eszményképét vélték ők is kiolvasni a mester szövegeiből.²⁹ Tanulmányunk befejező részében viszont egy olyan eszmeáramlat képviselőivel ismerkedünk meg, akik az athéni demokrácia megszületésekor tevékenykedtek és annak dicsőségéhez is nagyban hozzájárultak, ők voltak a szofisták.

IV. A SZOFISTA VÁLASZ A TÖRVÉNY EREDETÉRE

A Kr. e. 6. század végét, az 5. század kezdetét nagy átalakulások jellemzik, a gazdasági, politikai és kulturális változások eredményeként egy új hang, egy új bölcselőtípus jelenik meg, a szofista. Az új hang oly bátor és szókimondó volt, mely nem átalott szembe fordulni a korábbi korok értékeivel. A szofisták oly korban kezdtek működni, amikor a görög világ nyitott volt és befogadó. Kutatásunk szempontjából fontos beszélni róluk, hiszen a törvényekről folytatott vitájuk az egyik legizgalmasabb eszmetörténeti diskurzus, de nem csupán eszmetörténeti szempontból fontosak. A szofista a szónoklás és rábeszélés eszközeinek professzionális művelése által az athéni demokrácia kulcsfigurája lett. Mivel a görögség minden hivatali ügyben szóban járt el, nem volt mindegy, milyen retorikai képességekkel rendelkeznek a városállam lakói. A szofista mesterek tanítói szerepet vállaltak, nevelték a nemesek fiait szónoklásra, hivatali ügyeik intézésére. A demokrácia idején Athénban a szabad polgárok 20 éves koruktól a népgyűlés tagjai voltak, munkájuk volt az állam ügyeinek intézése, amelyért pénzbeli juttatást is kaptak. A politikai karrier lehetősége mindenkinek egyenlő módon megadatott, a siker kulcsát az érvelés magas szintű művelése adta.³⁰ A szofista művészet meglátásunk szerint nagymértékben hozzájárult az athéni demokrácia jó működéséhez.³¹

Az 5. századi Athénban tevékenykedtek a leghíresebb szofisták, Prótagorász, Gorgiász, Anthiphón, Thraszümмахosz és Damón, aki éppen Periklész nevelője volt. A szofista mesterek semmilyen tekintetben nem tekinthetők hétköznapi bölcselőknek. Kiváló érzékeléssel ismerték fel a poliszlakók színvonalas nevelés iránti igényét, ez utóbbi elsősorban a gazdasági változásokkal magyarázható. A polisz intézményeinek polgári kötelességből történő működtetése a lakóknak napi szinten adott elfoglaltságot, a fontosabb államügyek esetében, a határozatok megalkotásánál minden polgárnak aktívan részt kellett vállalnia. A szabad polgárok gyakorlatilag minden idejüket

²⁹ Lásd erről bővebben: Szoboszlai-Kiss, 2012, 101–130.

³⁰ Vö. Cs. Kiss, 2015, 53–92.

³¹ Lásd erről bővebben: Szoboszlai-Kiss, 2013, 3–14.

²⁸ Lásd még: Dér – Nótári, 2017; Nótári, 2015, 83–93.

a város irányításával, kisebb-nagyobb horderejű ügyek tisztázásával töltötték. A görög törvénykezés verbális volt, írott törvénygyűjteményeket, igazgatási iratokat az 5. századból nem ismerünk, a népgyűlésben a szóbeli meggyőzés lehetett az egyetlen eszköz egy-egy indítvány elfogadtatásakor, vagy egy peres eljárásban a vád vagy a védőbeszéd esetében a népbíróság előtt. A polgárok³² saját ügyeikben önmagukat képviselték, de a szónoklásban kevésbé jártasak fel is bérelhettek hivatásos szónokokat.³³

A szofisták vándortanítók voltak, nem egyetlen városállamban működtek, időközönként áthelyezték székhelyüket, nyilvánosan toborozták a tanítványaikat, több tanítványt neveltek, ráadásul pénzért oktattak, megkülönböztetésül az átlagpolgároktól eltérő ruhát viseltek. A filozófiai témákat tekintve is változást látunk, már nem a természet a kutatási téma, hanem az ember, a poliszban élő ember és viselkedési szokásai, a társadalmi együttlét szabályai. Meglátásom szerint a valódi filozófiai témák első művelői ők: az etika, a társadalomfilozófia, a jogelmélet, a nyelvelmélet, retorika és a logika a szofisták hagyományából született. Athén a fizikusok korában még nem volt befolyásos állam, éppen a szofisták tevékenységének idejére esik Athén megerősödése is, ezzel magyarázható tehát, hogy lassan a szofisták kedvelt központjává éppen Athén vált. Athénba érkezésüknek mindemellett egy másik oka is volt, maga Periklész. A szelíd zsarnok tudománykedvelő filozófus államférfiként is jellemezhető, nyíltan kedvelte a szofistákat, talán azért is, mert saját házi tanítója, Damón is szofista volt.³⁴ Tanaik rendkívül fontosak, nagy hatással voltak az éppen születő athéni demokráciára, miként a későbbi korok politikai elemzőire. Sajnos, forrásaink csupán töredékesen és elenyésző számban maradtak fenn, értékelésük is sokáig váratott magára tekintettel arra, hogy Szókratész és Platón nem igazán kedvelte őket, ez később Arisztotelészre³⁵ is igaz lesz, és az ő ítéletük végképp megbélyegezte a szofista filozófiát.³⁶ Platón dialógusaiban elsősorban negatív jegyekkel jellemzi őket, mind személyüket, mind pedig módszereiket. A szofistákat kutatni ezért nagy kihívás, műveik megőrzése az említett okok miatt nem vált a doxográfusok céljává. Töredékeik egybegyűjtése is csak működésük után jóval később, a Kr. u. II. szá-

zadban történt meg,³⁷ amikor a szofista filozófia reneszánszát élte a művelt rómaiak körében. Direkt idézeteket szinte kizárólag Platón és Arisztotelész hagytak ránk.³⁸

A szofisták nevelési módszere a demokrácia táptalajában virágzásnak indult. A szofista vágya az lehetett, hogy tanítványa hatásosan legyen képes érvelni minden témában, a brillírozó érvelés elsajátításának egyik módja a gyengébb lábakon álló argumentumok megerősítésére tett próbálkozás, a jól begyakorolt szofisztika segítségével egy, látszatra alig védhető álláspontot így a jó tanítvány képes lehetett sikeresen győzelemre vinni.³⁹ Adódik a kérdés, milyen célt szolgálhatott egy ilyen módszer elsajátítása. A törvényszéki beszédek, akár a védő, akár a vád oldalán egy nem túl biztos helyzetben is győzelemhez segítették a szofisztikát ismerő szónokot, tehát a szofista művészet elsajátítása közvetlen gyakorlati haszonnal járt. A görög városállamok polgárai a városi intézmények működtetői voltak, önmaguk sikeres menedzselése elsősorban a rábeszélő erejüktől függött. Az egyes ember véleménye mint kritérium nem csupán az ismeretelmélet,⁴⁰ hanem az etikát és az állam működéséről való gondolkodást is forradalmasította, az ember a polisz irányító törvények és az erkölcsök egyetlen támpontja lesz, ez összhangot mutat a fent ismertetett nomosz–phüszisz elmélet kapcsán ismertetett szofista nomosz állásponttal. A törvények alkotója az ember, akkor és úgy változtatja meg azokat, ahogy a közösségi élet igényli. Ha egy apa befolyásos vezetővé kívánta nevelni gyermekét, vagyis sikeres életet szánt neki, gyorsan belátta, hogy nem lehet elegendő az elemi iskolai ismeret elsajátítása, ezért természetesen profi házi tanítót alkalmazott. A szofisták éppen ebben látták meg az üzleti lehetőséget, egy-egy tehetősebb polgár akár évekre kibérelhetett egy tudóst a gyermekei mellé. Az elemi szintű oktatás kötelező jellegű volt már Szolón óta Athénban, minden szabad polgár írástudó volt, ezért nyilvánvaló, hogy a szofista, annak ellenére, hogy az elemi tárgyakat (újra) oktatta, mégsem az írás-olvasás gyakorlására vállalkozott: egy olyan különlegességgel „házalt”, ami az 5. századi Athénban a politikai siker zálogának számított, a szónoklás, a kikezdetlen érvelés művészetének örögi tudományát adta tovább. Fontos leszögezni ugyanakkor, hogy a szofisták nem csupán retorikai mesterfogásokra oktatták tanítványaikat, a szofisztika lényegében akkor sikeres, ha a beszélő alany észjárása gyors, a következtetési és logikai szabályokat gyorsan átlátja és helyesen is alkalmazza, rögtönzési képessége kiemelkedő, ezért vitapartnere nem találhat fogást, sem hézagokat vagy hibákat érvelésében. A szofista vitat-

³² Lásd a fogalom jogelméleti megközelítését bővebben: Ganczer, 2011, 61–79.; Ganczer, 2012, 108–117.

³³ A görög szónoklás művészetként, mesterségként művelése nem feltétlenül Athénhez köthető. A szürakuszai Koraxot és tanítványát, Tiziaszt tekintik az első, a retorikát professzionális szinten művelő bölcsnek. Szintén itt tevékenykedett a már szofistaként ismert leontini Gorgiasz, aki valószínű Tiziasz tanítványa volt. A jogi beszédek művészetként történő oktatása, szabályainak, esetleges fogásainak megalkotása tehát nem előzmény nélküli a görög kultúrtörténetben. A retorikai iskolák azonban nem tekinthetők azonosnak a szofistákkal, az előbbieket hivatalos perbeszéd írókat képezték, úgynevezett logographosokat, az utóbbiak viszont a helyes beszéd és érvelés mellett teljes körű oktatást céloztak meg, mindenre kiterjedő, körültekintő tudományos nevelésre törekedtek, a testneveléstől, a zenei nevelésen át a politikai ismeretekig minden témában az alapos elmélyülés igényével léptek fel.

³⁴ „Periklész zenére, mint legtöbbször állítják, Damón tanította (névének első szótagját állítólag röviden kell ejteti), Arisztotelész szerint azonban Püthokleidészől kapta zenei tudományát. Damón különben nagyon népszerű szofista is volt, aki a zeneoktatást csak arra használta fel, hogy igazi tudományát elrejtse az emberek elől, és Periklész úgy edzette a politikai küzdelmekre, mint ahogy a gyúró és az edző készíti a versenyre induló atlétát. De nem sokáig maradt titokban, hogy Damón titkokat rejteget lantja mögött, s mint politikai bajkeverőt és a zsarnokság támogatóját osztrakiszmoszal számították.” (Plutarkhosz, *Periklész*, 4. Máthé Elek fordítása.)

³⁵ Arisztotelész retorikájához lásd: Könczöl, 2012, 7–18.

³⁶ Vö. Könczöl, 2015.

³⁷ Flavius Filostratus (170–247) gyűjtötte össze a szofista filozófusok tanításait *Szofisták élete* című művében.

³⁸ Szoboszalai-Kiss, 2013, 3–14.

³⁹ Reale, 2. 2008, 49.

⁴⁰ A homo mensura tétel ismeretelméleti kritikája Platónról származik: „tehát nem azt mondja-e ezzel, hogy amilyenek megjelennek nekem minden egyes dolog, olyanként létezik is a számomra, amilyenek pedig neked jelennek meg számomra olyanként is létezik? Ember vagy te is meg én is... Tehát, amikor ugyanaz a szél fúj, ugye egyikünk fázik, másikunk meg nem? Az egyik didereg a másik meg nem. – Valóban. – Mármint, vajon magát a szelét mondjuk önmagánál fogva hidegnek vagy melegnek, vagy elfogadjuk Prótagorasz állítását, mely szerint, aki fázik, annak hideg, aki meg nem, annak meg nem? – Valószínűleg. – Ugye ilyenképp is képezik meg mindegyikünk számára? – Igen. – De a 'megképezik' az érzékeléshez tartozik. – Úgy van. – Eszerint akkor a meleg és minden ilyen dolog esetében a képzet és az érzékelés ugyanaz. Amilyenek tehát ki-ki érzékeli, annak a számára olyanként is létezik. (Platón, *Theaitétosz*, 151e–161b.)

kozás valójában verseny volt, szócsata, párbaj, ahol kizárólag a tehetségesebb és gyakorlottabb érvelő kerülhetett ki győztesen, az ügy, amiről a vita folyt, valójában nem is volt lényeges. A szofista szócsavarás művészetét görögül erisztikának nevezük, Szókratész és Plátón⁴¹ valószínűleg emiatt sem kedvelték a szofistákat, hiszen az érvek erejével a jó ügyek rossznak, a rosszak pedig jónak voltak feltüntetve.⁴² A szofista mint szitokszó a szócsavarás művészetének volt köszönhető.⁴³

Periklész halálát követően az athéni közállapotok kaotikussá váltak, a Spárta elleni vereség után az athéniak többé már nem voltak a polisz vezetésére termett férfiak, a többség akaratának megfelelően rendre perbe fogták mindazokat, akik irigység tárgyává váltak. Istentelenség vádjával számos filozófust, drámaköltőt, szobrászt bepereltek, száműztek vagy halálra ítélték. Prótagorasz is áldozattá vált, száműzték, de a hajó, amelyen utazott, hajótörést szenvedett, és Prótagorasz a tengerbe veszett.⁴⁴ A Kr. e. 5. századi Athént a szabadság szellemisége mellett az üldöztetés is jellemezte, a tudósok elűzése, a nyilvános könyvégetések a szűk látókörűek gondolkodásmódját tükrözték. Hasonló koncepciók peres sorozatáról van tudomásunk, e kor áldozata volt Pheidiasz, a leghíresebb görög szobrász, Anaxagorasz, a filozófus,⁴⁵ aki Arisztotelészre volt nagy hatással, vagy Euripidész, a híres drámaköltő, később pedig Szókratész. Megdöbbentő, hogy mindez Athénban történt, a filozófia, a kultúra bölcsőjében, más városállamban hasonló perek nem fordultak elő.⁴⁶

V. ÖSSZEZGÉS

A görög államfejlődés első, eszmetörténeti szempontból fontos írott forrásait bemutató írásunkban a homéroszi eposzok világától, a preszókratikus bölcsek elsősorban a helyes politikai életvezetés céljából megfogalmazott etikai tartalmú intelmein keresztül jutottunk el az athéni demokrácia megszületésének időszakáig, amikor a bölcsélet direkt módon kezd foglalkozni a törvények eredetével, a jó állam kritéri-

⁴¹ Vö. Takács, 2016.

⁴² Érdekes, hogy még magát Szókratészt is szofista váddal illették olykor. Plátón tudósításából tudjuk, hogy Szókratész népszerűtlenségének egyik oka, hogy szofistának vélték az athéniak: „a silány ügyet jónak tünteti föl, és másokat is erre tanít”. (Plátón, *Szókratész védőbeszéde*, 19b.)

⁴³ „A valószínűt többre kell becsülni az igaznál, és ők azok, akik a szó hatalma által a kicsit nagynak, a nagyot meg kicsinynek tüntetik fel, az újdonságot archaizálva, a régít meg modernizálva adják elő, és kitalálták, hogyan lehet bármely tárgyról kurtán avagy végtelenül hosszadalmasan beszélni.” (Plátón, *Phaidrosz*, 267 a6-b3. Kövendi Dénes fordítása.)

⁴⁴ A tengerbe veszés történetének hitelessége vitatott. Lásd Kerferd, 2003, 58.

⁴⁵ „Pheidiaszt leginkább művészi alkotásainak hírneve miatt irigyelték; elsősorban azért, mert az istennő pajszán az amazónok elleni háborút ábrázoló domborművön megmintázta saját magát mint kopasz öregembert, aki követ emel fel két kezével, és mert ugyanott igen sikerülten ábrázolta Periklészt is, amint egy amazónnal harcol. Egy lándzsát tartó kéz mintha ügyesen eltakarná Periklész arcát, de azért mindkét oldalról jól fel lehet ismerni. Pheidiaszt börtönbe vetették, s ott is halt meg betegen, vagy pedig, mint mások mondják, Periklész ellenségei mérgezték meg, hogy így folytassák a Periklész elleni rágalomhadjáratot. A feljelentőnek, Menónnak, Glaukón indítványára a nép adómentességet szavazott meg, és utasította a vezéreket, hogy személyi biztonságáról gondoskodjanak.” (Plutarkhosz, *Periklész*, 31. Máthé Elek fordítása.)

⁴⁶ Kerferd, 2003, 32.

umaival. Meglátásunk szerint a görögség ezen nagy időintervallumot átívelő szakasza kezdetén jól látható annak az igénynek a felvillanása, majd az 5. századra a megszilárdulása, ami az athéni demokráciához vezetett. Az egyszemélyű kormányzástól, lassú folyamattal eleinte a többiek, a nemesek, majd a tömeg, a köznép hatalmaig jutunk el. A törvényeket emberi konvenciókból levezető szofista filozófia már egyértelműen fogalmaz, a poliszpolgár az állam legkisebb sejtje, a kezébe kell adni a kormányzást. Persze ennek van egy fontos kikötése, a polgár legyen felkészült, ismerje a közigazgatást, végezze a munkáját, irányítsa az államot. Az 5. századra az athéni csoda végbemegegy, Kleiszthenész és Periklész reformjai a nép kezébe adják a hatalmat, a polgárok döntésképesége, rátermettsége, az egyén szabadsága a gyakorlatban az individuális sikereket eredményezett, ez pedig makro szinten Athén sikerével járt. Athén története is mutatja az általunk vázolt ívet, a királyság intézményétől a fényes demokráciáig. Athén pezsgő, nyughatatlan, sikert kereső jelleme viszont a vereséget is okozza, a peloponnészoszi háború utolsó éveiben már csak árnyéka önmagának, és polgárai is inkább Hérakleitosz balga epheszosi polgáraihoz hasonlók. Kr. e. 399-ben szabályos perben halálra ítélik legismertebb mesterüket, Szókratészt.

A GÖRÖG ETIKAI GONDOLKODÁS KEZDETE — HÉRAKLEITOSZ¹

A preszókratikus filozófia feldolgozása a 19–20. századra gyakorlatilag befejeződött és talán lezárultnak is nevezhetnénk, ha csupán a filológiai elemzéseket vennénk figyelembe. Tudniillik az első bölcselek töredékes hagyományát már korábban összegyűjtötték, számos nyelvre lefordították, kiváló kommentárok születtek, amelyeket a preszókratika alapvető kézikönyveiként tartunk számon. Adódik a felvetés, vajon felmerülhetnek-e újabb megválaszolásra váró kérdések, mondhatunk-e bármi nóvumot ezen erősen töredékes hagyományról. A válasz természetesen pozitív, hiszen ahány kor, ahány érdeklődő generáció, annyi értelmezés láthat napvilágot. Tanulmányom első felében Hérakleitoszról és recepciótörténetéről lesz szó, azt követően Hérakleitosz filozófiájának fontosabb fogalmait járom körbe, különös tekintettel a logosz fogalmára, végül az etikai gnómák elemzésére és értékelésére térek ki.

I. BEVEZETŐ

Hérakleitoszt már az antikvitásban „rejtőzködő”, „találós kérdésekben” fogalmazó,² „homályos” filozófusnak tartották. Látni fogjuk, hogy mindhárom jelző találó a gondolkodóra. Rejtőzködő, hiszen visszavonultan és magányosan élt, de rejtőzködve fogalmazó stílusa miatt is az, hiszen legtöbb töredéke nem tartalmaz pozitív iránymutatást, inkább rébuszokban beszél, és ezeket megfejtve jutunk a hérakleitoszi titkos tanításhoz. A homályos jelzőt is a fentiek miatt érdemelhette ki, Cicero a *De finibus*-ban nevezi őt „obscurusnak”.³ Hasonló módon a „síró” jelzővel is kitüntették, ennek kiérdeklése azonban vitatott, egyesek a „minden folyik” tan miatt gondolják Hérakleitoszra jellemzőnek a nevet, mások viszont a filozófus indulatossága miatt.⁴ Tény, hogy a hellenizmus korában előszeretettel becézgették illő, vagy kevésbé illő jelzőkkel a híres bölcseket rajongásból, de éppenséggel ellenszenv miatt is. Hérakleitosz gondolatai már az ókorban nagy népszerűségnek örvendtek, például Diogenész Laertiosz arról tudósít, hogy Szókratésznek maga Euripidész adta át a tanait, ami valószínűleg legenda, de talán ilyen történetekkel is igazolni kívánták elgondolásainak mélységét és értékességét.

¹ Első megjelenés: *Jog – Állam – Politika*, 2014. 6. évf. 4. szám, 91–104.

² Timón nevű szatirikus költőtől származik e jelző, aki a Kr. e. 3. században élt. Lásd még: Kirk – Raven – Schofield, 1998, 273.

³ Cicero, *De finibus*, II. 5. 15.

⁴ Diogenész Laertiosz, IX. 6.

A preszókratikus bölcsekről általában elmondható, hogy csupán töredékekből és interpretációk alapján tudjuk felfejteni tanításaikat. A legkorábbi forrásközlők a nagy klasszikus filozófusok, Platón és Arisztotelész, illetve az ő tanítványi körük. Platón általában nem szó szerint idézi a természetfilozófusokat, többnyire összegzéseket fogalmazott meg egy-egy kritikai megjegyzéssel ellátva. Arisztotelész ennél pontosabbnak tűnik annak ellenére, hogy a preszókratikus bölcseket nem tekintette filozófusoknak, inkább fizikusoknak, természetbölcselelőknek nevezte őket, és ez lehet a magyarázata annak, hogy a direkt idézetek mellett határozott kritikáját sem fogja vissza.⁵

A preszókratikus filozófia és a szofisták töredékes anyagát a 19. században gyűjtötte össze két német klasszika-filológus, Hermann Diels és Walther Kranz.⁶ Emberfelettinek nevezhető munkájuk révén a teljes klasszikus szövegörökség anyagát feldolgozták és kiválogatták az első görög bölcsek idézeteit, illetve az interpretációkat. Összesen 83 filozófust mutatnak be. Minden fejezetet két alfejezetre osztottak, az elsőben a filozófus életrajzát és a róla szóló anekdotákat, illetve téziseinek összefoglalóját gyűjtötték össze, ezt testimóniumoknak nevezték el, a másodikban pedig a szó szerinti citátumokat közölték, amelyeket viszont fragmentumoknak neveztek el. A testimóniumokat A-val és egy arab számmal, a fragmentumokat B-vel és szintén egy arab számmal jelölték. A kategorizálás oly mértékben elfogadott és rögzült, hogy máig így hivatkozunk a preszókratikus bölcsekre és a szofistákra.

Héраклеитосз 139 töredéke ismert és az említett nagyságok, Platón és Arisztotelész mellett olyan szerzők közvetítésével maradtak ránk, mint Sextus Empiricus, Alexandriai Szent Kelemen, Diogenész Laertiosz, Hippolütosz, Iamblikhosz, Theophrasztosz,⁷ Plutarkhosz, Sztobaios, illetve Sztrabón. Érdekességképpen említhetjük meg, hogy a Kr. u. 3. században tevékenykedő római teológustól, Hippolütosztól számos töredék maradt ránk. Nem ismert az általa használt kézikönyv, de valószínűsíthető, hogy a teljes Héраклеитосз szöveget tartalmazhatta és sajnálatos módon a püspök csupán a számára fontos mondatokat másolhatta ki. *A Reputatio omnium haeresium (Minden eretnekség cáfolata)* című művében az eretnekek ellen érvelt, akiket többek között a pogány filozófia felé fordulásuk miatt is bírált, a noétiánusokat azzal vádolta, hogy Héраклеитосзnak az ellentétek egységének tanát is vallották és ezt 17 Héраклеитосз mondással igazolta.

Összességében elmondható, hogy a görög preszókratikus bölcsekhez hasonlóan Héраклеитосзtól is csupán fragmentumokat ismerünk, azokat is többnyire jóval később élő, bölcseletet kedvelő műveltek közvetítésével. Igen csekély annak esélye, hogy talán eddig ismeretlen töredékek is felbukkanhatnak. A következőkben Héраклеитосз főbb elemzőinek bemutatására térek ki röviden.

Héраклеитосз töredékeinek német nyelvű fordítását és a töredékek elemzését elsőként a német teológus, Friedrich Schleiermacher adta közre 1807-ben *Heraclit der Dunkel von Ephesos* címmel, ez a munka még a Diels–Kranz kiadás előtt jelent meg. Az említett két alapmű publikálását követően láttak napvilágot a Héраклеитосзról szóló nagy monográfiák, amelyek közül csupán néhányat sorolunk fel.

Az angol nyelvű szakmunkák közül John Burnet *Greek Philosophy, Thales to Plato* című munkájával érdemes kezdenünk, amelyben a héраклеитосз logosz fogalom körültekintő, máig elfogadott értelmezését találjuk, továbbá W. K. C. Guthrie *The Greek Philosophers* című munkáját, amely szintén fundamentumát képezi a Héраклеитосз kutatásnak. Német nyelvterületről Eduard Zeller nevét érdemes még megemlítenünk, aki a görög filozófia német nyelvű kézikönyvét adta közre, valamint Bruno Snell nevét, aki Héраклеитосз töredékeit nyelvtani és formai szempontok szerint is megvizsgálta, állítván, hogy csupán ez által nyerhetünk tiszta képet a homályosan fogalmazó bölcs zsenialitásáról és filozófiájáról.⁸ A magyar nyelvű fordítások közül Kerényi Károlyé⁹ a legismertebb. A preszókratikus témákat vizsgáló elemzések elsősorban Steiger Kornél tollából jelentek meg az utóbbi évtizedekben,¹⁰ szintén Steiger nevéhez kötődik a legismertebb és legszélesebb körben használt preszókratikusokkal foglalkozó kézikönyv magyar nyelvű fordítása is, amelynek különlegessége, hogy eredeti görög, latin szövegeket is tartalmaz. Ennek a műnek az első angol nyelvű kiadása 1957-ben jelent meg G. S. Kirk és J. E. Raven összeállításában, majd azt M. Schofield 1984-ben kiegészítette saját kommentárjaival,¹¹ melyről fontos megemlítenünk, nagy érdeme a honi klasszika-filológiának, hogy magyar nyelven is elérhető.

A hagyomány azt tartja, hogy Héраклеитосз valamikor a Kr. e. 6. és 5. század között élt. Diogenész Laertiosz beszámolójából pedig megtudjuk, hogy a kis-ázsiai Epheszoszban született arisztokrata család sarjaként, akméját, 40-ik életévét Apollodórosz kronográfusra hivatkozva a 69. olimpiászra teszi,¹² amely Kr. e. 504–501 között volt. Ez az egyetlen adat arra vonatkozóan, hogy születési évét kiszámítsuk, ami valószínűleg Kr. e. 530. Diogenész Laertiosz arról tudósít, hogy a filozófus büszkesége mindenkin túltett és különcsége abban is megnyilvánult, hogy távol tartotta magát a politikától, holott származása miatt aktívan részt kellett volna vállalnia a város irányításában. Elutasítását azzal magyarázta, hogy az epheszoszi politikai berendezkedés messze alul maradt a helyes államvezetési modelltől, de erre vonatkozó fejtegetéseket vagy tanácsokat nem hagyott hátra, egyetlen töredék ismert, amelyben degradáló megjegyzéseket tesz az epheszosziakra egy rossz politikai döntésük miatt.¹³ Szerény életet élt és mindvégig hangoztatta legfőbb erényét, hogy a bölcsességet ő fedezte fel. Egyetlen műcímet, a *Természetről* című

⁸ Snell, 1995.

⁹ Kerényi, 1983.

¹⁰ Steiger, 1983.

¹¹ Kirk – Raven – Schofield, 1998.

¹² Diogenész Laertiosz, IX, 286–287.

¹³ „Érdemes volna az epheszosziaknak, akik felserdültek, felakasztani magukat mindnyájuknak, és a serdületlenekre hagyni a városukat, hiszen ők voltak, akik Hermodóroszt, köztük a legderékabb embert számkivetésbe küldötték, mondván: közöttünk egy se legyen legderékabb, vagy pedig, ha másképp már nem lehet, másutt és mások közt.” (B121)

⁵ Arisztotelész, *Metafizika*, A.

⁶ Diels – Kranz, 1879.

⁷ Theophrasztosz Héраклеитосз első értelmezőjének is nevezhető, hiszen elsőként hangsúlyozza, hogy Héраклеитосз töredékei néhol befejezetlennek és néhol ellentmondásosnak tűnnek.

írását említi Diogenész Laertiosz,¹⁴ amelyből mondatcsoportok maradtak ránk, de ebből is világosan kiderül, hogy stílusát tekintve is eredeti alkotás. A legenda szerint Hérakleitosz költeményét Artemisz templomában helyezte el, mondván, hogy ahhoz csak az arra érdemesek jussanak hozzá, ez utóbbi kitétel talán magyarázatul szolgálhat a rébuszokban való fogalmazásra is. Ezzel kapcsolatban Theophraszosz azt állítja, hogy az olykor befejezetlen és néha ellentmondásos töredékek inkább a filozófus melankolikus jellemét tükrözhetik és ezzel magyarázható különleges stílusa is. Tény, hogy aforizmái a beavatatlanok számára nem érthetők, inkább szabálytalan és értelmetlen mondatfüzér képzetét keltik. De ez csupán látzat, a művészi módon megalkotott találós kérdések mély tudást és örök érvényű igazságokat rejtnek. Hérakleitosz költészete előzmény nélküli a filozófiában, és az is elmondható, hogy utánozhatatlan, példa nélküli a görög irodalomban.

Mondataiban számtalan esetben találkozunk az átlagember balgaságát becsmélő kifejezésekkel és utalásokkal, talán ezzel magyarázható, hogy a filozófus nem igazán volt népszerű saját kortársai körében, miként a későbbi korokban sem. A filozófus legfontosabb ismérvei már a kezdetekkor a hétköznapi emberek általi meg nem értés és az ebből következő kiközösítés és magány. A furcsa nyelvet beszélő és hibáikra állandó jelleggel utaló bölcs nem lehetett népszerű saját városállamában. Ezzel magyarázható, hogy éppen Hérakleitoszról, a legbölcsebből maradt fenn a legtöbb őt megalázó és alantas helyzetben bemutató mese, de csak a leghíresebbet érdemes ismertetnünk. A legbölcsebb férfi halálát úgy írják le a hellenizmusban, mint a valaha élt legbutább emberét. Vesebetegsége miatt megkérdezte orvosait talányos stílusában, hogy milyen gyógymódot javasolnak, azok nem értették szavait, így a legenda szerint a filozófus saját terápiát talált ki magának, beleásta magát a trágyába, hogy annak párolgó melege kiszárita testéből a felesleges vizet, a mese szerint így vesztette életét.¹⁵ Hasonló becsmélő történeteket olvashatunk Thalészról, Démokritoszról is, de fontos, hogy fenntartásokkal kezeljük hírértéküket. Hérakleitoszt nem a róla szóló mesék, hanem mély filozófiai mondanivalója alapján kell értékelnünk.

II. A LOGOSZ FILOZÓFUSA

A logosz kifejezés a görög nyelvben számos jelentéssel bír, a latin nyelvben a ratió kifejezéssel lehet érzékeltetni azt az értelmezést, amelyet a filozófia alkalmaz, ebben az esetben észszerűséget kell értenünk alatta. A logosz ugyanakkor gondolatot, beszédet vagy szabályt is jelent. Hérakleitosz az első bölcs, aki a kifejezést filozófiai terminusként vezeti be. A fragmentumok olvasása közben nehéz eldönteni, hogy a logosz, amelyet ismerttet saját tanítására értendő, vagy az egyetemes logoszra. Általában elfogadott, hogy a világmindenség logoszát tárja elénk, amelynek váltófogalmaként használja a tűz szimbólumot, amikor éppen a mindenség

észszerű változásáról beszél, de istennek is nevezi. Hérakleitosz nem alkotott kozmogóniát, nem érdeklődött különösebben a mindenség keletkezésének oka felől, a kozmosz működésének, összhangjának feltételeit kutatta; kozmológiája egy istenség¹⁶ gondolatában csúcsosodik ki, aki a látszólagos összevisszaságba rendszert, logoszt visz. Az átlagember nem érti meg az örvénylő világ racionális ritmusát, mivel alvók módjára élnek, annak megértésére csak a kiválasztottak képesek, ilyen szerepet vél önmagán felismerni Hérakleitosz is. Szintén érdekes felismerés, hogy tudását nem fogja vissza, küldetéstudattal próbálja felnyitni társai szemét:

Bár a logosz ez, örökre képtelenek értelmetlenségükben felfogni az emberek előbb is, mint hallották volna, s azután is, hogy már meghallották. Mert bár minden eszerint a logosz szerint lesz, mégis olyanok, mintha nem vennének tudomást róla, mikor megismerkedni kezdenek oly szavakkal és tényekkel, amilyeneken én végigvezetem őket, fölfejtve mindent természete szerint és megmagyarázva, hogyan van. A többi ember azonban észre sem veszi, amit ébren tesz, ugyanúgy, ahogy elfelejti, amit alva. (B1)

A B1-es töredék teljes körű elemzésétől most eltekintve néhány fontos tényről a további fejtegetések végett le kell szögeznünk. A logosz Hérakleitosz töredékeiben nem egyszerűen a világrendező, harmóniateremtő erő, annál több, a kormányzó ész-isten, aki mindennek felett uralkodik: „...bölcshely: felfogni az értelmet, amely kormányoz, áthatva mindenben mindent.” (B41), jóllehet ez a tudás mindenki számára hozzáférhető, mégis azt csupán a bölcsök ismerik fel, ezzel magyarázható a töredék elején a „bölcshely” kitétel. A tömeg tudatlansága az érzékszervi és fizikai világ iránti vonzódásával magyarázható, a valóságot homály takarja, mert: „Rossz tanújuk az embereknek a szemük és fülük.” (B107) Mindezek mellett további probléma, hogy még a bölcsnek vélt gondolkodók sem ismerték fel a valódi logoszt, tudásuk ugyanis csupán részleges, hiszen a szakmai hozzáértéshez nem társult a valódi bölcsesség istenről. A makrokozmosz-mikrokozmosz, vagyis a világ és elemei közt állandó jelleggel fennmaradó összhang az ellentétek harcában vélte felismerni:

Éli a tűz a föld halálát, a levegő éli a tűz halálát, víz éli a levegő halálát, a föld a víz halálát. (B76)

Az ember helye az állandó változásban kitüntetett, hiszen a lélek nem más, mint a kozmosz harmóniáját teremtő logosz megnyilvánulása, a tűz szimbólumát a lélekre is alkalmazza, a bölcsök lelke túléli a testi pusztulást, majd egyesül a kozmikus tűzzel, más néven logoszsal, istennel. Ilyen alapon kritizálja a filozófusokat, a költőket is:

¹⁶ Az istenség szimbólumokkal történő jellemzése miatt téves volna Hérakleitoszt ateizmussal vádolnunk, jóllehet határozott valláskritikája egyesekben ezt a képzetet keltheti: „Tisztálkodnak, hiába mocskolva be magukat vérrel, mintha valaki sárba hágván, sárral mosakodnék. Örült színében tűnne fel, ha valaki észrevenné, mikor így tesz.” (B5) A töredéket helyesen értelmezve arra következtethetünk, hogy Hérakleitosz saját balga kortársait, az ész nélkül, megbánás nélkül áldozatot bemutató polgárokat kritizálja, hiszen a vérbüntől véres kezűket az állatáldozás közben folyó vérrel kívánják megtisztítani, éppen úgy, mintha valaki a piszkot piszokkal próbálná lemosni magáról.

¹⁴ Diogenész Laertiosz, IX, 286–287.

¹⁵ Uo.

A sokféle tudás nem tanít meg arra, hogy esze legyen valakinek. Mert Hésziodoszt is megtanította volna és Püthagoraszt, aztán meg Xenophanészt is és Hekataioszt. (B40) [ezért] ahhoz kell igazodni, ami közös. De bár a logosz közös, úgy él a sok ember, mintha külön gondolkodása volna. (B2)

Mi tehát a logosz? Olyan bölcsesség a világ észszerűségéről, istenről, amely mindenkinek megadatik, de nem mindenki találja meg. „Minden embernek osztályrészül jutott az, hogy ismerjen magára és józan legyen.” (B116) Hérakleitosz mondatocskáit azt sugallják, hogy önmagunkban kell keresnünk, a valódi logoszt csak önmagunkból kiindulva ismerhetjük fel, a következő töredékek mind ezt igazolják:

Elkezdem keresni önmagam. (B101) A léleknek logosza van, önmagát növelő. (B115) Minden embernek osztályrészül jutott az, hogy ismerjen magára és józan legyen.

Hérakleitosz első életvezetési tanácsa éppen ez: találjunk önmagunkra.

Nem tőlem, hanem a logosztól hallván, bölcs dolog elismerni, hogy minden egy. (B50)

Az utóbbi töredék számos következtetést rejt magában, „minden egy” alatt a minden létező egyenlő gondolatát lehet felismerni, mely halmaz, függő viszonyt mutat a logosztól, hiszen az egyik halmazának része Hérakleitosz is, ő maga is alárendeltje a logosznak, ezért kell így fogalmaznia: „ne tőlem, a logosztól hallván” kell hinni, hogy minden egy. De mit érthet ezen az általános egységen Hérakleitosz? A létezők egymáshoz viszonyított metafizikai státusza azonos, annak ellenére, hogy ellentétesek egymással, még ha képesek kioltani egymást akkor is:

Éli a tűz a föld halálát, a levegő éli a tűz halálát, víz éli a levegő halálát, a föld a víz halálát. (B76)

Az összhangot pedig egy felettük álló erő biztosítja: a logosz, vagyis az isten, észszerűen, még ha látszólag nem is tűnik annak, hiszen mértékre hol jelen van, hol nincs a világunkban, de mérték szerinti jelenlétét is észszerűen végzi. Annak eldöntése, hogy az istenség immanens, vagy transzcendens Hérakleitosz modelljében, nem könnyű, hiszen a logosz, amelyet a tömegek nem értenek, arra enged következtetni, hogy transzcendens, de a racionális mozgások, az összhang és a lélekben megjelenő logosz csírák az ellenkezőjére utalnak; a válasz a filozófiai beállítódástól függ.

III. HÉRAKLEITOSZ ETIKAI GNÓMÁI

Első körben tisztáznunk kell, mit is jelent a gnóma; e görög főnevet gondolatnak, megfontolásnak szokás fordítani mivel a gignoszko, megismerni igéből származik. Kissé árnyaltabb jelentéssel bír, ha etikai kontextusban használjuk, ugyanis ebben az esetben nem egyszerűen a bölcsességet jelenti, hanem azt a megfontolást, amely segítségével egy helyes döntést meghozunk, vagy egy helytelen tettet visszautasítunk. A gnómák, ha etikai tartalmúak, akkor olyan megfontolások, gyakorlati tanácsok, amelyeket például az idősebbek szoktak mondani fiatalabb családtagjaiknak, vagy kortásaiknak; fontos, hogy nem köteleességek, sem pedig parancsok vagy tiltások, inkább intelmek. Az ókorban ismert volt e műfaj, hiszen gnóma gyűjteményeket tulajdonítottak Szolónnak és Phoküidésznek is, de a ránk maradt archaikus költők sorai között is számos esetben találunk egy-egy etikai maximát, amelyek az adott kor emberének fogalmazódtak meg. Túrtaiosztól származik a következő gnóma: „szép a halál, ha első sorban harcol a férfi, bátran s ott esik el védve hazája rögét”.¹⁷ A püthagoreus iratok között is található gnóma gyűjteményeket, ezeket talán filozófiai gnómáknak is lehet nevezni. A hagyomány szerint két osztálya volt a püthagoreusok szektájának: az akuzmaták és a matematikusok. Az előbbieket körét vezető iskolának is nevezhetjük, ahol a tanoncok hétköznapi munkájuk közben etikai, vallási gnómákat mormoltak, például „Mi a legigazságosabb? — Áldozni. — Mi a legbölcsebb? — A szám.”¹⁸ Az akuzmata az akouó, hallani igéből származik, ezért a hallgatók is lehetne. A kezdő püthagoreusok miközben napi munkájukat szorgosan végezték, a fentihez hasonló maximákat mondogattak, így sajátították el őket. A második osztályba csak az arra érdemesek kerültek, ők már nehezebb matematikai témákkal is foglalkozhattak, innen kapták nevüket is: matematikói, azaz tanulók, a manthanó ige azt jelenti tanulni, ismeretet szerezni.¹⁹ A püthagoreusok ezen köre már elemzésekkel és levezetésekkel foglalatzkodott, hétköznapi munkákat valószínűleg ők már nem végeztek. A fentiek fényében az feltételezhető, hogy Hérakleitosz gnóma gyűjteménye nem előzmény nélküli a görög irodalomban, filozófiában. E közvetítést követően térjünk is rá az etikai gnómák ismertetésére és elemzésére.

1. Általános gnóma

Közös java mindenkinek a gondolkodás. (B113) Ésszel beszélve meg kell erősítenünk magunkat azzal, ami mindenekben közös, mint törvénnyel a város, sőt még sokkal erősebben. Mert minden emberi törvény egyből táplálkozik: az isteniből. Ez ugyanis annyira érvényesül, amennyire akar, és elég az ereje mindennel szemben, és felül marad. (B114)

¹⁷ Túrtaiosz, *Szép a halál...* (Kerényi Grácia fordítása.)

¹⁸ Iamblikhosz, *Vita Pyth.* 82.; Kirk – Raven – Schofield, 1998, 343.

¹⁹ Kirk – Raven – Schofield, 1988, 339–341.

A 113-as töredéket Hérakleitosz általános etikai elveként lehet értékelni. A logosz egyik megnyilvánulási módja az észszerűség, másik a mérték szerinti tűzváltozás, harmadik a szükségszerű harc. E mozgásokat nem lehet mással megérteni, mint gondolkodással, amely mindenki számára elérhető, csak hogy e kognitív mozzanathoz az átlagember nehezen jut el, hiszen nem rendelkezik a valódi tudással,

Emberi éthosszal [ugyanis] nem jár együtt értelem, az istenivel azonban együtt jár. (B78)

A tiszta megértés tehát csak az arra hivatottnak osztályrésze, a filozófusé, aki meggyőzhet bennünket,

[mert] egy a bölcs dolog: felfogni az értelmet, amely kormányoz, áthatva mindenben mindent. (B41)

De milyen haszonra tehetünk szert, ha ezt a hérakleitoszi tant elfogadjuk? A válasz kézenfekvő: önmagunk megértése, céljaink megfogalmazása és a végcélhoz vezető út megtalálása, vagyis a boldogság. El kell kezdenünk keresni önmagunkat, értenünk kell a lélekben végbemenő ellentétes mozgásokat, törekednünk kell a tiszta, észszerű, azaz józan életre. Hérakleitosz javaslata, hogy a mindenséget válasszuk kutatásunk első állomásaként:

Nem tőlem, hanem a logosztól hallván, bölcs dolog elismerni, hogy minden egy. (B50)

A gond csupán az, hogy az átlagember önállóan képtelen kezdeményezni a megértést, segítségre szorul, nem érti sem önmagát, sem a világot:

A lélek határait — mehetsz és meg nem találod, bejárj bár minden utat, mélysége akkora. (B45)

A legtöbb ember nem is figyel még abban az esetben sem, ha valaki bevezetné az értés világába:

Bár a logosz ez, örökre képtelenek értelmetlenségükben felfogni az emberek... (B1)

Hérakleitosz, aki önmagát filozófusként látja, mert

Nagyon sok mindent kell tudnia annak, aki bölcsességszerető ember. (B35)

Nem mond le magasztos céljáról, hiszen töredékeivel, talányos kérdéseivel tanácsot és terápiát ad nekünk beavatatlanoknak.

2. Gyakorlati gnómák

A fenti általános hérakleitoszi gnóma megértéséből, miszerint józanul szemléljük a kozmoszt, a világ egységességét, a benne munkálkodó mértéket (tűz), az észszerűséget (logosz) és feszültséget (háború), nagy haszonra tehetünk szert; a megfontolás által az individuális lélek képes önmaga helyét meghatározni, mert „A léleknek logosza van, önmagát növelő.” (B115) „Elkezdtém keresni önmagam.” (B101) — állítja Hérakleitosz és őt követve magunkra lelhetünk, a bennünk lakó logoszra, amely hasonlatos a mindenséget irányító logosszal. Csak hogy az átlagember nem rendelkezik azzal a képességgel, hogy önmagában, önnön erejéből felismerje a logoszt, tettei, szokásai észszerűtlenséget mutatnak. Hérakleitosz számos töredékében találunk utalást az észszerűtlenül élők lenézésére:

Sem a halláshoz nem értenek, sem a beszédhez. (B19) ...de tiszta ember csak nagyon ritkán akad egy, a sok ember tisztátalan. (B69)

Ezzel a kritikával szemben fogalmazza meg a rá figyelőknek szánt etikai intelmeit:

Nem kell alvók módjára tenni és beszélni. (B73) Az embereknek, ha teljesülne mindaz, amit kívánnak, nem válna javukra. (B110)

Csupán érdekességként említjük meg, hogy Hérakleitosz konkrét életvezetési tanáccsal is ellátja olvasóját. Őva int az alkohol fogyasztásától, és mindezt nem határozott tiltással adja közre, hanem a tőle megszokott rébuszokban:

A felnőtt férfit, amikor megrészegedett, serdületlen gyermek vezet, úgy tántorog, nem tudva hová lép, mert nedves a lelke. (B117) A száraz lélek a legbölcsebb s legkiválóbb. (B118)

A vizes, nedves lélek a legbutább tehát. A lélek tüzes princípium, ha nedvesség éri, például alkohol, olyan mértékben oltódik ki száraz minősége, hogy a járáshoz az embernek kísérőre lesz szüksége, ezért tehát a száraz lélek a legbölcsebb. A mértéktartás eredmények egy elég talányos megfogalmazását vélhetjük felismerni e két töredékben. Ha fő erényt próbálunk Hérakleitosz esetében találni, talán a józanságot említhetjük:

Minden embernek osztályrészüln jutott az, hogy ismerjen magára és józan legyen. (B116) Józanság a legnagyobb érdem, és bölcsesség a természetre hallgatva igazat mondani és cselekedni. (B112)

Az utóbbi intelem nem szorul magyarázatra, csupán az a gond, hogy Hérakleitosz etikai normáit nem tartja meg máig sem az ember. Egyetlen létező képes tökéletes létet élni, az isten:

A legbölcsebb ember is majom az istenhez képest bölcsességben, szépségben és minden másban. (B83)

Hérakleitosz az első görög gondolkodó, aki az etikát szoros egységben gondolta el a természettel, hiszen nem rá, hanem a logoszra hallgatva kell felismernünk a legnagyobb dolgokat. Az etika természet oldaláról való megalapozása történik, hiszen a dolgok észszerű működésének megértése által válhat az ember bölccsé és boldoggá.²⁰

Hérakleitosz etikai tanácsainak nyelve és üzenete idegennek tűnik, de be kell látnunk, hogy olyan fundamentális erények örök létét nevezi meg, mint a bölcsesség, mértéktartás, józanság, önvizsgálat. A felsorolt erények olyan tulajdonságok, amelyek emberré teszik az embert, elvesztésük pedig az emberi lét megsemmisülésével jár. Ez utóbbitól óv intelmeiben, ezért a lélek racionális minőségének edzésben tartását javasolja, melyet nem lehet eltúlozni, csak elhanyagolni, mondatocskái, találós kérdései is ezt igazolják, használjuk eszünket megértésükhöz, ezért amíg lesz, ki olvassa Hérakleitosz töredékeit, addig Hérakleitosz józan életvezetési tanácsadó marad.

IV. ÖSSZEGZÉS

Az etikai intelmek szöveges megfogalmazásai a hétköznapi életben sokkal kevésbé hatékonyak, mint az etikai üzenetet hordozó ikonokkal, szimbólumokkal történő figyelemfelhívás, talán ezért nem is lett túlságosan népszerű az etikai gnóma a filozófiában. Egy képpel történő felidézése valamely erénynek talán azt a képzetet hagyja meg a szemlélőnek, hogy önmaga vezető, közvetítő nélkül ismeri fel azt a bizonyos erényt és jelenik meg a lelkében az adott cselekvéssel szembeni gyakorlatnak a csírája. Hérakleitosz gnómái még őrzik az önálló módon való felismerés igényét, hiszen nem egyenes tanácsokban, hanem rébuszokban rejti el etikai intelmeit. Azonban, ha Hérakleitosz gnómáit összehasonlítjuk a Parthenón egy Héraklész metopéjával, bizony Hérakleitosz alul marad, a képi feldolgozás pillanatszerűsége erősebb bevésődést, érzelmet eredményez a lélekben, mint egy mondat elolvasása.

Megjegyezném ismét, hogy Hérakleitosz rébuszokban való fogalmazása éppen ezt a célt igyekezett szolgálni: tanácsainak személyes élményként való átélését. A görög filozófiát Nietzsche óta éri a vád, hogy a leírt, elemző szöveg a görögség interaktivitását, a képi és hangyi világgal történő együttes közvetítését némította el, mert valóban egy görög drámában a szemünk előtt lejátszódó fájdalmas sors, a bűnök és tisztulások, jól-lehet szöveges formában tárulnak elénk, de mégis a színpadon élő képekben hullnak ránk, miként a képzőművészeti alkotások. Annak a kérdésnek az eldöntése nehéz, hogy az elemző filozófiai tanítások vagy az interaktív színház és a műalkotások a hatásosabb etikai nevelők. Meglátásunk szerint mindkettőre van igénye az embernek, az átlag, filozófiai hajlammal kevésbé bíró emberhez az utóbbi állhat közelebb, a filozófus hajlamú-

²⁰ Lásd még: Kirk – Raven – Schofield, 1998, 314.

hoz pedig a szöveges etikai megfontolás. Nem lehet tehát értékbeli különbséget kimutatni a két módszer között, de tény, hogy hétköznapijainkban jártunkban-keltünkben több etikai utalással bíró szimbólummal, ikonnal találkozunk, ilyen a kereszt, a mártíromságot megjelenítő szobrok, illetve számos műalkotás; sokkal kevésbé jellemző, hogy etikai, filozófiai szövegeket olvassunk, de igényünk azért van rá. Helyénvalónak tűnik tehát Arisztotelész mondása a *Metafizika* első könyvéből:

Az emberi nem tudatos művészettel és okoskodásokkal is él.²¹

Hérakleitosz, a különc filozófus az utóbbinak járta útját, nem csoda, ha érteni, megérteni őt nem egyszerű, hétköznapiunktól idegen, fennkölt és költői magasságokban jár.

²¹ Arisztotelész, *Metafizika*, 980 b.

A FILOZÓFIA ELSŐ MEGÚJÍTÓI, A SZOFISTÁK¹

I. BEVEZETÉS

Szofista mozgalomnak a Kr. e. 5. századi Athénban kibontakozó szellemi irányzatot nevezzük, amelyről az utókor megítélése többnyire ambivalens, sőt általában elmarasztaló. A szofisták kortársaikkal, a természetfilozófusokkal ellentétben ugyanis nem váltak az antik filozófiát kedvelők vonzó kutatási témájává. Annak ellenére igaz ez, hogy a görög filozófia tudománnyá érése éppen a szofista hagyománynak köszönhető. Tanulmányom első részében a Kr. e. 5. századi Athénban működő szofista bölcseleti típus bemutatására vállalkozom, ezt követően tanítói mesterségük és módszerük felkutatására teszek kísérletet, végül pedig két közismert szofista filozófiai problémát vázolok, a nomosz–phüszisz antitézist és a homo mensura tételt.

A szofistákról minden általános filozófiatörténeti kézikönyv² egyértelműen fogalmaz: pénzért érvelés tudományára oktató, utazó tanító mesterek, akik a retorika segítségével a hamis ügyet képesek az igaz színében feltüntetni, elvetik a vallást, és a tagadják az abszolút morális értékeket. A kép azonban hiányos. Ha csupán a fenti definíciót ismernénk a szofistákról, nem valószínű, hogy késztetést éreznénk kutatásukra. A képet élesítenünk kell, ugyanis a szofisták nagyban hozzájárultak a görög filozófiai gondolkodás megszületéséhez. Az itt következő bevezetőben arra teszek kísérletet, hogy a méltatlanul elhanyagolt szofistákról valós képet nyerjünk.

Nagyon óvatosnak kell lennie az embernek, amikor ismeretlen létére sorra veszi a jelentősebb városokat, és mindenütt arra akarja rábeszélni a legderekabb ifjakat, hogy hagyják ott a többiek társaságát — akár rokonok, akár idősebbek vagy ifjabbak ezek —, és csatlakozzanak hozzá, hogy a vele való jelenlét által derekabbá váljanak. Hiszen aki ilyet tesz, nem csekély irigységet, rosszindulatot és ellenségeskedést ébreszt magával szemben. Ezért is állítom, hogy a szofisztika ősrégi mesterség, csakhogy azok, akik annak idején foglalkoztak vele, féltek e név ellenszenves mellékizétől, és a dolog elleplezésére különféle álarcok mögé bújtak.³

Platón jellemzése és elmarasztaló véleménye a szofista filozófusok hagyományának szinte nyomtalan elmúlását eredményezte. Kutatásuk, műveik megőrzésének igénye nem vált céljává a doxográfusoknak. Töredékeik egybegyűjtése is csak működé-

¹ Első megjelenés: *Műhely*, 2013, 36. évf. 2. szám, 3–14.

² A szofistákról kialakult kép újra rajzolásának recepcióját lásd bővebben: Bárányi 2006, 44–49.

³ Platón, *Prótagorasz*, 316c5. (Faragó László fordítása.)

sük után jóval később, a Kr. u. 2. században történt meg,⁴ amikor reneszánszát élte a szofista filozófia a római műveltek körében. Gyérnek tekinthető forrásanyaggal van dolgunk, direkt idézeteket csak Platón és Arisztotelész hagytak ránk. A hellenizmus korából két fontos forrás ismert: az egyik Sextus Empiricustól származik, aki egy anonim szerző *Disszoi Logoi* címet viselő művét közli; a másik Iamblikhosz *Protreptikosz* című műve, amelyről köztudomású, hogy egyfelől Arisztotelész elvesztett *Protreptikosz*ából tartalmaz részleteket, másfelől viszont egy terjedelmesebb 5. századi görög szöveg másolatát is, amelynek szerzője szintén ismeretlen, de egyértelműen szofisztikus irat.⁵

A szofistákat kutatni nem egyszerű feladat, egyrészt a források minimális száma miatt, ugyanis a preszókratikus filozófusok hagyományához képest is csekély eredeti forrás maradt ránk, másrészt pedig a hitelesség okán. Szókratész tanítványai, Platón és Xenophón szofista filozófusokat illető negatív kritikái miatt komoly nehézséget jelent a valódi szofista filozófia és filozófus körvonalazása. Platón többnyire bosszantó, önmagát kiválóságként bemutató bölcselőnek festi le a szofistákat, minden tekintetben ellenzenves, sőt ártalmas figurákként ragadja meg jellemüket, velük szembe a valódi bölcslet, Szókratészt állítva. Szókratész a platóni dialógusok alapján lényegében arra törekszik, hogy elválassza és megkülönböztesse magát a szofistáktól, erre való igénye nyilvánvalóan tanítási gyakorlatuk különbségeivel magyarázható. Szókratész ingyen és elitista módon válogatott beszélgető társat, csak a megfelelő észbeli és morális képességgel rendelkezőkkel beszélgetett, a szofisták viszont bárkit oktattak, aki megfizette a tandíjat. Szókratészt nyilván nem a pénzkeresés, vagy az üzleti lehetőség kihasználása zavarta, hanem a gyakorlatból következő morális probléma, vajon szabad-e eszéssé tenni a morálisan gyengébb jellemű tanítványt. Közismert tény, hogy a szofisták negatív megítélése elsősorban Platón szavainak köszönhető, talán nem is annyira az alapján, amit róluk mondott, hanem inkább a hatékony ellenük való beszédének. Platón ítélete a 19. századig hatott, csupán az elmúlt százötven évben tapasztalható a szofista filozófusok „rehabilitációja”.⁶

A szofista filozófus típusát a korabeli Athén politikai berendezkedése és életmódja szülte, amikor az athéni polgárok legfőbb tevékenysége a polisz intézményeinek működtetése volt, a népgyűléseken való részvétel, az ítélkezés, a törvényalkotás, a város irányítása minden athéni férfi kötelességét és feladatát jelentette. A szofista pedig éppen ebben volt tehetséges, felismerte az üzleti lehetőséget, pénzért tanította a hozzá csapódott tanítványokat, meglátásom szerint azonban ez az üzleti szemlélet nem változtathat azon a tényen, hogy a szofista filozófus éppúgy nevelő és tanító volt, miként Szókratész vagy Platón. A mozgalom leghíresebb képviselői Prótagorasz⁷ (Kr. e. 480–410), leontinói Gorgiász (Kr. e. 485–380), rhamnusi Anthiphón (Kr. e. 480–400), keósi Prodikosz (Kr. e. 460–399), Hippiász, Thraszümakhosz, Kalliklész, Kritiász Platón nagybátyja, aki 404-ben Athénban a 30 zsarnok testületének tagja volt.

A szofista filozófusok elsősorban a platóni negatív jellemzések okán nem váltak népszerű kutatási témákká egészen a késő antikvitás koráig, de túlzás volna azt állítanunk, hogy a szofisták elhanyagolható korszakát jelentik a görög filozófiának, ők is fontos szereplői a filozófiatörténetnek. A szofista mozgalom eredetisége azon a ponton is tetten érhető, hogy a filozófia első megújítását a szofista filozófusoknak köszönhetjük, új témákat, új vizsgálódási területeket kezdtek kutatni. Lényeges, hogy szemléletükben fontos filozófiai problémává vált az ember. Míg a természetfilozófusok a világ keletkezésére, működésére keresték a választ, addig a szofistákat az ember és környezete, a viselkedési és a társadalmi szabályok eredete és működése foglalkoztatta. De vajon minek a következményeként jelent meg a filozófiai fordulat? A választ a görög városállamok, különösen Athén politikájában találjuk meg. A görög-perzsa háborúkat (Kr. e. 500–449) követően a megváltozott a polisz szerkezete. A keleti ellenség fenyegettségének megszűnése lehetőséget teremtett egy stabil gazdasági és politikai rendszer megszilárdulására. Azt lehet mondani, hogy a perzsák legyőzését követő időszak nem csak békét, de kulturális értelemben is jól-létet hozott. A fölényes győzelemmel záruló szalamiszi csatát (Kr. e. 480) követően Athén gyakorlati értelemben is hadiközponttá nőtte ki magát,⁸ hajóflottája verhetetlennek bizonyult. A háborút követő időszakban Athén egyre inkább a görög városállamok hatalmi központjává vált, a déloszi szövetséget (Kr. e. 447) követően pedig már egyértelműen a legfontosabb görög polisz. Ebben az időszakban Athén új városvezetési gyakorlatot honosít meg, a szabad polgárok uralmát, a demokráciát. A tanulmány keretei nem adnak arra lehetőséget, hogy a fényes demokrácia megszületéséhez vezető folyamatokat feltárjuk és elemezzük, de fontosnak találok hangsúlyozni, hogy Kleiszthenész reformjai (Kr. e. 508), majd pedig követője, Periklész felvilágosult államvezetési elképzelései direkt módon járultak hozzá az athéni demokrácia (Kr. e. 495–429) megszületéséhez és működtetéséhez.⁹ Az új városállam-típus új vezetési módot igényelt, ami végül is új problémákkal és új megoldásokkal is járt. A változások eredményeként a polisz polgára, a hétköznapi ember céljai is megváltoztak, egyszerre volt szabad és mégis számos kötelességgel terhelt. Az athéni demokrácia (polisz) polgárának legfontosabb napi tevékenysége a város intézményeinek a működtetése volt, a népgyűlésen, a népbíróságon való részvétel éppolyan elvárásá vált, mint a vallási ünnepeken vagy egyéb, kevésbé fáradságos közösségi munkákban való részvétel. Az athéni szabad férfi politikussá vált, foglalkozását pedig nem hanyagolhatta el, munkája nem csupán saját érdekeit, de a város közösségét is szolgálta. A „polgárfoglalkozás” megjelenése egy olyan mesterség megszületését eredményezte, amely a filozófia közvetlen hasznosságát is igazolta, szükség volt a mesterséget oktató filozófusokra. A szofisták városállamról városállamra járva toborozták tanítványaikat és munkájuk legfontosabb célja tehetséges poliszpolgárok nevelése volt. Az új mesterséget a demokrácia szülte, a nevelő filozófusok, a szofisták legfőbb célja pedig a meg-

⁴ Flavius Filostratus (170–247) gyűjtötte össze a szofista filozófusok tanításait *Szofisták élete* című művében.

⁵ Kerferd, 2003, 72.

⁶ Reale, 2008, 32.

⁷ Prótagorasz elsőként nevezte magát szofistának. Lásd: Platón, *Prótagorasz*, 349a2-4.

⁸ Szabó, 1977, 71.

⁹ Periklész személye a szofista filozófia megértése és értékelése szempontjából is különösen fontos, ezért érintőlegesen a politikus tevékenységéről a következőkben még lesz szó.

rendelő igénye szerint kiváló szónokok, ügyes-bajos hivatali, bírósági ügyeket remekül intéző polgárok nevelése volt. A szofisták ilyen értelemben az első professzorok, akik társadalmi igényből fakadón előre megszerkesztett tanmenet szerint oktatták az ifjakat. Tanulmányomban a méltatlanul elhanyagolt szofista bölcselőket kívánom bemutatni, különös tekintettel a politikai életre való nevelésükre.

II. KI A SZOFISTA?

1. A szofisztés jelentéséről

A szofista jelző filozófusra való alkalmazása már az antikvitásban negatív jelzőnek minősült, de az első filozófiatörténeti kézikönyvek is,¹⁰ lényegében Platon és Arisztotelész tekintélyt tisztelő véleménye alapján, a szócsavarás ellenszenves művészeiként jellemzik a szofistákat. Valóban, a szofisztés kifejezés eredendően kevésbé jelentett bölcséletet kedvelőt, első jelentése szerint nem is mutat közös területet a filozófiával, szó szerinti fordításban szakértőt jelent. Éppen ilyen értelemben használták egy-egy mesterséget, tevékenységet professzionális szinten művelő szakember megjelölésére. Ilyen értelemben szofisztésnek nevezhetünk egy péket, aki a legkiválóbb kenyeret süti, vagy egy sportolót, aki a leggyorsabb az olümpiai versenyt futásban. E kifejezést az 5. században a bölcséletet művelőkre, azaz a filozófusokra is elkezdték alkalmazni. Lényegében szofisztés tehát az, aki valamilyen sajátos tevékenység, mesterség tekintetében profi, de később Szókratész hatására a név negatív felhangot kapott, ezért hanyagolták a szofisztés eredeti jelentése szerinti használatát, inkább vált szitokszóvá, mint pozitív jelzővé.

Ezért is állítom, hogy a szofisztika ősrégi mesterség, csak hogy azok, akik annak idején foglalkoztak vele, féltek e név ellenszenves mellékizétől, és a dolog elleplezésére különféle álarcok mögé bújtak. Egyesek, mint például Homérosz, Hésziodosz és Szimónidész a költészettel leplezték magukat, mások viszont, mint például Orpheusz és Muszaios mindenféle vallásos szertartással és jóvendöléssel, sőt, mint észrevettem, néhányan testgyakorlással is: így például a tarentumi Ikkosz és a korábban Megarában élt szélümbriai Hérodikosz, akit mindmáig egyetlen szofistának sem sikerült felülmúlnia. A zene álarcával a ti polgártársatok, Agathoklész, ez a kiváló szofista, leplezte magát; aztán a keoszi Püthokleidész és sokan mások. Mindezek, ismétlem, a szofisztikával szemben táplált előítélettől tartva használták cégéről az említett mesterségeket.¹¹

A továbbiakban vizsgáljuk meg alaposabban, miért vált oly negatív jelzővé a szofista név, tévedés volna ugyanis azt feltételeznünk, hogy csupán Szókratész és Platon ítélete miatt. Ha rávilágítunk arra, hogy miben is mutattak professzionalizmust a szofisták, könnyedén beláthatjuk, hogy maguk a szofisták is adtak elegendő alapot

arra, hogy különccségükkel, vitastílusukkal ellenszenvet váltsanak ki környezetükben. Tehetségük a szócsavarás művészetében csúcsonodott ki. Arisztotelész külön művet szerkesztett a szofisták érveinek kritikájához, melynek címe *Szofisztikus cáfolatok*, latin fordítása „fallacia”, ami csalárd megtévesztést jelent. A nyelvi formájú szofizmak közül csupán egyet, a kétértelműség (amphibolia) példáját szemléltetném, hogy megértsük a stílusuk okozta visszatetszést, és már ez önmagában elégséges lesz annak érzékeltetésre, hogy egy szofistával vitába szállni nem jelenthetett kellemes időtöltést, kivéve, ha nem még tehetségesebb szofista az illető. Íme, csupán egy szofista szócsavarás: „Helyes dolog, ha valaki a mesterségét gyakorolja. A mészáros mestersége a vágás és a nyúzás. Tehát a mészáros vágása és nyúzása helyes dolog.”¹² A birtokos eset miatt kétértelműséget látunk a szövegben; de fontos leszögezni a szofisták védelmében, hogy az ehhez hasonló érvek a nyelvi megfogalmazás pontatlanságáról szóltak, nem a vitapartner megsemmisítéséről, bár ez utóbbi sajnálatos mellékhatása volt módszerüknek. Szintén védelmükben állítható, hogy olyan nyelvelméleti, szemantikai problémákra utaltak érvelésükben, amelyekkel a filozófia 20. századi képviselői kezdtek el foglalkozni. Negatív megítélésük elsősorban a fentihez hasonló retorikai látványosságok módszere miatt alakult ki, azzal is vádolták őket, hogy akár a valóságot is képesek voltak feladni, hogy egy vitában felülkerekedjenek. Platont idézem:

A valószínűt többre kell becsülni az igaznál, s ők azok, akik a szó hatalma által a kicsit nagynak, a nagyot meg kicsinynek tüntetik fel. Az újdonságot archaizálva, a régít meg modernizálva adják elő, és kitalálták, hogyan lehet bármely tárgyról kurtán avagy végtelenül hosszadalmasan beszélni.¹³

El kell ismernünk, hogy az ilyen vitapartner valóban ellenszenves és kellemetlen személyiségnek tekinthető.

Platon *A szofista* című dialógusban Theaitétosz és a vendég beszélgetésben hat módon mutatja be a szofistát, ezzel gyakorlatilag végső ítéletet is mond a szofista filozófusokról, ugyanis véleménye nagymértékben befolyásolta az utókort. A jellemzés az alábbi pontok köré gyűjthető: a pénzért való oktatás, az önreklámozás, a szócsavarás művészete és a tudósként való önmeghatározás.

Először is tehát álljunk meg, hogy lélegzetet vegyünk és pihenés közben adjunk számat önmagunknak, hogy hányféle alakban mutatkozott előttünk a szofista. Úgy vélem először úgy találtuk, hogy haszonlesésből gazdag ifjakra vadászik. [...] Másodszer pedig, hogy a lélek használatára szánt ismeretekkel üz nagyban kereskedést... Harmadjára viszont nem úgy tűnt-e fel, hogy kiskereskedést folytat ugyan-ezekkel az árukkal? [...] Igen, sőt negyedszer meg úgy tűnt elénk, mint ismeretek önelárúsítója. [...] Helyesen emlékszel vissza. Az ötödik változatára én próbálok visszaemlékezni: a küzdő mesterség körében mint az érvelés bajnoka mutatkozott,

¹⁰ Steiger, 1993, 163.

¹¹ Platon, *Prótagorasz*, 316c5. (Faragó László fordítása.)

¹² Steiger, 1993, 174.

¹³ Platon, *Phaidrosz*, 267a6- b8. (Kövendi Dénes fordítása.)

aki a vitatkozás művészetét sajátította ki. [...] Valóban így volt. [...] A hatodik megjelenési formája vitás volt, mégis elismertük ezt az igényét is, amennyiben úgy írtuk le, mint aki megtisztítja a lelket az ismereteknek útjában álló hiedelmektől.¹⁴

A szofistákra az itt elhangzott jellemvonások mindegyike igaz, a továbbiakban azt próbálom felfejteni, hogy valóban bünként és negatívumként kell-e értékelnünk a szofisták imént felsorolt tulajdonságait.

A következőkben kissé eltávolodva Platón kritikai megjegyzéseitől, de mégis forrásként felhasználva vizsgáljuk meg, miben állt valójában a szofisták stílusa, kik voltak a valódi szofisták, miként jellemezhető tevékenységük, miben állt tanításuk, és vajon milyen gyakorlatban kamatoztatható tudást sajátíthatott el egy tanítvány a szofista mesterétől.

2. A természetfilozófusok és a szofisták összehasonlítása

Talán akkor járunk el legszerencsésebben a szofisták bemutatásakor, ha első körben a közvetlen elődeikként ismert természetfilozófusokkal hasonlítjuk őket össze. A Szókratész előtt tevékenykedő természetfilozófusok a szofistáknak nem feltétlenül voltak kortársai, hiszen az első filozófusoknak is nevezett preszókratikus bölcsek a Kr. e. 7 században, de legfőképpen a 6–5. században működtek. A szofisták viszont lényegében csupán az 5. század második felében tevékenykedtek. Ahhoz, hogy világosan megértsük, miért is váltak tényleges különcökké, a természetfilozófiát kell bemutatnunk. Nem áll módunkban bővebben tárgyalni a preszókratikus bölcseket, de röviden vállalkozhatunk rá. Az első filozófusként a milétozi Thalész (Kr. e. 640–545) jegyezzük, aki egyszerre volt csillagász, hadimérnök és filozófus. Zsenialitása első-sorban matematikai elgondolásaiban nyilvánult meg, elsőként adott racionális és nem vallási, mitológiai magyarázatot a világ keletkezésére. Elképzelése szerint minden a vízből származik, hiszen a víz az élet szükséges és elengedhetetlen feltétele. Egész életében egyetlen városállamban, a Kis-Ázsiai Milétozban működött, ott választott magának követőt, tanítványt. Anaximandrosz (Kr. e. 609–549) mesteréhez hasonlóan természetfilozófiai problémákkal foglalkozott, de továbbgondolva Thalész megoldását a világ keletkezéséről, valami elvont meghatározatlan, állandóan változó anyagot tekintett a világ alapanyagának. Anaximandrosz tanítványa szintén milétozi volt, Anaximenész (Kr. e. 585–527), aki viszont a két nagy előd felvetését nem átalított visszautasítani és egy harmadik megoldással rukkolt elő, ő a levegőt tette meg princípiumnak. Csupán e néhány soros ismertetés alapján is összegezhethők a természetfilozófusok jellegzetességei. Egyetlen városállamban működtek, kutatási tárgyuk a természet, és legfőképpen annak létrejötté, ős okokat kutatnak, amit görögül arkhénak, latinul princípiumnak nevezünk. A mindenség okának definiálásakor többnyire materiális alapot feltételeznek, mely matéria minden természetfilozófus-

nál más és más. Az eleai iskola képviselői a kolophóni Xenophánész (Kr.e. 580–485), az eleai Parmenidész (Kr. e. 540–501), és az eleai Zénón (Kr. e. 495–430) inkább elvont metafizikai alapot definiáltak, míg a püthagóreusok a számarányokban megmutatkozó szépséget, aztán az 5. századi filozófusok többnyire szimbólumokkal fejezték ki a világot, a természet végső elemét, például az epheszosi Hérakleitosz (Kr. e. 544–480) a tüzet, akragaszi Empedoklész (Kr. e. 483–423) a négy őselemet és két erőt: a gyűlöletet és a szeretet. Az abderai Démokritosz (Kr. e. 482–370) a tovább már nem osztható elemi részecskét: az atomot, a klazomenai Anaxagórász (Kr. e. 496–427) pedig a mindenséget irányító noúsz, vagyis az észet definiálta ősként.¹⁵ A természetfilozófusokat Arisztotelész nem is tekinti filozófusoknak, fizikusoknak nevezi őket,¹⁶ tekintettel arra, hogy a mozgás okának definiálásról megfélemedeznek, csupán a fizikai világ kialakulására, működésére figyeltek. Az első bölcsek elitisták voltak, beszélgetőpartnereiket megválogatták, általában csak egyetlen tanítvány társaságát, a legtehetségesebbét túrték meg, vele baráti viszonyt ápoltak, ingyen tanították, nem utazgattak újabb elméletek felkutatása, tudásszerzés céljából sem, nem írtak szerkesztett tankönyveket, inkább költői eszközökkel éltek gondolataik kifejtésekor.

A szofisták a fent ismertetett jegyeket egyáltalán nem mutatják. Vándortanítók voltak, nem egyetlen városállamban működtek, időközönként áthelyezték székhelyüket, nyilvánosan toborozták a tanítványaikat, nem csupán egyetlen tanítványt neveltek, ráadásul pénzért oktattak, megkülönböztetésül az átlagpolgároktól fellépő ruhát viseltek. Filozófiai témákat tekintve is változást látunk, már nem a természet a kutatási téma, hanem az ember, a poliszban élő ember és viselkedési szokásai, a társadalmi együttlét szabályai. Meglátásom szerint a valódi filozófiai témák első művelői ők: az etika, a társadalomfilozófia, a jogelmélet, a nyelvelmélet, retorika és a logika a szofisták hagyományából született. Természetesen nem állítható, hogy a természetfilozófusok nem érintették a felsorolt filozófiai témákat, de tény, hogy nem szerkesztettek kézikönyveket vagy tankönyveket e tárgykörökben, ahogyan az a szofisták esetében tapasztalható. Érdeemes néhány szót szólnunk arról, hogyan adta tudtára egy szofista külső jegyekben is a közösségének, hogy mi is az ő foglalkozása. A szofisták a rhapszodoszoktól kölcsönzött bíborköpenyt és botot viseltek, persze nem hétköznapi viseletként, hanem előadásaik alkalmakor. Egy szofista, amint megérkezett egy városállam kikötőjébe, magára öltötte köpenyét és a ritmust vezető bottal egy tetszőleges szónoki beszédbe kezdett. Platón *A szofistában* a negyedik szofista jegyként írta ezt le, ahol „önelárusító”-nak nevezi a szofistát, az önréklámozásnak ez a módja manapság nagyon is bevett szokás, ám Platón a bölcsesség/tehetség áruként történő reklámozását visszataszítónak találta. Gondoljunk, bele

¹⁵ A preszókratikus filozófusok — beleértve a szofistákat is — töredékeit a 19. században két német klasszika-filológus végezte el Hermann Diels és Walter Kranz, munkájukat *Die Fragmente der Vorsokratiker* címmel adták ki. A modernkori feldolgozás Geoffrey Stephen Kirk, John Earle Raven és Malcolm Schofield nevéhez köthető, Cziszter Kálmán és Steiger Kornél fordításában magyar nyelven is hozzáférhető, a témában a legkörültekintőbb elemzést nyújtó kézikönyv: *A preszókratikus filozófusok*, Atlantisz, 1998.

¹⁶ Arisztotelész preszókratikus filozófusokat bemutató nézetei a *Metafizika* első könyvében olvashatók.

¹⁴ Platón, *A szofista*, 231d-e. (Kövendi Dénes fordítása.)

miként reagálna ma Plátón az egyetemek reklámozási gyakorlatára, ha már egyetlen tanár autopromóciója nem nyerte el tetszését. A reklámozás, lássuk be, sikerhez vezet, ha jól alkalmazzák. A szofisták pedig ebben is profioknak bizonyultak. Amint lezajlott a látványos és különleges effektusokkal színezett szofista előadás, az összecsdődült tömeg azonnal hírül vitte a poliszban, hogy szofista vendég érkezett. Ezt követően a szofistának már más dolga nem volt, mint várni a felkérésekre, aki ugyanis úgy vélte, hogy gyermeke rászorul a továbbképzésre, felbérlette házitanítónak súlyos összegű tandíj fejében. A szofista mesterségére a gazdasági stabilitás éveiben egyre inkább igény mutatkozott.

Amint láttuk Athén a természetfilozófusok számára nem volt vonzó, ez talán azzal magyarázható, hogy Athén a fizikusok korában még nem volt befolyásos állam. Éppen a szofisták tevékenységének idejére esik megerősödése, ezzel magyarázható tehát, hogy lassan a szofisták kedvelt központjává éppen Athén vált. Athénba való érkezésüknek mindemellett egy másik oka is volt, maga Periklész. A szelíd zsarnok tudománykedvelő filozófus államférfiként is jellemezhető, nyíltan kedvelte a szofistákat, talán azért is, mert saját házi tanítója is szofista volt, Damón.¹⁷ A szofisták Periklész idejében biztonságban érezhették magukat Athénban, Periklész halálát követően azonban a védelem megszűnt, gyakorlatilag menekülniük kellett. Többen titkolták is szofista voltukat, erre a következő alfejezetben bővebben kitérünk. A szofistákat követően is hosszú évszázadokon át Athén lesz a filozófia, a tudomány legfőbb centruma. A továbbiakban a szofista filozófusok tanítási módszerének bemutatása következik.

3. A szofisták tanító mesterségéről

A szofista mesterek semmilyen tekintetben nem tekinthetők hétköznapi bölcselőknek. Kiváló érzéssel ismerték fel a poliszlakók színvonalas nevelésre való igényét, ez utóbbi elsősorban a gazdasági változásokkal magyarázható. A polisz intézményeinek polgári kötelességből történő működtetése a lakóknak napi szinten adott elfoglaltságot, a fontosabb államügyek esetében, a határozatok megalkotásánál minden polgárnak aktívan kellett részt vállalnia. A szabad polgárok gyakorlatilag minden idejüket a város irányításával, kisebb-nagyobb horderejű ügyek tisztázásával töltötték. A görög törvénykezés verbális volt, írott törvénygyűjteményeket, igazgatási iratokat az 5. századból nem ismerünk, a népgyűlésben a szóbeli meggyőzés lehetett az egyetlen eszköz egy-egy indítvány elfogadtatásakor, vagy egy peres eljárásban a vád vagy a védőbeszéd esetében a népbíró előtt. A polgárok saját ügyeikben önmagukat képviselték, de a szónoklásban kevésbé

¹⁷ „Periklész zenére, mint legtöbben állítják, Damón tanította (nevének első szótagját állítólag röviden kell ejteni), Arisztotelész szerint azonban Püthokleidész től kapta zenei tudományát. Damón különben nagyon népszerű szofista is volt, aki a zeneoktatást csak arra használta fel, hogy igazi tudományát elrejtse az emberek elől, és Periklész úgy edzette a politikai küzdelmekre, mint ahogy a gyűró és az edző készíti a versenyre induló atlétát. De nem sokáig maradt titokban, hogy Damón titkokat rejteget lantja mögött, s mint politikai bajkeverőt és a zsarnokság támogatóját osztrarkizmussal számúzték.” (Plutarkhosz, *Periklész*, 4. Máthé Elek fordítása.)

jártasak fel is bérelhettek hivatásos szónokokat.¹⁸ Arisztophanész *Felhők* című komédiája éppen egy ilyen nem túl eszes, sem tehetséges polgár esetét mutatja be, aki Szókratész tanodájában kívánta a szócsavarás művészetét elsajátítani.¹⁹ Ha egy apa befolyásos vezetővé kívánta nevelni gyermekét, vagyis sikeres életet szánt neki, gyorsan belátta, hogy nem lehet elegendő az elemi iskolai ismeret elsajátítása, ezért természetesen profi házi tanítót alkalmazott. A szofisták éppen ebben látták meg az üzleti lehetőséget, egy-egy tehetősebb polgár akár évekre kibérelhetett egy tudóst gyermekei mellé. Az elemi szintű oktatás kötelező jellegű volt már Szolón óta Athénban, minden szabad polgár írástudó volt, ezért nyilvánvaló, hogy a szofista — annak ellenére, hogy az elemi tárgyakat (újra) oktatta — mégsem az írás-olvasás gyakorlására vállalkozott. Egy olyan különlegességgel házalt, ami az 5. századi Athénban a politikai siker zálogának számított: a szónoklás, a kikezdehetetlen érvelés művészetének „ördögi” tudományát adta tovább. A szofisták módszere valójában nem nevezhető rossznak, hiszen az oktatás ismétlési módszere általában elfogadott, és mégis Plátón a szofisták tanítási módszerében éppen ezt kifogásolta. Szerinte az elemi iskolai tananyag átismétlését is számon kérték tanítványaikon, talán Prótagorasz tartotta az egyetlen kivételnek, aki valóban a magánügyek intézésében való jártasságra nevelt.²⁰ Fontos leszögezni ugyanakkor, hogy a szofisták nem csupán retorikai mesterfogásokra oktatták tanítványaikat, a szofisztika lényegében akkor sikeres, ha a beszélő alany észjárása gyors, a következtetési és logikai szabályokat gyorsan átlátja és helyesen is alkalmazza, rögtönzési képessége kiemelkedő, ezért vitapartnere nem találhat fogást, sem hézagokat vagy hibákat érvelésében.

A szofista vitatkozás valójában verseny volt. Szócsata, párbaj, ahol kizárólag a tehetősebb és gyakorlottabb érvelő kerülhet ki győztesen, az ügy, amiről a vita folyik, valójában nem is volt lényeges. A szofista szócsavarás művészetét görögül eriszi-

¹⁸ A görög szónoklás művészetként, mesterségként való művelése nem feltétlenül Athénhez köthető. A szürakuszai Koraxot és tanítványát, Tisziaszt tekintik az első, a retorikát professzionális szinten művelő bölcsnek. Szintén itt tevékenykedett a már szofistaként ismert leontini Gorgiasz, aki valószínűleg Titiasz tanítványa volt. A jogi beszédek művészetként történő oktatása, szabályainak, esetleges fogásainak megalkotása tehát nem előzmény nélküli a görög kultúrtörténetben. A retorikai iskolák azonban nem tekinthetők azonosnak a szofistákéval, az előbbieket hivatalos perbeszéd írókat képeztek, úgynevezett logographoszokat, az utóbbiak viszont a helyes beszéd és érvelés mellett teljeskörű oktatást céloztak meg, mindenre kiterjedő, körültekintő tudományos nevelésre törekedtek. A testneveléstől, a zenei nevelésen át a politikai ismeretekig minden témában alapos elmélyülés igényével léptek fel.

¹⁹ Arisztophanész *Felhők* című komédiája remek paródiában mutatja be általában az athéni filozófusok külföldi alakját. Nem feltétlenül csak Szókratésznek tartott görbe tükröt ezzel a költő, de el kell ismernünk, hogy a komédia nem tett jót Szókratész hírnevének. A darabot Kr. e. 423-ban mutatták be és Szókratész maga is ott ült a bemutatón. A komédiában a filozófus, az elszegényedett athéninak, Sztrepziadésznek ad furfangos tanácsokat hitelezői kijáratására. Az igazság retorikai eszközökkel hamisan történő feltüntetése a szofisták módszere volt, akik nem tartoztak Szókratész köréhez, sőt Szókratész minden eszközzel elhatárolódott tőlük, de Arisztophanész kissé összemossa a felhők Szókratészében a szofista filozófus személyiségét a valódi Szókratészével. Plátón a *Szókratész védőbeszédében* megemlíti a drámaköltő tévedését: „Láttatok ilyesmit magatok is Arisztophanész vigiátékában. Ott valami Szókratészt léptetnek föl, aki azt mondogatja, hogy a levegőben sétál, és sok más butaságot is összelocog, amiből én éppenséggel semmit sem értek. Ezt pedig nem azért mondom, mintha lenézném az ilyenfajta tudományt, ha valaki ilyen tekintetben valóban bölcs — nehogy Melétosz még ezért is perbe fogjon! —, hanem azért, athéni férfiak, mert semmi közöm sincs az egészhez.” (Plátón, *Szókratész védőbeszédé*, 19c. Devecseri Gábor fordítása.)

²⁰ Plátón, *Prótagorasz*, 318 d7.

kának nevezzük, Szókratész és Platón valószínű emiatt sem kedvelték a szofistákat, hiszen az érvek erejével a jó ügyek rossznak, a rosszak pedig jónak voltak feltüntetve.²¹ A szofista szó mint szitokszó is elsősorban éppen a szócsavarásnak volt köszönhető.²² A másik nyilvánvaló ok a népszerűtlenségükre a mesterségükkel megszerzett vagyon. Szintén Platón és Szókratész nevéhez kötődik a szofisták pénzért való tanítási gyakorlatának lenézése. Vajon pénzért tanítani szégyenletes dolognak számított? Ismert tény, hogy a természetfilozófusok többnyire egyetlen tehetséges utódot neveltek, aki aztán egy további tehetséget választott maga mellé, esetükben a mester-tanítvány viszony nem üzleti, inkább intellektuális alapon szerveződött. A szofista bölcs ezzel szemben haszonelvűnek mutatkozik, esetében az észbeli képességet a tanítvány kiválasztásakor felváltja a tandíj. Elismerem, hogy a fent leírt intellektuális-szeretet alapú baráti mester-tanítvány viszonyhoz képest valóban kevésbé tűnik értékesnek a pénzért megvásárolt mester-tanítványi viszony. A szofisták fizetségért tanítása Platón és Szókratész felháborodásának legfőbb indokaként szerepel minden tankönyvben. Ez azonban téves megállapításnak tűnik. Adódik a kérdés, vajon a szofisták komoly vagyonosodása zavarhatta-e a kortársakat, a nagy tekintélyeket. Természetesen nem, ésszel pénzt keresni nem volt szégyen, sőt nagyon is nagyra tartották a görög városállamokban azokat a férfiakat, akik szellemi képességeikkel szereztek hírnevet, vagyont maguknak. A rhapszódoszok, a költők, az énekmondók vagy a hivatásos szónokok mind a memóriájuknak köszönheték sikerességüket. Egy-egy családi összejövetelen, ünnepekkor a zenei, szórakoztató műsort a homéroszi eposzokat skandáló rhapszódoszok szolgáltatták.²³ Nyilvánvaló tehát, hogy az ésszel történő munkavégzés és vagyonosodás nem lehetett a direkt oka Platón kritikájának. A probléma valójában a tanítványok válogatás nélkül történő oktatásával kapcsolatos. Ha pénzért oktatnak, akkor a kevésbé tehetséges, de gazdag tanítványt is kiművelik, ezzel pedig az elitista természetfilozófusi hagyomány szerinti egyetlen, de legtehetségesebb tanítvány választásának kritériumát eliminálták, hiszen nem vették figyelembe az intellektuális képességet. További problémát jelentett Szókratész számára, hogy a bölcsesség és az erény tanításáért kértek pénzt, ami elképzelései szerint aligha bocsátható áruba, a mesternek járó fizetsége a tanítvány részéről csak a hála vagy a barátság.²⁴ Legfőképpen tehát ezért marasztalta el Platón a szofisták tandíjért való tanítását, aki erős kritikájával az utókor véleményét is nagyban befolyásolta.²⁵

²¹ Érdekes, hogy még magát Szókratészt is olykor szofista váddal illették. Platón tudósításából tudjuk, hogy Szókratész népszerűtlenségének egyik oka, hogy szofistának vélték az athéniak: „a silány ügyet jónak tünteti föl, és másokat is erre tanít.” (Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 19b.)

²² „A valószínűt többre kell becsülni az igaznál, és ők azok, akik a szó hatalma által a kicsit nagyoknak, a nagyot meg kicsinynek tüntetik fel. az újdonságot archaizálva, a régit meg modernizálva adják elő, és kitalálták, hogyan lehet bármely tárgyról kurtán avagy végtelenül hosszadalmasan beszélni.” (Platón, *Phaidrosz*, 267 a6-b3. Kövendi Dénes fordítása.)

²³ Kerferd, 2003, 36–37.

²⁴ Kerferd, 2003, 37.

²⁵ G. B. Kerferd hosszan elemzi a szofisták munkadíját. Lásd: G. B. Kerferd, 2003, 36–40.

A forrásaink ellentmondásosak, Platón többnyire azt állítja, hogy inkább voltak szegények, mint dúsgazdagok, de nem dönthető el, hogy kijelentését a szofista mesterségről való lebeszélés miatt tett-e. A kért tandíj nyilvánvalóan nem volt egységes, hiszen egy gazdagabb, tehetősebb megrendelőtől nagyobb összeget remélhetett a mester, és persze azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a népszerűbb szofisták nyilván többet kereshettek a kevésbé ismerteknél. Gorgiaszról és Prótagoraszról említik, hogy tetemes vagyont halmoztak fel. (Lásd: Platón, *Menón*, 91d; *Nagyobbik Hippiasz*, 282b.)

A szofisták további kiváló üzleti érzékéről árulkodik az önreklámozás. Az ésszel való pénzkereset módszerének egyéb eszközét is ellesték a rhapszódoszoktól, átvették munkavégzésükkor használt megkülönböztető öltözéküket, a bíbor köpenyt és a skandálást segítő rhapszódosz botot. Idegenként egy városba érkezve nehéznek tűnhetett tanítványokat szerezni, szükség volt a reklámra, városi ismerős híján az önreklámozás volt az egyetlen lehetőség tudásuk áruba bocsátására. Megérkezve tehát felöltötték fellépő ruhájukat, a bíbor köpenyt, hangos szónoklatba kezdtek és ez pedig már önmagában is elég volt ahhoz, hogy futótűzként járja be a poliszt a hír, hogy szofista érkezett. Sajnos az ismeretek hiányában nem lehet megállapítani, hogy milyen gyakran öltötték magunkra a köpenyt, így tévedés volna azt feltételeznünk, hogy minden nyilvános beszéd alkalmával, legvalószínűbb, hogy kurzusok idején viselték, illetve a bemutató beszédek alatt.²⁶ Bizonyosnak tűnik, hogy elsősorban önreklámozás céljából, a hivatásos törvényszéki szónokoktól való megkülönböztetésük jelzésként viselhették. A megkülönböztető viselet alkalmazása számos mesterség esetében ma is jelen van, nem kizárható, hogy a jogászai gyakorlatban, illetve az egyetemi vezetők hivatalos fellépésekor használt talár éppen a szofistáktól hagyományozódott ránk.

A szofisták jellegzetes előadásmódja önreklámozási céllal történt, nyilvános bemutatót tartottak, egy-egy város agoráján, azaz legfogalmasabb helyén, de párban próbavitákat is rendeztek középületekben. Sajnos ezek a beszédek elvesztek, de Platón kritikájából feltételezhetjük, hogy figyelemfelkeltő szillogizmusok sorából állhattak. Előre bejelentették, miről fognak előadást tartani, ezt nevezzük epideixszisznak, amit latinra a profiteor igével fordítottak, az igéből képzett főnév pedig a ma is használt professor szó, ami az egyetemi tanároknak kijáró megnevezés, hiszen az egyetemi tanár is előad, előre bejelentett témában éppen abban a témában, amihez a leginkább ért, és miként a szofisták vállalták, hogy tanítványaikat is erre fogják tanítani.²⁷ További hasonlóság a mai felsőoktatási gyakorlattal, hogy a bemutató előadást követően a szofista mesterek a hozzájuk tandíjért beiratkozó hallgatókkal már zárt helyen, esetleg a megrendelő otthonában foglalkoztak. A kurzusok hossza akár több évet is felölelhetett, talán a terjedelmet a pártfogó család anyagi körülményei is befolyásolhatták. Periklészről például ismeretes, hogy több évig is a szofista Damón nevelte, kisgyermek korától fiatal felnőtt koráig. Mestere bizonyára alapos munkát végzett, mivel Periklész szónoklásban mindenkit felülmúlt, ebben még Platón dicséretét is kivívta.²⁸

A szofista filozófusok tanítási módszere nem volt egységes, minden filozófus saját tanmenet szerint haladhatott. Tévedés volna tehát azt állítanunk, hogy az itt következő ismertetés egységesen érvényes lenne minden szofista filozófusra. Platón a fő forrásunk ez esetben is. *Prótagorasz* című dialógusában alapvetően arról számol be, hogy a szofisták tanítványaikat az egyébként is már elsajátított szaktantárgyak ismétlésére fogják:

²⁶ Kerferd, 2003, 41.

²⁷ Ritoók, 1984, 415.

²⁸ Plutarkhosz, *Periklész*, 15.

...a többiek (ti. a szofisták) valóban gyalázatosan bánnak az ifjakkal. Ugyanis alig-hogy megszabadultak az iskolai tárgyak tanulásától, szofistáink megint csak erőszakkal azoknak a szakismereteknek a tanulására vetik vissza őket, és számvetésre, asztronómiára, mértanra, valamint a műzsai tárgyakra oktatják őket.²⁹

Valójában Platón túloz. A szofisták a szaktantárgyak oktatását mélyebben és alaposabban végezték, teljes körű nevelésre vállalkoztak az enküklosz paideia szellemében.³⁰ Az idézett részletből kiderül, hogy az elemi iskolában három fő tantárgyat tanultak a gyerekek, számtant, írás-olvasást, tornát. A szofisták igényességét igazolja a Platón által negatívan lefestett ismétlési módszer. Az alapfokú ismeretek elmélyítése nagyobb nehézségi fokozatok érdekében történhetett. A szofisták mai szóhasználatlaltal az általános műveltséget célozták. Az alaptárgyak elsajátítását követően, mint a csillagászat, mértan, grammatika, nyelvelmélet, irodalmi, történelmi és zenei ismeretek, a komolyabb elmélyülést igénylő tárgyak következtek: a családi gazdaság vezetése, az állam ügyeinek intézése, jogelmélet, a szónoklás tudománya, a retorika. Platón a többi szofistától önmagát megkülönböztető Prótagorasz módszerét ismertette foglalja össze a szofisták fő tantárgyát:

...aki azonban engem keres fel (ti. Prótagoraszt), csupán csak azt fogja tanulni, ami valóban fontos neki. Az én oktatásom a magánügyek intézésében, valamint a közügyekben akarja növendékeimet járatosná tenni: arra tanítom tehát őket, miképpen irányíthatják a legjobban a háztartásuk ügyeit, illetve miképpen tehetnek szert az államban a legnagyobb befolyásra mint gyakorlati férfiak és mint szónokok.³¹

Prótagorasz hitvallása magáért beszél.

Érdemes még néhány szót szólnunk a szofisták tanítási technikáiról, hogyan is tanították például a szónoklás művészetére tanítványaikat. Többnyire előre megírt előadásokat gyakoroltattak be a tanulókkal, elsősorban minták elsajátítása végett. Hatásosan kellett érvelniük ugyanazon ügy esetében a vádló és a védő szemszögéből, hosszan és röviden.³² Prótagorasz tulajdonítja a pro és kontra érvek alkalmazását:

Elsőként ő állította azt, hogy minden dologról két, egymással ellentétes vélemény lehetséges; az ilyen ellentétes állítások segítségével alkotta meg következtetéseit tanító beszélgetéseiben.³³

Plutarkhosz Periklész életrajzában említi, hogy az államférfi felnőttként is kedvelte a szofista vitatkozást, egy teljes napig vitázott egy alkalommal Prótagoraszszal arról, hogy a versenyjátékokon a versenyző gerelytől megsebesülő néző esete

²⁹ Platón, *Prótagorasz*, 318 d4.

³⁰ Kerferd, 2003, 35.

³¹ Platón, *Prótagorasz*, 318 d7.

³² Platón, *Phaidrosz*, 267a6 - b9.

³³ Diogenész Laertiosz, IX. 50.

kapcsán kit lehet felelősségre vonni, a szervezőket, a versenyzőt vagy a gerelyt.³⁴ Az ehhez hasonló, meddőnek látszó viták célja elsősorban a vita-fogások begyakorlását szolgálhatta. Anthiphón szofistának tulajdonítunk egy nagyon töredékesen fennmaradt *Tetralógiák* címet viselő gyakorló kézikönyvet, amelyben a tetralógia gyakorlatának megfelelően egy adott témában megírt négy hatásos beszéd részletei olvashatók, a vád oldalán egy rövidet és egy hosszút, ugyanígy a védelem oldalán is egy rövidet és egy hosszút. A beszédminták célja a hallgatók gyakorlatoztatása, a minták leutánzása lehetett.³⁵

III. A SZOFISTA FELVILÁGOSODÁS

A szofista mozgalom jócskán bővelkedik elemzésre méltó filozófiai problémákban, tanulmányomban a két legismertebb szofista tanítást járom körbe a nomosz–phüszisz vitaként ismert a törvények isteni (phüszisz) vagy emberi (nomosz) eredetéről, illetve a homo mensura tételt,³⁶ különös tekintettel azok jogelméleti és etikai vonatkozásaira, episztemológiai, logikai, metafizikai és a nyelvelméleti elemzésüktől eltekintek.

1. Nomosz–phüszisz

Az elmélyültebb elemzés előtt fontos az antitézis két fogalmát tisztáznunk. A nomosz–phüszisz vita az együttélés szabályainak eredetéről szól. (A nomosz szó jelentése szabály, a phüszisz pedig természet.) A phüszisz oldala mellett érvelők szerint minden törvény örök és abszolút érvényű, mivel az örök, isteni természetből származik; a vallási, az etikai törvények éppúgy, miként a fizika törvényei is örök az igazságot reprezentálják. A nomosz képviselői — a phüszisz álláspontot vallókkal szemben — a törvények változatosságát hangsúlyozták, mondván, hogy az emberi együttélés szabályai nem tükrözik az örök és abszolút minőséget, a normák emberi konvenciók eredményeként jelennek meg. A phüszisz álláspont oldalán álltak a természetfilozófusok, Szókratész és Platón, a nomosz oldalán pedig a szofisták. A két álláspont közti vitát azonban tévedés volna va-

³⁴ „A fiatal Xanthipposz [...] városszerte gyalázta atyját, otthoni szokásait és a szofistákkal folytatott beszélgetéseit nevelésben tüntette fel. Így többek közt elmondta, hogy amikor öttusában egy atléta a pharszaloszi Epitimoszt gerelyvetés közben véletlenül halálra sebezte, apja egész napon át vitakozott Prótagoraszszal, mit vagy kit kell legvétkesebbnek tekinteni a szerencsétlenségben, a gerelyt-e, vagy azt, aki a gerelyt eldobta, vagy a versenyzőt.” (Plutarkhosz, *Periklész*, 36. Máthé Elek fordítása.)

³⁵ Kerferd, 2003, 43.

³⁶ A szofisták újító témái közül Gorgiasznak a nemlétező létezéséről szóló tana szintén a filozófia újító elemének tekinthető, elemzése egy külön tanulmányt kíván. „...Ha ugyanis létezik a nemlétező, akkor egyidejűleg fog is létezni meg nem is. Abból a szempontból ugyanis, hogy nemlétezőnek gondoljuk, nem létezik, de abból a szempontból, hogy ő nemlétezőként van, létezik. Ám az teljességgel lehetetlen, hogy valami egyidejűleg létezzék is meg ne is. A nem létező tehát nem létezik. Másféleképpen is bizonyítható ez: ha a nemlétező létezik, akkor a létező nem létezik. Ezek ugyanis ellentétesek egymással, és ha a nemlétezőhöz járul hozzá a létezés, akkor a létezőhöz a nemlétezés fog hozzájárulni. De olyan nincs, hogy a létező ne létezzék. Ebből az is következik, hogy a nemlétező az, ami nem létezik.” (DK 82 B 3, *Sextus Empiricus, Adversus mathematicos*, VII 65. Steiger Kornél fordítása.)

lódi vitának gondolnunk, két egymásnak feszülő filozófiai szemléletről van ugyanis szó. Annak eldöntése, hogy melyik a helyes, filozófiai beállítódás kérdése.

A természetfilozófusokkal való összehasonlításból már kiderült, hogy a szofisták nem érdeklődtek a kozmológia és a fizika iránt, figyelmük a közösségben élő emberre összpontosult. A kutatási tárgy változásának oka a görög városállamok „közigazgatási reformjával” hozható összefüggésbe. A polisz működése a városállam területi egysége miatt csak bizonyos számú szabad polgárral volt lehetséges. A gazdasági stabilitás jóléttel járt, ennek eredményeként a népesség száma is nőtt. Az 5. századra a városállamok kinőtték saját kereteiket, megoldásként az új városok alapítása jött számításba, gyarmatvárosokat, kolóniákat hoztak létre. Az új központokat a mediterráneumban, az anyavárostól távol eső, de kereskedelmi szempontból vonzó területeken hozták létre, például kikötők építésére alkalmas helyeken. A városalapítást alapos körültekintéssel végzett munkálatok előzték meg. Polgárokat toboroztak, kisebb induló tőkével látták el őket, cserébe a görög nyelv, a vallás és a város intézményeinek fenntartását és természetesen adók befizetést várták az új hazát választóktól. A városalapítás tervezettségét mutatja az a tény is, hogy az athéniak a dél-itáliai Thurioi alapításakor, Kr. e. 444-ben Prótagoraszot bízták meg a város alkotmányának megalkotásával.³⁷

Az új területek felkutatása a nem görög népekkel való érintkezéssel járt, így a görögség felismerte, hogy nem csupán „görög módon” lehet államot szervezni. Utazgatásaik során beláthatták, hogy különböző népek, különböző nyelven és különböző szabályok alapján, de ugyanazt célozzák, mint a görögök, a békés, társas együttélést. A nem görög államok épp olyan jól működő központok voltak, mint a görögökéi. Hérodotosznak a görög-perzsa háború idejéből származó története a szokások emberi eredetéről hűen ábrázolja a felismerést, a nomosz–phüszisz ellentétéről:

Dareiosz magához hívatta azokat a görögöket, akik környezetében voltak, megkérdezte tőlük, vajon mennyi pénzért volnának hajlandók elhált szüleiket megenni. Azok erre azt mondták, hogy semennyiért sem tennék ezt. Dareiosz ezek után az indek közül az úgynevezett kallatiakat hívatta, akik szüleiket megeszik, a görögök jelenlétében, akik tolmács útján szereztek tudomást a mondottakról, megkérdezte, mennyi pénzért vállalkoznának arra, hogy elhunyt szüleiket tűzben égessék meg. Azok erre hangosan felkiáltottak, s kérték, ne mondjon ilyen istentelen dolgot.³⁸

A nomosz–phüszisz antitézis a görög filozófiában többnyire a phüszisz győzelmét mutatja. A természet állandó, egyetemes értékek forrásaként való definiálása az 5. századi természetfilozófusoktól ered, és talán ez azzal magyarázható, hogy az emberi szükségletek kielégítése nagymértékben a természettől függött.³⁹ Az egyéni sors önalkítására különösebben nem volt lehetőség, a szofisták korszakában viszont már egy

fejlettebb, nyitottabb és gazdaságilag is stabilabb időszakát élte a görögség. Az új helyzet teremtette meg a felismerést, hogy az egyes etikai értékek meghatározása különböző csoportok, és azon belül az egyes ember érdeke szerint történhet. A szabályok létrejöttét már nem a természet diktálta szükségletek, hanem az emberi igény irányította. A kérdés előzménye a gyarmatosítás eredményezte új szemlélet, a görögökre az 5. században jellemző önkritikus, mindent újragondoló magatartás.

A társadalmi szabályok eredetére vonatkozó kérdés feltevése, miszerint a szabályok vajon a változó emberi alkotás eredményei vagy az örök természetéi, valójában egy még a természetfilozófusok köréhez tartozó, de témái, kérdésfeltevései és megoldásai okán mégis már a szofista filozófusok mozgalmához köthető bölcselőnek, Arkhelaosznak⁴⁰ volt köszönhető. Anaxagorasz tanítványa, Szókratész egykori mestere elsőként tette meg legfőbb filozófiai vizsgálódási tárgygyá az embert.⁴¹ A következő kérdésekből indult ki: Vajon az igazságosság és szégyenérzet természettől van-e, vagy emberi megállapodás függvényeként jöttek létre? Az igazságosság, vajon természettől van-e, vagy emberi konvenció eredménye? Válasza egyértelmű, a normák megállapodásokból születnek, ugyanis az ember dönti el, mi igaz és mi hamis, hiszen éppen ez különbözteti meg az állattól. Felismerése szerint csupán az ember képes arra, hogy egyedülként az élőlények közül, társadalmi szerződést kössön. Az igazságosság szabályai kizárólag az emberi megállapodás eredményei lehetnek, ennek bizonyítéka, hogy más és más minden népnél. Az igazságosság nem isteni eredetű, de a képességről, amely segítségével a megállapodásokat kötjük, vagyis a gondolkodás Arkhelaosz szerint isteni, melyet a természet ajándékozott számunkra. Az elgondolás mozgalmas vitát indukált. A törvények emberi konvenciók eredményei elvből következnek, hogy nincsenek örök érvényű törvények, így az igazság mindig a többség, vagy az erősebb érdekei szerint érvényesül. A szofista Thraszümakhosztól⁴² származó álláspont szerint a törvények és a jogok nem a társadalmi igényt, hanem az erősebb érdekét szolgálják. Thraszümakhosz tétele Platón dialógusából ismert.

⁴⁰ Ritoók – Sarkadi – Szilágyi, 1984, 414.

⁴¹ „Arkhelaosz Szókratész mestere volt. A »fizikus« melléknevet kapta, mivel vele ér véget a természetfilozófia és Szókratész öt követően bevezette az etikát. Valószínű Arkhelosz is foglalkozott etikával, mivel tárgyalta a jót, a törvényeket és az igazságosság kérdéskörét” (Diogenész Laertiosz, II. 16.) Arkhelaoszt tévedés volna az első ismert szofistaként említenünk, ugyanis nem vallotta sajátjának a tipikus szofista gyakorlatot. Például közismert, hogy nem pénzért tanított, de nem tekinthető természetfilozófusnak sem, mivel kutatási témái nem azonosak a preszókratika filozófusaival. Nem volt kozmológus, így nem kutatta a világ működésének fő elveit sem, kizárólag az ember és az emberi természet foglalkoztatta, azon belül is a társas együttélés szabályainak létrejöttét.

⁴² Bithüniiai Thraszümakhosz Platón *Államának* első könyvében bukkan fel, Szókratésszel vitatkozik az igazságosság eredetéről. Termékeny szerző lehetett, mivel számos retorikai tárgyú írásának címe fennmaradt, tanai sajnós nem rekonstruálhatók.

³⁷ Diogenész Laertiosz, III, 50.

³⁸ Hérodotosz, *Görög-perzsa háborúk*, III. 38. (Ritoók Zsigmond fordítása.)

³⁹ Az ekkortájt népszerű atomista filozófia megalkotója, Démokritosz még az izlelést is emberi megállapodás függvényeként definiálta. Az izlelésben egy állandó van, az atomok, hogy mi szerint nevezünk valamit édesnek, keserűnek vagy savanyúnak, az megállapodás függvénye. (Démokritosz B9.)

Halld meg hát! Állítom, hogy az az igazságos, ami az erősebbnek javára van. [...] És mindegyik uralkodó olyan törvényeket hoz, ami önmagának hasznos: a demokrácia a népeknek, a zsarnok a zsarnoknak előnyös törvényeket, és a többiek is így. Miután meghozták, azt nyilvánítják ki az alattvalókra nézve igazságosnak, ami nekik hasznos, és az ilyen törvényt megszegőt meglakoltatják mint törvénszegőt és igazságtalant. Nos, azt állítom, legkülönb barátom, hogy minden államban az az igazságos, ami az éppen uralkodó kormánynak hasznos. Ugyanis az van hatalmon. A helyesen gondolkodó ebből következtetheti: mindenütt az az igazságos, ami az erősebbnek előnyös.⁴³

A szofisták nomosz álláspontját sem Szókratész, sem Platón nem osztotta. Szókratész a ratiót, vagyis az ész tette meg a törvények kritériumának, melyet isteni és örök minőségűnek ismert el, minden törvényt vagy szokást belőle tartott levezethetőnek. Platón, mesteréhez hasonlóan, az egyetlen igazság mellett érvelt: az örök és változatlan legfőbb jó ideájára tekintve születnek a várost irányító törvények. Ezzel szemben a szofista elgondolás lényegében a viszonylagosság erejét kívánta hangsúlyozni. Nem hallgathatjuk el, hogy a szofisták is elismertek isteni minőségű törvényeket, amelyeket mindig azonosaknak, változatlanoknak és emberi erő által nem befolyásolhatóaknak tartottak, de ezek alatt kizárólag a természeti/a fizika törvényeit értették.⁴⁴ Az emberi együttélés szabályai, a normák már nem rendelkeznek ilyen minőségekkel. Erre a következtetésre a következők alapján jutottak: a) míg a fizika törvényei minden emberre érvényesek, addig a normák csupán egy-egy csoportra; b) míg a fizika törvényei azonosak, addig a normák változatosak. A normák egyértelműen az ember alkotásai, múlandók, megváltozathatók, felülírhatók. Anthipón igazságosságról vallott tétele hűen tükrözi a nomosz melletti szofista álláspontot:

Igazságosság az, ha a polgár nem hágya át törvényeit a városnak, amelyben él. Legnagyobb haszna az embernek az igazságosság alkalmazásából származik, ha tanúk előtt cselekedvén tartja a törvényeket; ám egyedül és tanúk nélkül a természet parancsai szerint jár el. A törvény parancsait ugyanis meghozták, a természet parancsai ellenben szükségszerűek. A törvény parancsai továbbá közmegegyezésen alapulnak, nem pedig természettől fogva vannak; a természet parancsai ellenben természettől fogva vannak, nem közmegegyezésen alapulnak.⁴⁵

Antiphón idézett töredékének első mondata az igazságosságról szól, szélsőségesnek tűnik, ezért magyarázatra szorul. Antiphón állítása szerint a legfőbb haszna az embernek az igazságosság, ha tanúk előtt betartja a törvényt, de ha senki

nem látja, a természet parancsai szerint éljen, ami valójában azt jelenti, hogy akár becstelen dolgot is elkövethet, ha például az életben maradás törvénye parancsolja. Egy modern példával élve, ha tanúk vannak, akkor lyukasszunk jegyet a buszon, de tanúk nélkül őrizzük meg a jegyet sértetlen, még használható állapotban, azaz ne lyukasszunk. Nehezen eldönthető, hogy mire is buzdít Anthiphón, tény, hogy könnyen lehet a fenti mai példa alapján is etikátlan dologra buzdítónak látni őt. Ezért Platón ellenszenvét ki is érdemelte. Az idézett töredék második fele pontosabban fogalmaz, a város törvényei közmegegyezésen alapulnak, a természet parancsai viszont szükségszerűek. Maradva a példánknál, a város szabályozza a tömegközlekedést, jegyet kell venni, de ha a buszjegyre szánt pénzen inkább ételt kell vennünk, akkor tanúk nélkül megmenthető a buszjegy, és elcserélhető ételre, így éhségünk csillapítása lesz az, amit a természet szükségszerű parancsa meg is követel. A példa kissé szélsőséges, de elgondolásom szerint Anthiphón töredékének ez a helyes olvasata, ám elismerem, csak abban a kontextusban marad helyes, ha a jó szándék a mozgató, ha a szándék rossz, vagy akár csak közömbös, abban az esetben a cselekvő tette etikátlanok minősül. Anthiphón töredéke világosan mutatja a nomosz-phüszisz álláspont egymásnak feszülését.

A nomosz oldala mellett érvelő szofisták az embert teszik meg a szabályalkotás egyetlen ágensének; a gondolkodó embert minden dolog mércéjeként definiálják. A normák az ember és környezete összhangját tükrözik, abból születnek, ahogyan az ember önmagát és környezetét látja, és amilyennek látni szeretné a jövőben. Minden törvény, norma, az etikai szabályokat is beleértve, emberi produktum, és mint ilyen, nem lehet abszolút. Ki van téve az állandó változásnak, sőt a pusztulásnak. Ez a racionális nézőpont Szókratész és Platón idealisztikus álláspontjával ellentétes, nem véletlen, hogy nem használtak pozitív jelzőket a szofista filozófusokkal kapcsolatban. Markáns véleményük rányomta bélyegét a szofisták nomosz tanításának elutasító megítélésére. A továbbiakban a szofistáknak az emberben megtalált egyetlen ismeretelméleti, etikai értékritériumának tisztázásra térek ki.

2. A homo mensura tétel

A homo mensura elnevezés latin formula, és Prótagorasz legismertebb tétele, magyarul a „mindennek mértéke az ember” fordulattal szoktuk visszaadni. A tétel levezetésére első körben a retorika, majd az ismeretelmélet, végül pedig az etikai vonatkozásainak keretei között teszek kísérletet.

A hagyomány Prótagorasznak tulajdonítja az egyetlen dologról egymásnak ellentmondó állításokkal való érvelést és annak tanítását, aki ugyanolyan hatásosan volt képes érvelni egy tényállás igazsága vagy hamissága ellen. Platón, Arisztotelész és az anonim szerzőtől származó *Disszoi logoi* — amit legmegfelelőbben „kétféle beszédek”-nek fordíthatunk — is őt nevezi meg a módszer első alkalmazójaként: „A gyengébb érvet erősebbé tenni.” E technikát Arisztotelész és Platón elítélte, így folytatódik Arisztotelész szövege a *Retorikából*:

⁴³ Platón, *Állam*, 338c. (Szabó Miklós fordítása.)

⁴⁴ „A törvény parancsait ugyanis meghozták, a természet parancsai ellenben szükségszerűek. A törvény parancsai továbbá közmegegyezésen alapulnak, nem pedig természettől fogva vannak; a természet parancsai ellenben természettől fogva vannak, nem közmegegyezésen alapulnak.” (Antiphón, DK 87 B 44. *Oxyrhynchus Papyri*, IX. Steiger Kornél fordítása.)

⁴⁵ Anthipón, DK 87 B 44, *Oxyrhynchus Papyri*, IX. (Steiger Kornél fordítása.)

Méltán háborította fel az embereket Prótagorasznak ez a mondása, mert hazugság: nem igazi, hanem látszat valószínűség, amely nem lehetséges más tudományokban, csak a retorikában és a szofisztikában.⁴⁶

A gyengébb érv erősítésére való felszólítás természetesen pedagógiai cézzel hangozhatott el, hiszen éppen az lehetett a célja, hogy a tanítványt minden felmerülő ellenérvre felkészítse. Tévedés volna Prótagoraszt a módszere miatt etikátlan dolgokra nevelő mesternek gondolnunk. A szofista vágya az lehetett, hogy tanítványa hatásosan legyen képes érvelni minden témában, a brillírozó érvelés elsajátításának egyik módja a gyengébb lábakon álló argumentumok megerősítésére tett próbálkozás, a jól begyakorolt szofisztika segítségével egy a látszatra alig védhető álláspontot így a jó tanítvány képes lehetett sikeresen győzelemre vinni.⁴⁷ Adódik a kérdés, hogy milyen célt szolgálhatott egy ilyen módszer elsajátítása. Nem kérdés, hogy a törvényszéki beszédek, akár a védő, akár a vád oldalán egy nem túl biztos helyzetben is győzelemhez segítették a szofisztikát ismerő szónokot, tehát a szofista művészet elsajátítása közvetlen gyakorlati haszonnal járt. A görög városállamok polgárai a városi intézmények működtetői voltak, önmaguk sikeres menedzselése elsősorban a rábeszélő erejüktől függött.

A prótagoraszi eredetű szofisztika azonban nem csupán a gyakorlati életre hatott, filozófiai vitára is okot adott. Prótagorasz legfontosabb tanítása szerint minden dologról egyformán kijelenthetők homlokegyenest ellentétes állítások, mégpedig igazként, aztán hogy melyiket fogadjuk el, csupán saját nézőpontunk kérdése, azaz az individuális emberé. A tétel a homo mensura elvként vált ismertté:

Mindennek mértéke az ember, a létezőké, hogy léteznek, a nemlétezőké, hogy nem léteznek.⁴⁸

A tanítás a relativizmus első megfogalmazása.⁴⁹ A tömör fogalmazás magyarázatra szorul. Az ember a létezők kritériuma, pontosabban az egyes ember, de ugyanakkor a nem létezők egyetlen kritériuma is. Nekem, az egyes embernek létezik az éppen tapasztalt világ egy tárgya, például a számítógép, amin gépelek; nekem, az egyes embernek ugyanakkor nem létezik a tapasztalatomnak jelenleg tárgyát nem képező kentaur, még ha el is tudom azt képzelni; nem tudhatom ugyanakkor, hogy egy másik embernek mi a létező és mi nem. Fontos kikötés tehát, hogy a létezők kritériuma nem az általános, hanem az individuális ember. Ha volna általános ember, akkor általános igazságok és törvények is léteznének, ami nekem létezik, annak ugyanúgy kell léteznie a szomszédomnak, vagy bármilyen tőlem független embernek is. A ráerőszakolt vélekedéseket azonban senki nem kedveli. A szofista homo mensura tételből véleményem szerint a tolerancia is kikövetkeztethető. Lényegét egy egyszerű példán szemléltethetjük: nekem létezik a spenótfőzelék ízle-

tes ételként és nem létezik nem ízletes ételként, az én (ízlés)világomban ez a valóság helyes tükröződése; ugyanez pedig éppen fordítva mondható el egy spenótot nem kedvelő személy esetében, számára a spenótfőzelék nem létezik ízletes ételként, és a spenótfőzelék létezik nem ízletes ételként. A relativizmus tovább bonyolítható azzal a csavarral, ha mondjuk holnapról már nem fogom kedvelni a spenótfőzeléket. Szókratész és Platón számára nem volt vonzó a szofista egyes ember mérce tétel, hiszen Platón az állandó, változatlan értékekben hitt, amint láttuk a szofisták viszont az individuális ember aktuális diszpozícióiban.⁵⁰ Platón gunyorosan fogalmaz a homo mensura kritikájakor, érdemes idéznünk:

Jó, hogy nem azt mondta az Aletheia elején (ti. Prótagorasz), hogy minden dolog mértéke a disznó vagy a majom, vagy valami egyéb még különösebb fajta azok közül, amelyek érzékelnek.⁵¹

Az egyes ember véleménye mint kritérium nem csupán az ismeretelméletet,⁵² hanem az etikát és az állam működéséről való gondolkodást is forradalmasította, az ember a poliszt irányító törvények és az erkölcsök egyetlen támpontja lesz, ez összhangot mutat a fent ismertetett nomosz–phüszisz elmélet kapcsán ismertetett szofista nomosz állásponttal. A törvények alkotója az ember, akkor és úgy változtatja meg azokat, ahogy a közösségi élet igényli. Nincs szükség egék felett lakó eszmére, amelyre pillantva örök igazságosság uralkodhatna, miként Platón vélte később. Esetében a helyes szabályokat az igazságosság ideája szavatolja. Az ideatanból következtetve az igazságosság szabályai, ahogyan a matematika törvényei is, örök és megváltoztathatatlan jellegűek. Ilyen igazságossági szabályokat a szofisták nem ismernek el. Válaszolniuk kell tehát a kérdésre, hogy mi a törvények erejének szavatolója. Válaszuk a gyakorlatiasságot mutatja: az erősebbek érdeke, ahogyan azt fentebb Thraszümakhosz tételéből is kiderült. Az erősebb érdeke alapján kormányzott városállam bizonyítéka Prótagorasz esete is, akit az athéniak meghurcoltak és száműztek. Ha az igazságossági szabályok isteni eredetűek volnának, koholt vádak alapján senkit el nem ítélték volna, holott számos derék férfi esett áldozatul a balga athéniaknak. Prótagorasz saját életével is igazolta a szofista tételt, hiszen száműzték filozófiai hitvallása miatt.

⁵⁰ „Kettős érveket mondanak Hellászban a jóról és a rosszról beszélvén azok, akik filozófiát művelnek. Némelyek azt mondják más dolog a jó és megint más a rossz. Mások meg azt mondják, hogy a kettő ugyanaz, és hogy ezek számára jó, amazok számára meg rossz, továbbá ugyanannak az embernek a számára egyszer jó, másszor rossz. Én magam az utóbbi nézethez csatlakozom, az emberi élet alapján fogom vizsgálni, mely ételnek, itálnak és szerelmi gyönyörnek örvend. Ezek ugyanis rosszak annak a számára, aki betegeskedik, ám az egészséges, akinek szüksége van rájuk jó.” (*Disszoi logoi*, I. 1.-2. Steiger Kornél fordítása.)

⁵¹ Platón, *Theaitétosz*, 161c.

⁵² A homo mensura tétel ismeretelméleti kritikája Platónról származik: „...tehát nem azt mondja-e ezzel, hogy amilyennek megjelenik nekem minden egyes dolog, olyanként létezik is a számomra, amilyennek pedig neked jelenik meg számodra olyanként is létezik? Ember vagy te is meg én is [...] Tehát, amikor ugyanaz a szél fúj, ugye egyikünk fázik, másikunk meg nem? Az egyik didereg a másik meg nem. — Valóban. — Mármost, vajon magát a szelet mondjuk önmagánál fogva hidegnek vagy melegnek, vagy elfogadjuk Prótagorasz állítását, mely szerint, aki fázik, annak hideg, aki meg nem, annak meg nem? — Valószínűleg. — Ugye ilyenképp is képezik meg mindegyikünk számára? — Igen. — De a »megképezik« az érzékeléshez tartozik. — Ugy van. — Eszerint akkor a meleg és minden ilyen dolog esetében a képzet és az érzékelés ugyanaz. Amilyennek tehát ki-ki érzékeli, annak a számára olyanként is létezik.” (Platón, *Theaitétosz*, 151e – 161b.)

⁴⁶ Arisztotelész, *Retorika*, 1402a23. (Adamik Tamás fordítása.)

⁴⁷ Reale, 2008, 49.

⁴⁸ Platón, *Theaitétosz*, 151e.

⁴⁹ Reale, 2008, 49.

Periklész halálát követően az athéni közállapotok kaotikussá váltak, a Spárta elleni harc elvesztését követően az athéniak többé már nem voltak a polisz vezetésre termett férfiak, a többség akaratának megfelelően rendre perbe fogták mindazokat, akik irigység tárgyává váltak. Istentelenség vádjával számos filozófust, drámaköltőt, szobrászt pereltek be, száműztek vagy halálra ítélték. Prótagorasz is áldozattá vált, száműzték, de a hajó, amelyen utazott, hajótörést szenvedett, és Prótagorasz a tengerbe veszett.⁵³ A homo mensura azaz visszautalás a jelentésre tétel egy továbbgondolt következtetése miatt ítélték el:

Egy másik művét meg így kezdte: »Az istenekről nem tudhatom sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek. Mert sok minden gátolja a róluk való tudást, amilyen a rejtettség és az emberi élet rövidege.« (52) Ezért a kezdőmondatért aztán kiutasították az athéniak, könyveit pedig elégették az agorán, miután hírnökök útján összegyűjtötték azoktól, akik megvásárolták.⁵⁴

Prótagorasz relativizmusát félreértették, az istenekről nem tudhatom sem, hogy léteznek, sem azt, hogy nem léteznek, hiszen ez is relatív. Van, akinek léteznek, s van, akinek nem. Állításával nem ateizmusát, vagy annak propagálását célozta, hanem az általános relativizusból fakadó etikai és vallási relativizmust. Prótagorasz felvilágosult gondolkodó volt, hallgatósága, kortársai azonban nem. Az 5. századi Athént a szabadság szellemisége mellett az üldöztetés is jellemezte, tudósok elűzése, nyilvános könyvégetések a szűk látókörűek gondolkodásmódját tükrözik. Hasonló koncepciók perek sorozatáról van tudomásunk, e kor áldozata volt Pheidiasz (Kr. e. 500–430), a leghíresebb görög szobrász, Anaxagorasz (Kr. e. 500–428), a filozófus,⁵⁵ aki Arisztotelészre volt nagy hatással, vagy Euripidész (Kr. e. 480–406), a híres drámaköltő, később pedig Szókratész (Kr. e. 470–399). Megdöbbentő, hogy mindez Athénban történt, a filozófia, a kultúra bölcsőjében, más városállamban hasonló perek nem fordultak elő.⁵⁶

⁵³ A tengerbe veszés történetének hitelessége vitatott. Lásd Kerferd, 2003, 58.

⁵⁴ Diogenész Laertiosz, IX. 50. - 52.

⁵⁵ „Pheidiaszt leginkább művészi alkotásainak hírneve miatt irigyelték; elsősorban azért, mert az istennő pajsán az amazónok elleni háborút ábrázoló domborművön megmintázta saját magát mint kopasz öregembert, aki követ emel fel két kezével, és mert ugyanott igen sikerülten ábrázolta Periklészt is, amint egy amazónnal harcol. Egy lándzsát tartó kéz mintha ügyesen eltakarná Periklész arcát, de azért mindkét oldalról jól fel lehet ismerni. Pheidiaszt börtönbe vetették, s ott is halt meg betegen, vagy pedig, mint mások mondják, Periklész ellenségei mérgezték meg, hogy így folytassák a Periklész elleni rágalomhadjáratot. A feljelentőnek, Menónnak, Glaukón indítványára a nép adómentességet szavazott meg, és utasította a vezéreket, hogy személyi biztonságáról gondoskodjanak» (Plutarkhosz, *Periklész*, 31. Máthé Elek fordítása.)

⁵⁶ Kerferd, 2003, 32.

IV. ÖSSZEGZÉS

Szókratész egész életében az ellen küzdött, hogy megkülönböztesse magát a szofisták körétől, illetve provokatív tanításaiktól, pedig témái, vitatkozó stílusa, például az elenkhosz (dialektikus cáfolat) módszere könnyedén emelik őt a legtehetségesebb szofistának kijáró emelvényre, G. B. Kerferd egyenesen az egyik legtehetségesebb szofistának nevezi.⁵⁷ Platón számos dialógusának címe valamelyik szofista filozófus nevét viseli, az őket célzó kritikája teret adott saját tudomány-, ismeret- és államelméleti tanainak kifejtésére, pontosítására. Dialógusai ellentétes érzést keltenek az olvasóban, egyfelől nehezeltelünk Platónra, hiszen negatív kritikájának köszönhetően az antikvitás tudósítóinak szövegei között alig találhatók szofista töredékek, másfelől viszont hálásak is lehetünk neki, hiszen bár kissé homályos és töredezett, de mégiscsak értékelhető adatokkal szolgált a szofisták különleges, szinte titkosnak nevezhető mozgalmáról.

Platón elemzései, beszámolóai a szofisták előadói stílusáról, tanítási szokásairól, talán még a tandíj összegéről odavetett megjegyzései is hitelesek, miként a szofistáktól való idézetei is. Platón a szofisták legfőbb szakértője, bizonyára jól ismerte a szofisták által kiadott tankönyveket, hiszen szó szerint idézi Prótagorasz homo mensura tételét vagy Thraszümakhosz törvényekről vallott vélekedéseit. Platón dialógusaiból nem a jóságos, türelmes, tanító inkább a szofisztikus fölényt fitogtató, gőgös szónok képe tárul elénk a szofistáról, aki Szókratész társaságában máris lelepleződik, hisz tudatlan és nem is oly eszes, mint mutatja. Valószínűleg nem minden szofistával kapcsolatban lehet igaz a platóni éles kritika, Prótagorasz, Damón, Gorgiasz sikerein felbuzdulva, divathullámszerűen léphettek fel önmagukat szofista színekben feltüntető emberek Athén közterein. Az elitista Platón, aki az észet és a tehetséget a legtöbbre értékelte, kíméletlenül lecsapott rájuk. Általános ellenszenve azzal járt, hogy a valódi és értékes filozófiát művelő szofistákat is elítélte. Elképzelhetetlen milyen hatással lett volna a filozófiai hagyományra, ha a szofisták írásai nem veszték volna el. A csekély számú töredék ellenére tény, hogy a szofistáknak köszönhetően született meg a görög logika, dialektika, etika, társadalomfilozófia, politikatudomány, államelmélet. Leszögezhetjük továbbá azt is, hogy Platón és Szókratész filozófiája sem volna oly élvezetes, ha nem a szofisták lettek volna elődeik, a szofista mozgalom tehát nagyban hozzájárult Szókratész és Platón filozófiai sikertörténetéhez.

Az antik filozófia korszakolását tekintve a szofista filozófusok a Szókratész előtti, ún. preszókratikus időszakba sorolhatók, azaz a nyugati filozófia első korszakába. Megdöbbentő ugyanakkor, hogy már a filozófia születésekor megmutatkozik annak egyik lényeges sajátossága, a megújulás igénye. A preszókratikus bölcsek két nagy osztályát különböztethetjük meg időben és témák tekintetében. A természetfilozófusok a kozmosz eredetét kutatták, ők voltak az első filozófusok, a szofisták pedig szinte kortársaik, akik nem továbbgondolták vagy tökéletesítették a korábbi elgondolásokat, hanem a filozófia első megújítóiként az embert tették kutatási problémává, amely ma is a filozófia mozgatója!

⁵⁷ Kerferd, 2003, 73–76.

A filozófia rögvest születését követően megújításra szorult és a munkát a szofisták végezték el. A bölcsellettörténetben jártas szemnek is furcsának tűnhet ez a kijelentés. A filozófiának azonban ez nem szégyene, éppen ebben, az önmegújítási képességében rejlik ereje, örökkévalósága. Míg a filozófia képes önkorrekcióna, addig van filozófia.

RÖVIDEN A SZOFISTA NOMOSZ–PHÜSZISZ ANTITÉZISRŐL¹

A természetjog fogalmáról való gondolkodás már a korai görög bölcseleknél megjelenik, a preszókratikus filozófusoknál is találkozunk a természet parancsai és az emberi konvenció pozitív szabályai közti megkülönböztetéssel. Erre Empedoklész, Philolaosz, vagy az atomista Démokritosz töredékei szolgáltathatnak példát, de a kétféle törvény első konkrét megfogalmazói a szofisták voltak. Az antitézis a törvény-természet ellentéttel fejezhető ki, a törvény (nomosz) az emberi konvenciók halmazát jelöli, a természet (phüszisz) azon „jogok” összességét, amelyek felette állnak a pozitív törvényeknek, eredetüket tekintve pedig a természetből vagy valamilyen isteni princípiumból származtatják, az előbbi a szofista nézőpont, nevezzük naturalista szemléletnek, az utóbbi pedig Szókratész és Platon hagyománya, nevezzük themisz szemléletűnek.

Tanulmányomban a szofista nomosz–phüszisz antitézis rövid ismertetésére vállalkozom, igyekszem alátámasztani azt a meglátásomat, miszerint a szofisták a természet parancsaiként megfogalmazott szabályozó törvényeket, szokásokat az emberi természetből levezetett, azaz az abból származó parancsokkal azonosítják. Lényegében minden normát emberi természetből levezethetőnek tekintenek, akár kellemesek, akár kellemetlenek. A nomosz–phüszisz ellentét megfogalmazása, bármily meglepő, nem a legismertebb szofistáktól származik, ugyanis nem tartoztak Prótagorász, Prodikosz és Gorgiász érdeklődési körébe a közéleti problémák.² Számukra a metafizika lényegi kérdéseinek megválaszolása jelentettek kihívást, az úgynevezett másodgenerációs szofisták területévé vált a törvények eredetének tisztázása. Hippiász és Antiphón nevéhez kapcsolódik a nomosz–phüszisz antitézis felvetése. A nomosz–phüszisz megkülönböztetés esszenciálisan a konvención alapuló törvények természetes, nem isteni jellegét hangsúlyozza.³ A természet állandó, egyetemes értékek forrásaként definiálása a 6. századi természetfilozófusoktól ered, és ez talán azzal magyarázható, hogy az emberi szükségletek kielégítése nagymértékben a természettől függött.⁴ A filozófiai probléma előzményeként a gyarmatvárosok alapítása nevezhető meg, melynek eredményeként a görögökre az 5. századra egy ún.

¹ Első megjelenés In: *Unitas multiplex: Ünnepi tanulmányok Szigeti Péter 65. születésnapjára.* (szerk. Takács Péter) Gondolat Kiadó, Budapest, 2017. pp. 375–384.

² Levi, 1966, 30.

³ A szókratészi hagyomány később határozottan elutasítja a törvények e naturalista meghatározását, elfogadják ugyan, hogy a törvénynek megfelelő és az azzal ellentétes megkülönböztetés konvención alapul, de azt nem a természettől teszik függővé, hanem az isteni eredetű észszerűségtől.

⁴ Az ekkortájt népszerű atomista filozófia megalkotója, Démokritosz még az ízlelést is emberi megállapodás függvényeként definiálta. Az ízlelésben egy állandó van, az atomok, hogy mi szerint nevezünk valamit édesnek, keserűnek vagy savanyúnak, az megállapodás függvénye. (Démokritosz B9.)

önkritikus, mindent újragondoló magatartás vált jellemzővé.⁵ Az új helyzet teremtette meg a felismerést, hogy az egyes etikai értékek meghatározása különböző csoportok, és azon belül az egyes ember érdeke szerint is történhet. A szabályok létrejöttét már nem a természet diktálta szükségletek, hanem az emberi igény irányította.

A társadalmi szabályok eredetére vonatkozó kérdés feltevése Arkhelaosznak⁶ köszönhető, aki elsőként kutatta, hogy a szabályok vajon változó emberi alkotás eredményei vagy isteni eredetűek. Arkhelaosz Anaxagorasz tanítványa, Szókratész egykori mestere elsőként tette meg a legfőbb filozófiai vizsgálódás alapjává az embert.⁷ Felismerte, hogy a normák megállapodásokból születnek, ugyanis az ember dönti el, mi igaz és mi hamis. Az igazságosság szabályait kizárólag az emberi megállapodás függvényeként értelmezte. Ezt azzal indokolta, hogy az igazságosság szabályai változatosak, hogy más és más minden népnél. Ha a törvények emberi konvenciók eredményei, akkor nem létezhetnek örök érvényű törvények, így az igazság mindig a többség, vagy az erősebb érdekei szerint érvényesül majd. Thraszümakhosz, a szofista álláspontját *Államából* ismerjük.

Állítom, hogy az az igazságos, ami az erősebbnek javára van. [...] És mindegyik uralkodó olyan törvényeket hoz, ami önmagának hasznos: a demokrácia a népnek, a zsarnok a zsarnoknak előnyös törvényeket, és a többiek is így. Miután meghozták, azt nyilvánítják ki az alattvalókra nézve igazságosnak, ami nekik hasznos, és az ilyen törvényt megszegőt meglakoltatják mint törvénszegőt és igazságtalant. Nos, azt állítom, legkülönb barátom, hogy minden államban az az igazságos, ami az éppen uralkodó kormányának hasznos. Ugyanis az van hatalmon. A helyesen gondolkodó ebből következtetheti: mindenütt az az igazságos, ami az erősebbnek előnyös.⁸

⁵ Az 5. századra a városállamok kinőtték saját kereteiket, megoldásként az új város alapítása jött számításba, gyarmatvárosokat, kolóniákat hoztak létre. Az új központot a mediterráneumban, az anyavárostól távol eső, de kereskedelmi szempontból vonzó területen hozták létre, például kikötők megépítésre alkalmas helyen. A városalapítást alapos körültekintéssel végzett munkálatok előzték meg. Polgárokat toboroztak, kisebb induló tőkével látták azokat el, cserébe a görög nyelv, a vallás és a város intézményeinek fenntartást és természetesen adók befizetését várták az új hazát választóktól. A városalapítás tervezettségét mutatja az a tény is, hogy az athéniak a dél-itáliai Thurioi alapításakor, Kr. e. 444-ben Prótagoraszot bízták meg a város alkotmányának megalkotására. (Diogenész Laertiosz, III, 50.)

⁶ Ritoók – Sarkady – Szilágyi, 1984, 414.

⁷ „Arkhelaosz Szókratész mestere volt. A »fizikus« melléknevet kapta, mivel vele ér véget a természetfilozófia és Szókratész öt követően bevezette az etikát. Valószínű Arkhelosz is foglalkozott etikával, mivel tárgyalta a jót, a törvényeket és az igazságosság kérdéskörét.” (Diogenész Laertiosz, II. 16.) Arkhelaoszt tévedés volna az első ismert szofistaként említenünk, ugyanis nem vallotta sajátjának a tipikus szofista gyakorlatot, például közismert, hogy nem pénzért tanított, de nem tekinthető természetfilozófusnak sem, mivel kutatási témái nem azonosak a preszókratika filozófusokéival. Nem volt kozmológus, így nem kutatta a világ működésének fő elveit sem, kizárólag az ember és az emberi természet foglalkoztatta, azon belül is a társas együttélés szabályainak létrejötté.

⁸ Platón, *Állam*, 338c. (Szabó Miklós fordítása.)

Az idézett részlet magáért beszél, nem szükséges a további interpretáció. A szofisták „az erősebb oldalán áll a törvény”-elgondolását Platón a *Gorgiász* című dialógusban is közli. A szereplő, akinek szájába adja a szofista érveket, egy Kalliklész nevű személy, aki a képzelet szülötte, talán ezért is enged meg magának többet Platón, amikor elég etikátlanak tűnő következtetéseket mond ki vele.

A természet ellenben, véleményem szerint, azt mutatja jogosnak, hogy a derekabbnak többje legyen, mint a hitványabbnak, a hatalmasnak többje, mint a gyengébbnek. S mutatja ezt mindenfelé: az állatoknál s az embereknek is minden államában és nemzetségében azt ismerik el igazságosnak, hogy a hatalmasabb uralkodjék a gyöngébben, s hogy övé legyen mindenből a legnagyobb rész... Az ilyenek, úgy hiszem, mind a természet szerint cselekednek, sőt, istenemre a természet törvénye szerint.⁹

Az érvelés folytatásából kiderül, hogy a törvények megalkotása elsősorban a gyengébbek érdekében történt, azért, hogy az erősebbektől védelmezzék magukat, ilyen értelemben pedig az emberi természet ellenére jöttek létre.¹⁰

Csakhogy nem a mi kieszt törvényünk szerint, mert mi az erősebbeket és jobbkat már gyermekkoruktól nevelés alá fogjuk, mint az oroslánkölyköket és ráolvasással, és megbabonázással szolgává tesszük őket, untalan azt hirdetve nekik, hogy tisztelni kell az egyenlőséget, mert így van az szépen és igazságosan. De aztán, ha előlép egy nagyra temett férfiú s lerázta magáról a tanításainkat, szétszakítja, elkerüli vagy lábbal tapossa rendeleteinket, ráolvasásainkat, varázsigéinket, természet ellen való törvényeinket mind, s rabszolgánkból, aki volt, urunkká lázad fel: ekkor lobban elő fénnel a természet joga.¹¹

Az idézet utolsó sora talán a szofista naturalista tézis direkt megfogalmazása is lehet Platón interpretálásban: a természet törvénye alapján az erősebb a gyengébbet elnyomja, elnyomhatja, visszaélhet erőfölényével, a gyengébbnek pedig túrnie kell mindezt. Fontos leszögezni, hogy az emberek közti természetes különbség gondolatát Platón egy elképzelt szofista szájába adja, a szofisták valójában az emberek közti egyenlőség első megfogalmazói voltak. Az itt elhangzott szofista beszéd erős platóni bírálattól átitatott, így is kell olvasnunk tehát.¹² Az érvelés végén egy

⁹ Platón, *Gorgiász*, 483e. (Péterfy Jenő fordítása.)

¹⁰ Az *Államban* Thraszümakhosz még azt állítja, hogy az igazságosság szabályait az erősebb diktálja. Kalliklész ezzel ellentétben pedig azt, hogy a gyengébbek alkotják a törvényeket az erősebbek ellen. Platón szofistákat ért bírálata nem mindig következetes. Hasonló problémával a *Prótagorasz* dialógusban is találkozunk.

¹¹ Platón, *Gorgiász*, 484 a-b. (Péterfy Jenő fordítása.)

¹² Platón *A szofista* című dialógusban, Theaitétosz és a vendég beszélgetésében hat módon mutatja be a szofistát. Ezzel gyakorlatilag végső ítéletet is mond a szofista filozófusokról, ugyanis véleménye nagymértékben befolyásolta az utókor. A jellemzés az alábbi pontok köré gyűjthető: a pénzért való oktatás, az önreklámozás, a szócsevarás művészete és a tudósként való önmeghatározás. „Először is tehát álljunk meg, hogy lélegzetet vegyünk és pihenés közben adjunk számot önmagunknak, hogy hányféle alakban mutatkozott előttünk a szofista. Úgy vélem először úgy találtuk, hogy haszonlesésből gazdag ifjakra vadászik. [...] Másodszor pedig, hogy a lélek használatára szánt ismeretekkel új nagyban kereskedést... Harmadjára viszont nem úgy tűnt-e fel, hogy kiskereskedést

olyan szofista konklúziót találunk, amely nyilvánvalóan a szofista tételekből csupán csúsztatásokkal következtethető ki. Kalliklész így zárja eszmefuttatását:

Sőt nyíltan megmondom, mit tartok a természet rendje szerint szépnek és jogosnak. Csak az él jól, aki vágyait hagyja nagyra nőni és nem fékezi; és bátran és belátón ki tudja elégíteni még akkor is, ha már tetőpontjukat elérték és mindig megszerzi azt, amire vágyik. Ez a tömeg számára nem lehetséges. Ezért a tömeg megbélyegzi az ilyeneket, s szegényből rejtegetve saját tehetetlenségét, rútnak nevezi a féktelenséget. Így, mint már mondtam, szolgává lesznek a természettől kiváló emberek, s mivel gyönyöreik kielégítésére nem képesek, pusztán józanságból dicsérik a józanságot és az igazságosságot.¹³

Az ezt követő gondolatok már Traszümmakhosz tézisével mutatnak összhangot, miszerint az igazságosság az erősebb oldalán áll.

Azok szemében, akiket a sors királyok fiává tett, vagy a természet zsarnokságra vagy uralkodásra alkotott, lehet-e igazában rútabb vagy rosszabb valami, mint a józan mérséklet és igazságosság? Ha az élet javait minden korlát nélkül élvezhetik, csak nem fogják urukká tenni a tömeg törvényét, ítéletét, gáncsát? Milyen szánalmassá változtatná őket az igazságosság s józan mérséklet szépsége, ha mint államuk kormányzói nem juttathatnának többet barátaiknak, mint ellenségeiknek! Nos, Szókratész, azt állítod, mindig az igazságot kergeted, halljad hát, mi az igazság. Kéjes életmód, féktelenség, szabadság, csak legyen mire támaszkodnia, ez az erény, ez a boldogság. A többi mind csak szépelgés, természetellenes megegyezés, üres, értéktelen fecsegés.¹⁴

A megfogalmazott szofista következtetés eltúlzott, és valójában Antiphón nomosz-phüszisz antitézisének kiforgatása. A szofista nem az egyenlőtlenséget kívánta megerősíteni az emberek között, és nem az elnyomás szentesítését.¹⁵ A szofista filozófusok bizonyos köre nyilván szélsőséges érveléseket is hangoztatott vitakészségük fitogtatásául, nagy valószínűséggel Platón elsősorban az ilyen gyenge erényű, de erisztikában szorgalom révén jártas szofistákat ítélte meg negatívan, amikor a szofista szájába olyan mondatokat adott, miszerint a kéjes életmód, féktelenség, korlátoktól való mentesség a boldogság.

Antiphón szövegei között valóban találunk arra utalást, hogy a törvények az emberi természet ellenére lettek megalkotva, de nem buzdít arra, hogy ösztönök szerint éljünk,

• folytat ugyanazekkel az árukkal? [...] Igen, sőt negyedszer meg úgy tűnt elénk, mint ismeretek önelárúsítója. [...] Helyesen emlékszel vissza. Az ötödik változatára én próbálok visszaemlékezni: a küzdő mesterség körében mint az érvelés bajnoka mutatkozott, aki a vitatkozás művészetét sajátította ki. [...] Valóban így volt. [...] A hatodik megjelenési formája vitás volt, mégis elismertük ezt az ígényt is, amennyiben úgy írtuk le, mint aki megtisztítja a lelket az ismereteknek útjában álló hiedelmektől." (Platón, *A szofista*, 231d-e. Kövendi Dénes fordítása.)

¹³ Platón, *Gorgiasz*, 481e. (Péterfy Jenő fordítása.)

¹⁴ Platón, *Gorgiasz*, 481e-492c. (Péterfy Jenő fordítása.)

¹⁵ Reale I., 2008, 106.

másokat eltiporjunk. Azt állítja, hogy a törvények, ha negatív hatással vannak is, hiszen korlátoznak bennünket, hasznosságuk okán fontosnak tekinthetők, de persze nem a fájdalmat okozó minőségük miatt tartjuk őket hasznosnak. Vannak ugyanis gondolkodók, akik azt felételezik, hogy a fájdalmas dolgok, mint a szabályok, inkább támogatják a természetet, mint az örömteliek. Antiphón nem árulja el, kikre gondol, de a szókratészi önmegtartóztató, mértéktartó életet kedvelők itt nagyon is valószínűsíthetők.

Ezzel az Antiphón idézettel válaszolhatunk Platón ál-szofista érvelésére:

Azok a dolgok, amelyeknek hasznos voltát a törvény szabta meg, béklyói a természetnek, míg amelyeknek hasznos volta a természettől való, szabadok. A helyes gondolkodás számára nem igaz, hogy a fájdalmas dolgok inkább támogatják a természetet, mint az örömteliek. Az sem igaz, hogy a fájdalmas hasznosabb volna, mint a kellemes. Hiszen a valóban hasznos nem szabad, hogy ártsen, valóban használnia kell.¹⁶

Mi lehet az oka Platón ellenszenvének? Az emberi természetből levezetett szabályok Platón számára problémát jelentettek. Ha az emberi természet negatív jegyeit tesszük a normák alapjául, valóban levonhatunk etikátlan szabályokat. A szofisták, nagyon valószínű, nem az önzést és a túlkapást tekintették az emberi természet legalapvetőbb tulajdonságának, mint amelyekből a normák levezethetők, de tény, hogy nem zárták ki az emberi természet negatív jegyeit a szabályok mozgatóiként. Platón tehát egy pontatlanságot feszít ki és korrigál, mesteréhez hasonlóan az egyetlen igazság mellett érvel: elgondolása szerint az örök és változatlan legfőbb jó ideájára tekintve születnek a várost irányító törvények, ennek fényében minden törvény isteni eredetű és helyes. Az államot irányító törvények felett egy magasabb rendű törvény létét a szofisták is elismerik, de nem tekintik isteninek, hanem természetből eredőnek vélik, azaz az emberi természetből, szükségletből születő törvényeket értik alatta. A platóni hagyomány határozottan a mellett érvel, hogy a pozitív törvények felett léteznie kell egy abszolút és változtathatatlan eszmének, amely nem lehet emberi, sem emberi természetű, ezért kizárólagosan isteni eredetűnek kell lennie. Az igaz/szép/jó eszméje, formája ilyen örökérvényű, változatlan létező Platón számára.

Ezzel szemben a szofisták lényegében a viszonylagosság erejét kívánták hangsúlyozni: a szabályok felülírhatók, eltörölhetők, hiszen nem bírnak abszolút érvénnyel. Nem hallgathatjuk el, hogy a szofisták is elismertek isteni minőségű törvényeket, amelyeket mindig azonosaknak, változatlanoknak és emberi erő által nem befolyásolhatóknak tartottak, de ezek alatt kizárólag a természeti, a fizika törvényeit értették.

Antiphón így fogalmaz:

A törvény parancsait ugyanis meghozták, a természet parancsai ellenben szükségszerűek. A törvény parancsai továbbá közmegegyezésen alapulnak, nem pedig természettől fogva vannak; a természet parancsai ellenben természettől fogva vannak, nem közmegegyezésen alapulnak.¹⁷

¹⁶ Antiphón, DK 87 B 44. *Oxyrhynchus Papyri*, IX. (Steiger Kornél fordítása.)

¹⁷ Antiphón, DK 87 B 44. *Oxyrhynchus Papyri*, IX. (Steiger Kornél fordítása.)

Antiphón az érvelést a nomosz–phüszisz antitézisével zárja, amelyből a törvényeknek az emberi természetre nehezedő súlyát karikírozza:

Ezek általában azért szorulnak vizsgálatra, mert a legtöbb dolog, amit a törvény szerint igazságosnak tartunk, ellenségesen áll szemben a természettel. E törvényeket ugyanis a szem számára hozták, hogy megszabják, mit kell és mit nem szabad látnia. A fül számára, hogy megszabják, mit kell és mit nem szabad hallania. A nyelv számára hozták, hogy megszabják, mit kell és mit nem szabad mondania. A kéz számára hozták, hogy megszabják, mit kell és mit nem szabad megtennie. A láb számára hozták, hogy megszabják, hová kell és hová nem szabad lépnie. Az értelem számára hozták, hogy megszabják, mire kell és mire nem szabad vágyakoznia. A természet számára semmivel sem kevesebb vagy természetesebb az, amit a törvények tiltanak az emberek számára, mint amit parancsolnak.¹⁸

A konvenció alapuló törvények emberre nehezülő terhét Hippiász is megfogalmazza. A fragmentum Platón *Prótagorász* dialógusából ismert:

Férfiak, ti, akik itt jelen vagytok, szerintem a természet szava, nem pedig a törvény betűje szerint, mi valamennyien rokonok, egymáshoz tartozók és polgártársak vagyunk. Hiszen a hasonló természettől fogva rokona a hasonlóknak, a törvény pedig, az emberek zsarnoka, sok esetben erőszakot követ el a természetén.¹⁹

A töredék több szempontból is izgalmas. Egyfelől az anthiphóni felismeréssel mutat összhangot, miszerint a konvenciókon alapuló, betűkkel írt parancsok zsarnoki módon nehezedenek az emberre, ezért olykor bizonyára individuális érdekeink alapján szabadulni próbálunk alóluk. Másfelől pedig az egyenlőség gondolatának is megtaláljuk egyik első megfogalmazását: a hasonló a hasonlóknak rokona, természettől és nem írott törvénytől fogva. A természetjog egyik legkorábban megfogalmazott tézise ez. A törvény/természet fenti ellentéte alapján a természet összeköt, a törvény elválaszt, hiszen éppen a természet ellenére parancsol. A természet ilyen tekintetben az egyetlen olyan alap, ami a cselekedetek emberi motívumát adhatja. Ha a törvényeket zsarnoki erőszakkal az emberre nehezédőknek tartjuk, ez esetben a törvények alulértékeltté válnak, mégpedig radikális módon, főleg abban az esetben, ha a természetünk ellenére valók. Ez az első megkülönböztetése a természet parancsainak és a pozitív parancsoknak, az utóbbiak kizárólag emberi eredetűek. Világosan kiderül, hogy csak az első körbe tartozó parancsok lehetnek érvényesek és örök érvényűek, az utóbbiak érvényessége változhat. A szofisták az embert teszik meg a szabályalkotás egyetlen ágensének; a gondolkodó embert minden dolog mércéjeként definiálják. A normák az ember és környezete összhangját tükrözik, abból születnek, ahogyan az ember ön magát és környezetét látja, és amilyennek látni szeretné a jövőben. Minden törvény,

¹⁸ Uo.

¹⁹ Platón, *Prótagorász*, 337d. (Faragó László fordítása.)

norma — az etikai szabályokat is beleértve — emberi produktum, és mint ilyen, nem lehet abszolút, ki van téve az állandó változásnak, sőt a pusztulásnak is.

Zárszóképpen a szofisták egalitárius eszméjét említem meg, hiszen az emberek közti egyenlőségnek a gondolata is a szofistáknak köszönhető. A felvetés pedig azért is tekinthető csodálatosnak, mert azt az elitista szemléletet próbálná elkerülni, miszerint a természet titkait kutatni és érteni nem mindenki számára elérhető. Ez utóbbi különösen Platónra volt érvényes, aki a bölceletet kizárólag az arra érdemeseknek tartotta fenn.

Antiphón a következőképpen fogalmaz:

Azokat, akik nemes atyától származnak, tiszteljük és megbecsüljük, míg azokat, akik nem előkelő házból származnak, nem tiszteljük és nem becsüljük meg. Ebben a kérdésben úgy viselkedünk egymással szemben, mint a barbárok; hiszen természettől fogva valamennyien egyenlőek vagyunk, a barbárok és a görögök egyaránt. Ez a tény minden ember számára lehetővé teszi, hogy a természettől fogva szükségszerű dolgokat vizsgálja. Ezek mindenki számára megszerezhetőek, s ebben semmi különbség nincs közöttünk, akár barbár az ember, akár görög. Hiszen valamennyien a szájunkon és az orrunkon veszünk levegőt, és a kezünkkel fogjuk meg az ennivalót mindnyájan.²⁰

²⁰ Antiphón, 87 B 44. (Steiger Kornél fordítása.)

AZ ATHÉNI DEMOKRÁCIA



AZ ATHÉNI SZABAD POLGÁRI STÁTUSZ MINT POLITIKAI FOGLALKOZÁS

I. BEVEZETÉS

Napjainkban, ha valaki politikával szeretne foglalkozni akár államvezetőként, akár elemzőként előzőleg hosszán tartó képzésben kell részt vennie. Az athéni demokrácia polgára ezzel szemben mindennemű előképzettség és felkészítés nélkül, kötelességszerűen végezte államvezetési munkáját. Számunkra szinte elképzelhetetlen, hogy átlagpolgárként napi szinten vegyünk részt az állami-gépezet működtetésében. Vajon az athéni polgár miért vállalta magára a foglalkozásszerű államvezető hivatását? Miért nem jelentett terhet számára a kormányzással járó munka? Az okokat az athéniak szabadság utáni igényében találjuk meg, az egyeduralomra törekvő politikai túlkapásokot és a visszaéléseket már csírájukban elfojtották, minden igyekezetükkel és törvényi szabályozással az önkormányzás elvét igyekeztek megtartani. Az athéni polgárok a türannikus államformát megakadályozandó egyre nagyobb döntéshozói szerepkört biztosítottak Athén legszélesebb rétegének, a népnek. De kik alkották ezt a tömeget? Ki volt az athéni polgár, aki az állam ügyét magánügyeként képviselte? Tulajdonképpen ugyanolyan hétköznapi polgárként kell őt elképzelnünk, mint az utcán velünk szembe-sétáló társainkat: házasságban élt, gyerekei voltak, családi gazdaságot vezetett, vagy valamilyen foglalkozást űzött. A nagy különbség az athéni polgár és a ma élő polgár között, hogy az előbbi naponta látta el az államvezetési munkálatait, úgy hogy közben működtette vállalkozását, családtagjai ügyes-bajos dolgai felett ítélkezett, háború idején pedig ellátta a város katonai védelmét. Manapság el sem tudjuk képzelni, hogy egy-egy fontos üzleti tárgyalásunk helyett állami kötelezettségünknek eleget téve egy egyszerű, sőt talán unalmas szabálysértési perben bíraskodjunk. Az athéni szabad polgár viszont felnőtt korától életének minden egyes napján a polisz hivatali ügyeivel is el volt foglalva. Napját az Agórán indította, ott értesüléseket szerzett a napi ügyekről, és elvégezte az éppen rá sorsolt munkát. Athénban jól szervezett politikai élet zajlott, minden hivatalt viselő férfi ismerte a rá bízott tisztség gyakorlatát. Ha valaki elhanyagolta teendőit, azt bírsággal sújtották. Az egyes magisztrátusok között hierarchia volt, melyet vagyonhoz mérten lehetett betölteni, a szabad athéni polgár számára a siker mércéje a megszerezhető politikai szerepkör volt. A pár ezer fős település tagjai között azonban nem mindenki törhetett politikai babérokra, a nők, a rabszolgák, a betelepülők és az idegenek semmilyen hivatalt nem szerezhettek, ez kizárólag a 20 év feletti athéni polgárok joga volt.

Az athéni demokrácia megszilárdulásának kulcsa összetett: a gazdasági stabilitás, a szervezettség és nem utolsósorban az athéni polgár szabad szellemisége, ez mind azonos mértékben járult hozzá a sikerhez. Athén mindaddig jól működő városállam volt, míg polgárai értettek az államvezetéshez, de amint a szakértelem nélküliek tömege lépett fel, a városállam hanyatlani kezdett. Mi okozhatta a romlást? Számos oka volt, az elhúzódozó peloponnészoszi háború, a belviszályok és nem elhanyagolható szempont az athéni nép felhígulása betelepülőkkel. Tömegeknek adományoztak athéni polgárjogot, amely hatással volt az intézmények működésére.

Tanulmányomban az athéni demokrácia főszereplőjét kívánom bemutatni, a szabad athéni polgárt. Kitérek jogainak és kötelességeinek ismertetésére, válaszolok az athéni demokrácia főbb politikai intézményeire, ismertetem a polgári joggal nem rendelkező athéni lakosok körét, illetve a demokrácia bukásának lehetséges okaira is utalok. Forrásokat tekintve elsődlegesen a történetírói és filozófiai munkákra támaszkodom, Platón, Arisztotelész, Plutarkhosz és Xenophón írásaira, illetve néhány elemző munkára: A. Black, Edward M. Harris, G. Reale, Németh György, Jakab Éva és Hamza Gábor publikációira.

II. ATHÉN ÁLLAMFEJLŐDÉSE

Attika már a Kr. e. 7. századtól lakott volt, nagyságrendileg 130 ezer ember eltartására volt alkalmas, e területeken elsősorban állattenyésztéssel, mezőgazdasággal, és bányászattal foglalkoztak. A település a 7. század végére kapcsolódott be a földközi-tengeri kereskedelembe, ennek következményeként megerősödött a középréteg, ez gazdasági és ezzel együtt katonai stabilitást is jelentett Athén hosszútávú fennmaradásához. Mielőtt a társadalmi tagozódást elemeznénk, érdemes néhány szót szólni Athén földrajzi elhelyezkedésének előnyeiről. A lakott terület ugyanis nem csupán a ma ismert Athénre terjedt ki, valójában három jól elkülöníthető egységet tudunk megnevezni: (1) az asztüt, (2) magát Athént, valamint (3) a meszogiát, az előbbin a tengerparti területeket értjük, a második egységen a polisz központját, a meszogián pedig a szárazföldi területeket, ahol a mezőgazdasággal és állattenyésztéssel foglalkozó, kétkezi munkából élő paraszti réteg élt. A félsziget adottságai kiválóak voltak, a szárazföldi területeken gazdálkodók a gyapjából, gabonából vagy az olíva olajból termelhetek hasznot, a tengerparti kikötők pedig fontos kereskedelmi központtá tettek Athént, ugyanis az áruforgalom mellett az itt kikötő hajók adóiból is számottevő összeg folyt be. Ezek a források azonban csak a városállam gazdasági stabilitásához lehettek elégségesek, hatékony védelemi fegyverekhez extra jövedelemre volt szükség, és mivel ezt a forrást elő is tudták teremteni, Athén sikertörténete zöld utat kapott. A katonai célokra fordítható vagyon a laurioni ezüstbányákból folyt be az állami kasszába. Az állami tulajdonú bányák bérleti díjából a polisz hatalmas vagyonra tett szert. Athén vallási kultikus központ volt, az Akropolisz tetején emelt szent körlet környékén városnegyedekben éltek a poliszlakók, akik megélhetésüket részben saját vagyonukból, részben az állami munkák és szolgáltatások révén biztosították. A centrum

stratégiaileg is fontos volt, háborúk idején ezt a területet védték leginkább, nem csupán a szakrális épületegyüttes miatt, hanem az állami intézmények végett is. Athént városfalakkal vették körül és háború esetén a szárazföldi lakosokat is ide menekítették. Ebből is kiderül, hogy a polisz valójában nem csupán a városközpontra korlátozódott, hanem a központ körül elhelyezkedő territóriumokra is. A görög nyelvben a polisz kifejezés három jelentéssel is bír, jelenti magát a városállamot, továbbá a várost és környékét, illetve a politikai közösséget, ez utóbbi jelentésben fordítjuk államnak.¹ A polisz mint állam a polgárok önkormányzatának közösségét jelenti, amely rendelkezik saját területei felett, és védelmi funkcióját nem csupán területeire terjeszti ki, hanem az adott poliszban élő polgárok jogaira is, hiszen az egyes poliszokba idegenként betelepülők (xenoi) nem jutottak „automatikusan” polgárjoghoz a beköltözéssel, sőt adófizetési kötelezettséggel rendelkeztek. A politikai, védelmi és gazdasági szerveződés mellett egy másik lényeges ismérve a görög városállamnak, hogy önálló kultuszközösségként működött, minden városnak saját istenkultusza volt. Athén a város névadójának tisztelgett, Pallasz Athénénak, de például Korinthosz Apollón tiszteletére állított szentélyt.² A vallási kultusz központját általában a városállam centrumában építették meg, ezt szent körletnek nevezték, az itt évente megrendezett ünnepeken pedig a közösség minden polgára részt vett. Athénban a Panathénaia ünnep volt az egyik legfontosabb szakrális esemény. A körmenetszerű áldozati felvonulást irodalmi és képzőművészeti alkotások alapján tudjuk rekonstruálni, egyik legismertebb ábrázolása a Parthenón homlokzatán körbefutó frízen látható. Azért is fontos ezt a szobrászati remekművet kiemelni, mivel az nem annyira az ünnepnek, sokkal inkább a szabad athéni hétköznapi polgárnak állít emléket.

A politész — a teljes jogú polgár — kötelességeinek és feladatainak tisztázása előtt érdemes néhány szóban a népességről és a tagozódásról is szót ejteni. Már Athén korai történelméből négy ősi phülét ismerünk, amelyek valójában törzsi nemzetségekből tömörültek egységbe: Geleontesz, Argadeisz, Aigikoreisz, Hoplétesz. A források arról tanúskodnak, hogy mindegyik törzsből három phratría volt, amelyeket több nemzetségnek a vallási és családjogi szövetségeiként kell elképzelni. Az ősi négy phülé idővel csak vallási szövetséget alkotott, a phatriák viszont politikai jelentőséget nyertek. Rendszeresen ülészttek, ahol beiktatták a törvényes gyerekeket a nemzetségek szövetségébe, akit felvettek a jegyzékbe, nagykorúnak számított és részt vállalt a politikai tisztségekből.³ A lakosok számának növekedésével arányosan a társadalmi tagozódás is változott, Szolón reformjai elsősorban ezt a problémát voltak hivatva orvosolni. Szolón timokratikus alkotmánya értelmében már nem a származási elv érvényesült, kizárólag az egyén timéje, vagyis vagyoni

¹ Az hogy miként jött létre a polisz intézménye, nehezen megfejthető. Nagy valószínűséggel egy központ köré tömörült nemzetségek összeköltözése (szünoikiszmosz) révén, maga a kifejezés ugyanis nagy valószínűséggel várat jelenthetett eredendően, az óind pur alapján következtetnek erre a jelentésre a tudósok. (Németh, 1999, 34.)

² Hiba volna a görögöket vallási szokásaik miatt egységesnek tekinteni, hiszen ebben is megőrizték egyedi jellegüket. Ami egységbe kovácsolta a hellén településeket, az nem a közigazgatási, politikai vagy gazdasági tényező volt, hanem maga a görög nyelv.

³ Plutarkhosz, *Szolón*, 19.

helyzete határozhatta meg, hogy mely rétegbe került egy polgár. Négy vagyoni osztályt hozott létre. Az első háromba a vagyonosok tartoztak, a negyedik rétegbe a földtulajdonnal nem rendelkezőket sorolta, a thészeket, akik alapjoggal ugyan rendelkeztek, hiszen a népgyűlés tagjai és az esküdtbírók tagjai is lehettek, de magasabb államvezetési hivatalhoz nem juthattak. Világosan kitűnik, hogy a jelentősebb vagyonnal rendelkezők magasabb állami tisztséget, hivatalt tölthettek be, ami arisztokratikus jellegét mutat és ez az athéni demokrácia idején sem tűnik majd el.

1. A politész státuszról

A politész státusz Athénban egy kitüntetett és előjogokkal járó kiváltságos szerepkör volt. Athén lakosai igyekeztek megtartani polgárjogukat, hiszen olyan előnyökhöz jutottak általa, amellyel nem csupán saját biztonságukat, de utódaik biztonságát is megalapozták. A politész státusz jogokkal és kötelezettségekkel egyaránt járó hivatal volt, de a polgárok tömege Periklész korára olyan szinten felhígult, hogy az athéni státuszt kénytelenek voltak anyai és apai ágon is igazoltatni. Kr. e. 451/450 körül Periklész ún. polgárjogi törvényt fogadtatott el a népgyűléssel, ennek értelmében, aki nem tudta igazolni mindkét felmenője részéről athéni származását, attól megvonták a polgárjogot. Miként lehetett igazolni? Tulajdonképpen bemondásra történhetett, de ha valaki eltitkolta nem athéni felmenőjét, azt azonnal rabszolgának adták el. Periklész idején 14 ezer athéni tudta magát politésznek és körülbelül 5 ezer főt fosztottak meg a státuszától. A polgárjog nagyon nagy előnyt jelentett a városállamban, a poliszban ugyanis nem csupán szabad polgárok éltek a politészek mellett, hanem a metoikoszok (betelepülők), xenosok (idegenek) és nothék (vegyes athéni származásúak) nagyszámú tömege is jelen volt. Az arány nagyságrendileg a következő lehetett az 5. század végére: 21 ezer athéni polgárra 10 ezer fő ún. nem athéni polgár lakos jutott. Kr. e. 411-ben a született athéni polgárok számát tovább csökkentették, az oligarchia vagyoni cenzus alapján 5 ezer főre redukálta számukat, majd Kr. e. 404-ben a 30 zsarnok testülete 3 ezerre. A polgárjogtól megfosztottak státuszáról nem sokat tudunk,⁴ nagy valószínűséggel a jogvesztett, de középréteghez tartozó athéniakként élték életüket. Arisztotelész maga is egyetértett azzal, hogy az athéni polgárjog megőrzése kizárólag a mindkét ágon való igazolás révén teljesülhet.⁵

Ki volt tehát a szabad athéni politész? Az a személy minősült szabad athéni polgárnak, akinek joga volt a tanácskozáson és a bírászkodásban részt venni. Ebből is látszik, hogy legfőképp a demokrácia embere, ugyanis a királyság, az oligarchia vagy a türannisz idején a polgárok nem vehettek részt a tanácskozásokon. A politész tanácsi és bírósági tevékenysége tehát jog, mégpedig státuszát meghatározó alapjog,

⁴ A fent említett intézkedések nem mindegyike volt önös érdek nélküli, a harminc zsarnok testülete visszaélve szerzett jogaival, ezzel a rendelettel számolt le politikai ellenfeleivel. Xenophón beszámolójából ismerjük, hogy Athén utcáin patakokban folyt a vér, aki nem fogadta el ugyanis az ítéletet, azt lemészárolták.

⁵ Arisztotelész, *Politika*, 1275b.

ami egyúttal kötelezettséget is jelentett, ugyanis az ülésekre, a közgyűlésekre kötelező jelleggel el kellett járnia, a rá bízott hivatalokat el kellett látnia. Az athéni polgár legfőbb előnye a többi városlakóval szemben, hogy szabadon rendelkezett földbirtok és ingatlanszerzési joggal. E jog meglétét sajnos nem tudjuk törvényszöveg alapján igazolni, valójában az atimia, az elkobzás alapján lehet kikövetkeztetni, ugyanis a földtől és háztól való megfosztás az egyik legsúlyosabb büntetésnek számított, ezt több forrásból is tudjuk igazolni. A legvagyonosabbak rendelkeztek ingatlannal és földbirtokkal is, míg a szegényebb réteg, a thészeké, semmilyen vagyonnal nem bírt. Az államvezetési feladatköröket ennek megfelelően sorsolták ki, a magasabb politikai tisztségeket csak a leggazdagabbak tölthették be.

A polgárok jogai mellett a kötelezettségei is megjelentek, a politikai tisztségek elvállalása mellett a vallási szokások gyakorlását sem hanyagolhatták el, sőt akár papi tisztiséget is betölthettek, ám csak abban az esetben, ha feddhetetlen életet éltek és testileg is épek voltak. A szabad polgárok másik fontos kötelessége a város védelme volt, egy fiatalnak 18-20 éves korára lezárult a katonai nevelése, ezt követően teljes jogú polgárrá vált, 20-50 éves koráig a hadkötelezettek sorába sorolták, 60 éves kortól pedig háború esetén a városfalak védelmében vett részt. A hoplita harcmódor elterjedését követően a phalanx bevezetésével a polgárokat már összeírták. Talán túlzás ezeket a jegyzékeket anyakönyveknek neveznünk, de valóban fontos listákról van szó, ezek alapján hívták be az egyes polgárokat kiképzésre vagy harc esetén az egyes katonai testületekbe; a phalanx taktika jól működését begyakorlással tudták csak biztosítani. Korcsoportok szerint állítottak össze a csapatokat.⁶ A katonai védelmet azonban nem csupán a szabad athéni polgárok látták el, a metoikoszok, a nothék és a rabszolgák is részt vettek a harcokban. Összegezve, az athéni szabad polgár legfőbb ismérve a tulajdonszerzési jog, valamint az állam ügyeiben való aktív tevékenykedés; a hivatalok közül nem válogathatott, azt vagyona és életkora figyelembevételével sorsolhatták ki számára.

2. A nem-politészek Athénban

A városállam lakóinak nagy bázisát adták az Athénban élő, de származásukat tekintve nem athéni lakosok. A görög kifejezés, a metoikosz, amellyel az ehhez a réteghez tartozó személyt jelölték, a házban együtt élőket jelenti. A metoikoszok köréhez a társadalomban élő idegenek és felszabadított rabszolgák tartoztak. Mivel nem voltak athéni polgárok, ezért sem ingatlant, sem birtokot nem vásárolhattak, bérleményekben éltek, külön városnegyedben, valószínűleg a kézművesek kerületében és a kikötő melletti negyedekben, a Kerameioszon és Peireuszban. Mesterek és pénzemberek, vagy a hétköznapi életet kiszolgáló mesterségeket gyakorló lakosok voltak, szolgáltatást végeztek anyagi juttatásért cserébe. Az így szerzett vagyonukból adót fizettek, a férfiak 12 drakhmát, a nők 6 drakhmát. Athéni lakosok lévén természetes volt, hogy részt

⁶ Németh, 1999, 99.

vettek Athén hadi műveleteiben is, a polgárokkal együtt katonáskodtak, általában nehéz gyalogosok voltak. Megtörtént, hogy katonai érdemre való tekintettel elengedték az adó befizetését (ateleia), vagy pedig polgárjogot adományoztak egy-egy metoikosznak. Az iszotelész státusz pedig azt jelentette, hogy bővült a polgár jogainak köre, de továbbra sem viselhetett politikai hivatalt, nem lehetett se választó, se válaszható. Lényeges, hogy a metoikoszok peres ügyeiben a polemárkhos volt hivatott ítéletet mondani, az ő vitás ügyeik miatt nem hívták össze a szabad athéniakból álló bíróságokat. Valójában a metoikosz bizonyos gyámságra is szorult, hiszen önmaga nem járhatott el, ügyében a korábbi befogadója, a prosztatész látta el jogi képviseletét.

Látható tehát, hogy az athéni demokrácia nagyon ragaszkodott a polgári státusz erkölcsi és jogi tekintélyének megőrzéséhez, még a már évtizedek óta Athénban élő vagyonos kereskedő sem járhatott el saját ügyében, kizárólag ha az athéni gyámja is jelen volt. Az athéni polgárjog elitista jellege és a politikai intézmények illetén védelme is mutatja az athéni szellemiségnek azon igyekezetét, hogy megőrizze teljes autonómiáját és integritását. Platón a *Törvények*ben kijelenti, hogy metoikoszi befogadást nem örökre, hanem mindösszesen 20 évre volna szabad adni a betelepülőeknek.

A metoikoszok mellett a nothék, a metaxük, vagyis a felszabadított rabszolgák,⁷ a xenosok, továbbá a nők és a rabszolgák tömegét is meg kell említenünk. A nothék azok az athéniak voltak, akik nem mindkét ágon származtak athéni polgárjogú szüleitől, ők gyakorlatilag semmilyen joggal nem rendelkeztek. A felszabadított rabszolgák a metoikoszokhoz hasonló státusszal rendelkeztek. Az idegenek többnyire oltalomkérők voltak, a város védelmét élvezték, de semmilyen politikai joggal nem rendelkeztek. A nők helyzete is különösnek tekinthető Athénban, társadalmi szinten ugyanis azonos kategóriát alkottak a férfiakéval, de olyan polgárok voltak, akik szűkített, korlátozott jogképességgel rendelkeztek athéni polgárjoggal. Gyámság alatt álltak, ahogyan a fiúk is, de azok kikerültek a gyámság alól felnőttkorukban, a nők viszont soha. Az apa volt a gyám, akinek halála esetén egy közeli férfi rokon vehette át a szerepét. A nő, ha férjhez ment, apja gyámsága alól férje gyámsága alá került. Gazdasági és jogi korlátai abban álltak, hogy nem vásárolhatott ingatlant, birtokot vagy rabszolgát, de azt nem tiltották meg, hogy megélhetési célból koszorút fonjon, vagy áruljon a piacon, ezt ugyan szabad polgári léthez méltatlannak ítélték, de a megélhetésétől nem fosztották meg a rászorulókat, eltűrték csupán. A jogi ügyeiket a gyámjuk segítségével, közvetítésével tudták lebonyolítani. A nő polgári joga ugyanakkor nagy érték maradt, hiszen mindkét felmenője athéni polgár volt, feleségként vonzó lehetett, hiszen a nő is fiaira örököztette polgárjogát, még ha neki magának korlátozott polgárjoga volt is. A házasság nem szabad választáson alapult, általában az apák joga volt az utódok házastársát kiválasztani. A nőnek az athéni

⁷ A rabszolgák tömege gazdasági bázist jelentett Athénban, nem csak a háztartásban, hanem a földeken és a bányászatban is alkalmazták őket. Az athéni rabszolgák nem rendelkeztek semmilyen joggal, tulajdonsaikkal azonban nem bántalmazhatták őket, ha így történt a Tholos-szentélybe menekülve kérhettek másik tulajdonost. Tanúként nem alkalmazták őket, de vádlottként elítélhették, ha bűncselekményt követtek el. Az adórszolgátság gyakorlatát Szolón szüntette meg, ezzel is védve az athéni polgár alapjogát.

közéletben passzív szerepe volt, hiszen politikai szerepet nem kapott, nem viselhetett hivatali tisztségeket sem. Németh György szerint a nő két szempontból vált a jog számára értékelhető szereplővé, ha örökölt,⁸ vagy ha özvegyvé vált. Ekkor kikerült a gyámság alól és vagyona is szert tehetett, az örökösönkre külön szabályok vonatkoztak. Bizonyos poliszokban, ha egy apa fiú örökös nélkül halt meg és végrendelettel, akkor a leánya örökölhette, ezt epiklerosznak nevezték. Ha valaki nem hagyott hátra végrendeletet, abban az esetben a nő csak örökös-társ lehetett a férj családjából való legközelebbi férfi rokona mellett, aki őt köteles volt elvenni, amennyiben viszont már nős volt, akkor a férfi családtagok közül bárki feleségül vehette a nőt. Fontos kitétel, hogy a nő a vagyona felett annyiban diszponált, hogy azt a korábbi házasságából született gyerekei örökölhették. A gyors férjhez adás egy phülén belül a vagyon megtartása végett történt. Érdekes, hogy vagyonos gyámnak nem volt kötelessége elvenni a szegény örökösöt, elegendő volt gyámságot tartani és kiházasítani, sőt hozományt is adott neki. A háborúk során sok asszony maradt özvegyen Athénban, volt, aki napi megélhetés végett kétkezi munkával tartotta el magát és gyerekeit, de árvaellátásban is részesülhetett, ugyanis a háborúk után az árvák ellátását a város magára vállalta. Az özvegyek hasonló problémát jelentettek, mint az örökösök, a gyám nélkül maradt asszonyok a családi gazdaságot irányították, de csak korlátozottan voltak jogképesek a gazdasági ügyekben. Többnyire újra házasság történt, hiszen ha volt egy kisebb vagyonuk, gyorsan elkeltek.

Az athéni demokrácia idején sem lazult a nők korlátozása, szigorú szabályok mellett kellett élniük hétköznapjaikat. Kötelességük a gyereknevelés, a házigazdaság vezetése volt, még az utcára sem mehettek ki kíséret nélkül, arcukat eltakarva szemérmesen kellett közlekedniük, nem vehettek részt az államvezetésben, de még a kisebb horderejű ügyek intézésében sem. Az írást, olvasást, zenei és mértani tanulmányokat ők is elsajátították, hivatali munkát nem végezvén csak magánéleti tevékenységekben hasznosították műveltségüket. Arisztophanész *Lüszisztraté* című komédiájában az athéni nők városvédő, városvezető szerepben történő fellillantását láthatjuk, amit a bemutatás idején komikusnak ítélték a nézők, akik mind férfiak voltak, miként a színdarabot bemutató színészek is. De nem ítéltünk elhamarkodottan a nők helyzetéről Athénban, például Periklész második felesége egy Aszpázia nevű nő a műveltségéről vált híressé az utókor számára, még Szókratész is felkereste őt tanítványaival.⁹ Bizonyos szempontból még előnyösnek is lehet nevezni a tehetősebb családok nőtagjainak életét, politikai és katonai kötelességük nem lévén a költészetnek, irodalomnak és a magas művészeteknek hódolhattak, de ez csupán a kiváltságosabb helyzetben élőknek adatott meg.

⁸ Németh, 1999, 101.

⁹ Plutarkhosz, *Periklész*, 24.

3. A politészek magasabb politikai tisztségeiről¹⁰

a) Az arkhónok

Az arkhón kifejezés vezetőt jelent, az athéniak egyik legősibb vezetői testülete volt a baszileusz (király) és a polemarkhosz (hadvezér) intézménye mellett,¹¹ már a királyság idején is működött. Arisztotelész kilenc arkhónt nevez meg, kezdetben élethosszig töltötték be a tisztséget, majd tíz évre, végül pedig csupán egy-egy évre szolt felkérésük. A felsőbb arisztokrata rétegbe tartozók közül választhatnak arkhónt. A kilenc arkhón szerepéről Arisztotelész szövegei alapján rekonstruálhatjuk. Az arkhón epónümosz¹² tisztsége volt talán a legfontosabb, ő részben vallási, részben magánjogi ügyekben járt el. Munkája elsősorban a belpolitikára és a törvényhozásra összpontosult. Fontosságát igazolja, hogy az adott hivatali évet is róla nevezték el. Valamiféle főpapi tisztséget tölthetett be a második arkhón, az arkhón baszileusz, aki a szakrális feladatokat, vagyis a vallási ünnepek felügyeletét és levezénylését láthatta el. A harmadik arkhón, az arkhón polemarkhosz a katonai ügyeket intéző vezetőnek volt tekinthető, olyan eupatrida lehetett,¹³ aki jártas volt a hadviselésben, hadvezéri tehetséggel is rendelkezett. A többi hat arkhón, az ún. theszmotheteszek a törvények jegyzői voltak. Olyan tisztviselőket képzelhetünk el személyükben, akik a jogalkotásban vettek részt, figyelték a szokásjogot, de jogszolgáltatási körrel is rendelkeztek.

Arisztotelész számol be arról, hogy a tisztviselők hivatali épületben látták el munkájukat, valószínűleg ott is laktak kinevezésük ideje alatt.¹⁴ Ugyancsak Arisztotelész a forrásunk a kilenc arkhón beiktatásának ceremóniájához Szolón idejében. Elmondása szerint Szolón törvényeit gúlákra vették, amelyeket a királyi csarnokban állítottak fel, az arkhónok esküt tettek a gúláknál, hogy ha nem tartják be e törvényeket, büntetésként aranyszobrot kell majd állíttatniuk. Ez az esküforma még Arisztotelész életében is gyakorlatban volt.¹⁵

b) Areioszpagosz, a tanács és a bíraskodás

Az Areioszpagosz testülete Athén egyik legősibb vezetői közössége volt, politikai befolyását a demokrácia idejére elvesztette. Az arkhónok közül kerültek ki az Areioszpagosz tagjai, az előkelőség és a vagyoni helyzet nagymértékben befolyásolta, hogy ki lehetett a tanács tagja. Arisztotelész szerint az egyetlen tisztség volt, amit élethosszig vállalt egy polgár. A testület nevét a helyről kapta, ahol összegyűltek, azaz Arész dombjáról. Az Areioszpagosz kezdetben bíróságként is funkcionált, ha valaki sérelmet szenvedett, vádat emelhetett a tanács előtt, de igazolnia kellett, hogy melyik törvény ellenében esett meg vele szemben a sérelem. A demokrá-

cia korára az idősebb, tapasztalt arkhóni pozíciót ellátó férfiak testülete lett, inkább a tisztelet okán tartották meg a hagyományt, gyakorlati funkciót alig látott el.

Athén legfőbb közigazgatási testülete már a demokrácia megszilárdulása előtt is a bülé volt, amelynek neve és létszáma is változott az évszázadok során, de általában census alapján választották tagjait. Az athéni bülé Szolón idején 400 főből állt és nevét is innen kapta, a négyszázak tanácsának nevezték. Az Areioszpagossal ellentétben a bülé tagjai nem csupán tapasztalt, idősebb férfiak lehetettek, hiszen Arisztotelész arról ír, hogy a tagok harmincadik életévüket betöltött polgárok voltak. A testület osztotta, pontosabban sorsolta ki a hivatalokat betöltők személyét, intézményi körébe tartozott a katonai és pénzügyek felügyelete, a hivatal viselők felülvizsgálata, de büntetőjogi hatalommal is bírt, amely ellen fellebbezni lehetett a törvényszéknél. A tanács különböző egységeit a prütanniszok vezették, ugyanannak a személynek nem volt szabad kétszer ugyanazon tisztséget betöltenie. Csak miután mindenki sorra került, ekkor kezdték el ismét a tisztségek kisorsolását.¹⁶ Ünnepek és gyásznapok kivételével naponként üléseztek. A vezetőknek a prütanionban kellett tartózkodniuk, ott is étkeztek, a magasabb rendű külföldi vendégek fogadását is ők látták el. A prütanniszokat igen nagy tisztelet övezte, kitüntetésként kaptak, katonai szolgálat alóli felmentést, díszülést a színházban, és napi öt oboloszt fizetésként, a hivatali év lejártával oklevéllel jutalmazták őket. Mai fogalmaink szerint a miniszteri vagy államtitkári pozícióval tudnánk azonosítani a feladatkörüket.

Athénban működtek kisebb létszámú bíróságok is, amelyek polgárjogi esetekben döntöttek, ilyen volt a 40 főből álló bírói testület, amely az egyes phülékből négyesével kisorsolt tagokból állt, magánjogi és birtokjogi perekben törvénykezhettek. Kisebb fontosságú ügyekben 10 drakhmáig ítéletet is hozhattak, e fölött egy 60 év feletti döntőbíró mondhatott ítéletet, akit kisorsoltak, atimia (erkölcsi feddhetetlenség) mellett köteles volt az ügyet ellátni, ítéletét a bizonyítékok alapján hozta meg. A legtöbb polgárjogi perben egy hónap alatt döntést hoztak. Gyilkossági perek esetében az arkhón baszileusz vezette állandó bírói testület elnökölt, mely az areioszpagoszok és az epheták közös tanácsa volt tulajdonképpen. Az areioszpagosz gyilkosság, gyilkos szándékkal elkövetett testi sértés, gyújtogatás, hazaárulás esetében döntött. Az epheták testülete 50, már ötvenedik életévüket betöltött polgárokból állt, ők véletlen gyilkosság vagy egyéb törvényi besorolás alá nem beilleszthető gyilkosságok vizsgálatakor ültek össze, a demokrácia idejére e testület helyére a népbíróság lépett. Vádat nem emelhetett bárki, kizárólag a sértett rokonai, vagy a gyilkossági kísérlet esetén maga az áldozat terjeszthette azt elő. A vádlottat a szent helyekről kitiltották,¹⁷ miként a fontosabb nyilvános terekről is, természetesen hivatalaitól is megfosztották, de nem volt bántalmazható.¹⁸ A vádlottat száműzetéssel és vagyonelkobzással sújthatták. A per három napig tartott, ha a vádlott már az első vádbeszédet követően elismerte bűnét, abban

¹⁰ Az intézmények történetének részletesebb bemutatását lásd a következő tanulmányban. A két szöveg között lehetnek minimális átfedések.

¹¹ Arisztotelész, *Az athéni állam*, III. 2.

¹² Athéni eponim arkhónok katalógusát tartalmazó Kr. e. 5. századi feliratokból ismerjük. (Németh, 1999, 116.)

¹³ Az eupatrida kifejezés jó atyát jelent. A jóságát a vagyona tette ki, fiaira gazdag örökséget hagyott.

¹⁴ Arisztotelész, *Az athéni állam*, III. 3-5.

¹⁵ Uo. VII. 1.

¹⁶ Uo. IV. 4.

¹⁷ Lásd: Laczó, 2018.

¹⁸ A bántalmazás tiltása a menedékjogot kérőkre is vonatkozott, akik éppen a szent helyeken való tartózkodás miatt tudták oltalmazni életüket. (Jakab, 2016)

az esetben a vagyonát megtartva elhagyhatta a várost. Szavazategyenlőség esetén a bűnöst felmentették.

c) A népgyűlés

A népgyűlés legismertebb elnevezése az ekklészia, amelyben a polisz minden polgára tagsággal bírt. Athén legfőbb hatalmi szervének minősült, elsősorban politikai viták színtere volt, a legfontosabb feladatköre a törvényalkotás. A napirendet előre meghatározták, de a törvényjavaslatot még előtte a bülé megvitatta és úgy került a gyűlés elé. A vitára szánt törvény szövegét nyilvános helyen kifüggesztették, hogy azt bárki tanulmányozhassa és időben felkészülhessen a vitára. Az ülés a szabad ég alatt folyt, a Pnux dombon. A népesség növekedésével arányosan a tagok száma is nőtt, kezdetben hatezer fő, végül a negyedik századra akár ennek duplájára is emelkedhetett. A domb körüli teret a létszám emelkedésével arányosan átépítették, férőhelyeket hoztak létre.¹⁹ A népgyűlésnek minden 20. életévét betöltött athéni tagja volt, egyetlen feltétele volt a tagságnak, az erkölcsi feddhetlenség. Az üléseket a prütanniszok hívták egybe, ők állapították meg a napirendeket is. A gyűlést az episztaész nyitotta meg, előterjesztette a napirendet, felolvasták a tanács javaslatát, majd szavaztak. Ha elfogadták, akkor az előterjesztés határozattá vált, ha nem, akkor vitára bocsátották, amelyen bárki felszólalhatott. Amint a vita után megegyeztek egy javaslatban, azt ismét a tanács elé küldték és újra indult az eljárás. A szónokok mirtuszkoszorút viseltek és szószékről beszéltek, a beszédek időtartamát vízórával ellenőrizték.²⁰ Az elnök félbeszakíthatta a szónokot, de le is tilthatta, ha az eltért a tárgytól és akár bírságot is kiszabhatott. A szavazás kézfeltartással zajlott, de fontosabb ügyeknél titkosítás végett urnákba dobált kavicsokkal szavaztak, ahogyan az osztrakiszmosz idején is. Polgárjog adományozása esetén szintén titkos volt a szavazás. A határozatot (pszéphiszma) az elnök hirdette ki, az ülés feloszlata után írásba rögzítették, elhelyezték az athéni irattárban megőrzés végett, néha oszlopra függesztve nyilvánossá tették. A már fennálló törvényekkel egy javaslat vagy határozat sem ellenkezhetett, ha mégis találtak ellentmondást, akkor bármely polgár vádat emelhetett és aztán azt az esküdtszék előtt tárgyalták. A demokrácia idején szakértő polgárokat bízták meg a törvények szövegének megfogalmazásával.²¹ Szintén ekkor vált gyakorlattá, hogy a meglévő törvényekről megerősítő jelleggel szavaztak az év első népgyűlésén. A szavazást vita előzte meg, ha bizonyos törvényi előterjesztésekre elutasító szavazatok érkeztek, akkor a javítás végett törvényhozó bizottságot hoztak létre, az új törvényeket és az eltörlendőket pedig kifüggesztették.

d) A hadi tevékenységről

Kezdetben az arkhón polemarchos látta el a katonai vezető feladatait, a tisztség azonban komoly visszaélésekre is csábíthatta a viselőjét, egyéni célok elérése mel-

¹⁹ Németh, 1999, 118.

²⁰ A demokrácia idején hivatásos szónokokat is alkalmaztak, képzési intézményről is tudunk, Isokrátés rhétor iskolája jóval Platón Akadémiája előtt működött.

²¹ A törvények megfogalmazása szakértelmet igényelt, Taylor Platón *Törvények*-elemzésében azt feltételezi, hogy az Akadémián Platón környezetében tartózkodó ifjakat több alkalommal is felkérték e feladatra. (Taylor, 1997, 649.)

lett a türanniszhoz vezető utat is jelentette, ez történt Peiszisztratosz esetében is. A marathóni csatát követően (Kr. e. 490) a polemarchosz már nem katonai feladatokat, hanem az alsóbb osztályokba tartozók jogi képviselőjét látta el és azok ügyeiben intézkedett.²² A hadvezéri funkciót a tíz sztratégosz töltötte be. Kr. e. 607-ben vezették be a hadvezérek ezen testületét, valószínűleg a legtehetősebb és ugyanakkor katonai tapasztalatokkal is rendelkező férfiak kerülhettek e pozícióba. Kleiszthenész idejében kézfelemeléssel választották a phülék a sztratégoszokat, és mivel tíz phülé volt Athénban, ezért tíz katonai vezért neveztek ki. Évenként szavazták meg őket, de egy év leteltét követően újraválaszthaták, így egy sikeres hadvezér több évig is betölthette a sztratégoszi tisztséget. A polisz napi ügyeinek intézésében ugyan nem vettek részt aktívan, de lényeges szerep hárult rájuk, hiszen a városállam védelmét biztosították. A tisztség fontosságát az is mutatja, hogy volt olyan phülé, amely nem egy, hanem két sztratégoszt is választott.²³ Az első sztratégosz személye mai fogalmaink szerint a miniszterelnöki pozícióval azonosítható, hiszen többször is megválaszthaták, az újraválasztás sikere pedig személyes rátermettségen és befolyáson múlt. Periklész tíz éven át töltötte be ezt a címet, ez is igazolja, hogy a jó kormányzás alapja a jó vezetőn és a polgárok bizalmán múlhat legfőképpen.

Az athéni szabad polgár katona polgár volt, a város védelmét egész életén át feladatának tekintette, különböző életkorban különböző katonai feladatokat látott el. Vagyonához mérten rendelkezett katonai felszereléssel, a legtehetősebbek a hoplita harcmodorhoz szükséges nehéz fegyvereket birtokolták, a jó minőségű pajzsot, dárdát, bronzból készült vértet, a harckocsit és az azt karbantartó rabszolgák körét; a felszerelés nem csekély anyagi tőkét követelt meg. A hadászati manőverek sikeressége miatt sokszor előfordult, hogy saját magánvagyonát is befektette egy-egy gazdagabb polgár, győzelem esetén a zsákmányból busásan megtérült ugyanis befektetésük. Ezzel szemben a legszegényebbek a gyalogság testületében vagy a hajókon evezősökként teljesítettek, természetesen a legveszélyesebb posztokon.

e) A szakrális és gazdasági tisztségek

Az arkhón baszileusz volt a legfőbb vallási vezető, személyét évenként sorsolták. A kisebb tisztségeket a hieroporoszok látták el, feladatuk az ünnepek lebonyolítása, megszervezése, a templomok védelme és karbantartása, szertartások vezetése volt. A legfontosabb athéni ünnep a Panathénaia ünnepe volt, az azt szervező hieroporosz a felvonulásért és a sportverseny szervezéséért is felelt.²⁴ Az athéniak nem csupán Athéné ünnepét tisztelték, Déméter és leánya, Perszeophoné misztériuma is fontos vallási eseményt jelentett számukra, ez utóbbit Eleuszisban tartották, a szentély működtetéséért az eleusziszi hieroporoszok voltak hivatottak.²⁵

²² Harris, 2013, 117.

²³ Uo. 118.

²⁴ Arisztotelész, *Az athéni állam*, LIV, 6.

²⁵ Németh, 1999, 119.

A szakrális típusú foglalkozások körébe tartozott kezdetben a gyógyászat is. Különböző gyógyászati központokat kell elképzelnünk, amelyeket vagy Apollónak, vagy Aszklepiosz istennek állítottak. Az itt szolgáló papokhoz érkeztek a betegekben szenvedők, akik huzamosabb időt töltöttek a körletben, ezt inkubációnak nevezték. Felgyógyulásuk esetén az istennek áldozati tárgyat adományoztak, amely a meggyógyult testrészt formázta. Az orvoslás szabad polgári foglalkozásként az athéni demokrácia idejére rögzült, a közösségben az orvost nagy tisztelet övezte.

A legfőbb gazdasági pozíció a tamiaszé, a kincstárnoké volt. Eleinte nyolc kincstárnokot választottak a legnagyobb vagyonnal rendelkezők közül, kimondottan azzal a céllal, hogy az állam közvagyonát olyan személyre bízzák, aki nem csábul el, hogy elorozza a közpénzt, mivel rendelkezik elegendő magánvagyonnal. A kleiszthenészi reformokat követően a tízes phülérendszer következményeként már nem nyolc, hanem tíz kincstárnokot választottak. Kezdetben Athéné templomának kincseit őrizték, de később melléjük újabb tíztagú tamiasz testületet neveztek ki, akik a többi isten tiszteletére állított templomok vagyonáért feleltek. A kincstár az Akropoliszon állt, valószínűsíthetően Athéné templomának egy zárható részében. Az állam vagyonát értékes tárgyak jelentették, arany, ezüst és elefántcsont tárgyak, amelyet szükség esetén, esetleg háború idején használtak fel. A városállam vagyona a nem athéni polgároktól beszedett adókból, a déloszi szövetség révén szerzett alapból, illetve az állami tulajdonú bányák és egyéb területek bérleteiből, hadizsákmányból, vagyonekobzásból, pénzbírságokból állt össze, de állami tulajdont képeztek az épületek és a híres triérész flotta is.²⁶ A gazdasági állami ügyek intézését a polétészek végezték, ők adták bérbe a város földjeit, az ingatlanokat és az árverezéseket is ők bonyolították le.²⁷

A közös vagyont háborúk idején a hadi felszerelésre, a hadtestek ellátásra, védelmi falak építésére használták, de ebből a keretből jutott a szegényebb polgárok ellátására is. A demokrácia idején a tisztségekért járó fizetés gyakorlata is rögzült. Napidíjat fizettek (dikasztikon) a népbíróság tagjainak (buleutikon), a bülé tagjainak, valamint a tisztségviselők is napidíjat (miszthosz) kaptak, de étkezési hozzájárulást is osztottak a népgyűlésen résztvevőknek (eklésziasztikon). Fontos megemlíteni, hogy a katonák is napi zsold fejében szolgáltak, a közmunkákat ellátók munkadíjat, az árvák és a rokkantak pedig állami támogatást kaptak. Látható, hogy Athén a gondoskodó állam képét mutatta a demokrácia korában. A tanulmány címében megfogalmazott politész mint foglalkozás ezért talán nem tekinthető túlzásnak, hiszen az athéni polgárok az állami hivatalokban végzett munkájukért fizetésben részesültek, sőt, ha azt kimagasló minőségben végezték, még jutalmat is kaptak. A mai foglalkozáspolitikával összehasonlítva azért van egy lényeges különbség, az athéni polgár nem vett ki szabadságot, hivatali ügyei intézését magánügyeként végezte.

²⁶ Athén legfőbb bevétele a laurioni ezüsbányából származott, a bányákat évenként bérbe adták és az így befolyt összegekből tetemes vagyonra tettek szert, úgy az állam, mint a bérlő, aki a kitermelt ezüsből saját haszonra tett szert. A bányában dolgozó rabszolgákat általában bérelték az erre szakosodott tulajdonosoktól.

²⁷ Németh, 1999, 119.

IV. ÖSSZEGZÉS

A fent ismertetett intézmények a politikai önkormányzás sikerességét ígérték Athén számára, de a csoda nem tartott sokáig. A peloponnészoszi háború utolsó szakaszában gyakorlatilag polgárháborús állapotok uralkodtak a városállamban. Athén a vereséget követően pedig már nem volt képes ugyanazon dicső módon működni, ahogyan korábban, talán híjával volt a karizmatikus vezetőknek, akik jó irányba terelték volna döntéseikkel az államot. Az alkalmas személyek visszavonultak a politikától, veszélyesnek tűnt minden önálló politikai kezdeményezés. A kiábrándulás Platón írásában érződik leginkább, aki életének utolsó két évtizedében, már a romlott állapotok szemtanújaként tapasztalta az athéniak erkölcsének lazulását és fegyelmezetlenségét. Úgy vélte, hogy az athéniak a szabadságot a végtelenségig kifeszítették, úgy cselekednek, mint akik mindenhez értenek, aggályoktól való mentességük pedig szemérmertlenségig fajult.²⁸ Platón a *Törvények*ben a jó orvoshoz hasonlítja saját mesterségét: a jó orvos a betegét megvizsgálva, szakértelemmel felismeri a baj okát, majd a betegségről és a terápiáról is felvilágosítást nyújt, de a gyógyulás sikere a beteg hozzáállásán, nem utolsó sorban felfogóképességén, intelligenciáján múlik: elfogadja-e a terápiát és követi-e az orvosa tanácsait. Szókratész szerint a törvényalkotónak ezt a módszert az orvoslástól el kell sajátítania, le kell lepleznie a hibás törvényeket az államban és bíznia kell abban, hogy a polgárok eszes polgárok lévén elfogadják a törvényalkotó által meghozott új szabályokat.²⁹ A filozófus az államot javítja, az orvos a polgár testét és lelkét, a terápia sikere elsősorban a polgárok hozzáállásán fog múlni, hogy megértik-e és betartják-e a kapott tanácsokat.

Az athéni demokrácia szabad polgára nem figyelte orvosa szavaira és a terápiát sem tartotta meg, a filozófusokat kivégző athéni polgárok már nem mutatkoztak sem éleslátóknak, sem pedig megfontoltnak.

Egy korszak vége megjósolhatatlan, akik éppen benne élnek talán valamelyest érzékelik a változást, de magának a korszaknak a végét mindig az utókor ítéli meg. Ezt történt Athénban is. Ha az athéni polgárok felismerték volna, hogy a demokrácia sikere kizárólag rajtuk múlik, vagyis a politészek közösségén, és figyeltek volna a „jó orvos”, Szókratész és Platón gyógyító szavaira, Athén talán feléledt volna poraiból.

Nem kérdés, hogy a bukás ellenére az athéni demokrácia nagy értéke az európai kultúrának. Alvó hagyományt értek alatta, amely mintaként szolgálhat a modern demokráciáknak. A liberális demokráciák napjainkban válságukat élik, helyükbe az elemzők jóslatai szerint merőben új államformák születése várható, véleményem szerint azonban a demokrácia korszakának még nincs vége, ugyanis a nemzeti demokráciák ébredésének vagyunk szemtanúi. Napjaink nemzeti demokráciáiban — a korábbi liberális demokráciákhoz képest — megjelent egy új, markáns politikai elem, a polgárok alapjogának határozottabb védelme, ami talán a demokrácia sikerének kulcsa is lehet. Láttuk, hogy az athéni demokrácia mindaddig sikeres volt, amíg polgárai polgárjogukat kiváltságnak és értéknek tekintették, ennek lazulása a politikai döntésekre is rányomta a bélyegét, példájukból csak tanulhatunk.

²⁸ A *Törvények* 701b című dialógusában hosszan foglalkozik a jó polgárrá nevelés lehetőségével.

²⁹ *Törvények*, 720e.

AZ ATHÉNI DEMOKRÁCIA INTÉZMÉNYEI ÉS MODERN ÉRTÉKELÉSE

I. BEVEZETÉS

Az antikvitás egyik legfőbb hátrahagyott értéke vitathatatlanul az athéni demokrácia. Berendezkedése egyedülálló az ókori antik városok körében, a népuralom intézményei a polgárok és a polisz harmonikus közreműködéséből születtek, példája jól igazolja, hogy nem lehetséges jó állam jó polgárok nélkül, illetve, hogy a legkiválóbb polgár is elveszíti motivációját egy rosszul működő államban. Egy demokratikus állam polgárainak individuális jóléte — amely gazdasági, politikai, morális elégedettségből tevődik össze — képes létrehozni olyan közös kormányzást, amely hosszútávon biztosíthatja megmaradását. A legerősebb állam sem működhet jól, ha polgárai elhanyagolják közügyeiket, ott ugyanis az anarchia válik uralkodóvá, az ilyen közösség pusztulásra ítéltetett. Az athéni demokrácia tündöklése és bukása is tanulságos lehet számunkra. Modern világunkban a válságok korszakát éljük, az athéni demokrácia fényes évszázadainak értékeiből, az általuk elkövetett hibák megértéséből jelentős mértékben profitálhatunk. Athén története a szabadság diadalában csúcsozott ki, hanyatlását nem külső ellenség vagy természeti katasztrófa okozta, hanem maguk az athéniak. Ha végigjárjuk azt az utat, ahogyan az athéni demokratikus intézmények létrejöttek és rávilágítunk gyakorlati működésükre, könnyedén felismerhetjük azokat az elemeket, amelyek egy modern demokratikus állam számára is sikert nyújtanak, illetve azokat a sarkalatos pontokat, amelyek nagy veszélyt rejtnek magukban.

Az athéni demokrácia intézményei nem egyik napról a másikra születtek, létrejöttek jelentős politikai személyiségekhez köthető, ezért bemutatásukat ezen személyek életrajzán keresztül teszem meg. Peiszisztratosz, Kleiszthenész, Themisztoklész és Periklész karizmatikus politikai személyiségek voltak, teret engedtek a poliszlakók uralmának. A népuralom létrejöttének okai között ugyanakkor számos hétköznapi tényezőt is meg tudunk nevezni: a görög-perzsa háború sikerélménye, a győzelem emlékének életben tartása az athéniakban kollektív tudatot, közös élményt kreált. A perzsák feletti győzelem nem csupán egy-egy hős hadvezér dicsősége volt, hanem a katonai erő és a harci körülményeket elviselő athéniaké is. Talán az sem elhanyagolható szempont, hogy Themisztoklész, az athéni flotta létrehívója, a szalamiszi (Kr. e. 480) ütközet győztes vezetője egyszerűbb származással bírt, nem volt egyik arisztokrata családdal sem rokoni kapcsolatban, nem csoda, hogy a demokrácia intézményeit működtető a középréteg körében vált népsze-

rűvé. Themisztoklész minden athéni számára megélhető sikertélményt adott politikai, gazdasági potenciáltól függetlenül. Modern világunkból való példa említése olyan közösségkövető erővel hathatott, ahogyan manapság egy világméretű rangos sportesemény, egy váratlan győzelem rövid időre képes egységbe kovácsolni még az akár belső konfliktusoktól terhes államközösséget is. Az athéniak szabadság iránti vonzalma sem elhanyagolható demokráciájuk értékelésekor. Az önmagát irányító polgárok közössége¹ pedig egy sikeres politikai közösséget, az athéni demokráciát hozta létre.² Az önképviselet, a közös célok megtalálása kizárólag öntudatos és tevékeny poliszlakókkal valósítható meg, ha a nép közege elveszíti ezen erejét, az intézmények hanyatlani kezdenek, a széthúzás és a bukás előre megjósolható. Athén történelme jól mutatja a demokrácia kezdeti sikereit, majd a peloponnészoszi háború évei alatt eltorzult, szókratészi szóhasználatával balgává vált athéni polgárok széthúzásból adódó elmúlását. A démosz uralmát működtető athéni politikusok a háború végére önmagukat kezdték képviselni, ennek eredményeként csodás államuk széthullott. Az autarkheia eszméje önmagában nem volt elég a demokráciához, a közérdek eszméje legalább annyira fontos tényezője volt az athéni népuradalomnak. Bármelyik módosult e kettő közül, az magát a poliszzt érintette, demokráciájuk akkor bukott el, amikor e két csodálatos ideált már nem érezték a magukénak.

Tanulmányomban az athéni demokrácia megszületéséhez vezető állomásokat fogom felkutatni. Igyekszem kimutatni, milyen szerencsés tényezők járultak ahhoz, hogy a periklészi demokrácia az antikvitás legsikeresebb államává váljon.

II. AZ ATHÉNI DEMOKRÁCIÁT MEGELŐZŐ ÁLLAMFEJLŐDÉSI ÁLLOMÁSOK

Fontosnak találjuk az athéni demokrácia részletesebb elemzése előtt a városállam korábbi, az államfejlődés szempontjából lényeges fejezeteit is ismertetni. Athénban kezdetben királyság, majd oligarchia, türannisz és végül demokrácia működött, a fejlődési sor több száz éves intervallumot ölel fel.³ Tanulmányomban nem célozom Athén teljes történetét bemutatni, csupán a demokrácia megszületésének szempontjából fontosabb eseményekkel és szereplőkkel kívánok foglalkozni. Első körben a jelentősebb államvezetési funkciókat ismertetem, majd a népuradalomhoz vezető reformokat és az azt végrehajtó államférfiak politikai tevékenységét, végül a fényes demokrácia értékelését végzem el rávilágítva azon sötét árnyalatokra is, amelyek a bukáshoz vezettek.

¹ Black, 2016, 129.

² A kifejezés a démosz és a kratosz görög szavakból áll, előbbi nép, utóbbi erő/uralom jelentéssel bír; demokráciának fordítjuk, de semmiképp sem tekinthető azonosnak a modern kori demokráciákkal. Az athéni demokrácia polgárai saját magukat képviselték, napjaink demokráciája képviseleti demokrácia. A kifejezéssel Hérodotosz szövegeiben találkozunk először, de annak eszméjével, hogy fontos kérdésekben közös döntés hozzanak, már az eposzok világában is találkozhatunk. Kleiszthenész volt az első, aki létrehozta a demokráciát. (Hérodotosz, VI, 31., illetve VI, 43.)

³ Black, 2016, 130.

Attika kisebb településeinek egyesítését Thészeusznek tulajdonítja a mitológiai hagyomány, ám az „összeköltözés” (szünoikiszmosz) valószínűleg hosszabb folyamatot vehetett igénybe és valószínűleg a Kr. e. 7. századra zárult le. A király hatalma az eposzból ismert királyok tisztségével lehetett azonos, uralma csorbult a nemesség erősödésével, a királyság helyébe az arkhónok vezetése lépett, akik fölül hatalomban csak az eupatridák emelkedhettek. A hagyomány Kodroszt nevezi meg Athén utolsó királyának, akinek uralma Arisztotelész szerint gyorsan gyengült. Ezt azzal indokolja, hogy a nép a király mellé tisztségviselőket rendelt, elsőként hadvezért, majd ezt követően az arkhónok testületét. Athénban a királyságot követően a politikailag befolyásos családok viszálykodásának korszaka következett, a nemzetségek a város vezetésének problémáit hol jobban, hol kevésbé jól kezelték. A gyarmatvárosok létrehozása a túlnépesedésre volt jó válasz, a hatalmi villongásoknak a türannisz intézménye vetett ideig-óráig véget, de a tényleges megnyugvást a demokrácia hozta.⁴

A továbbiakban a demokráciát megelőző korszakokban már rögzült államvezetési és közigazgatási intézményeket mutatom be.⁵ Forrásaink gyérnek tekinthetők, a legalapabb feldolgozást Arisztotelész hagyta ránk az *Athéni állam* című művével, de Plutarkhoszt és a történetírókat, Hérodotoszt és Thuküdidészt is illő fő forrásként megnevezünk. A modernkori kutatási eredmények közül Antoni Black és Edward M. Harris publikációit érdemes kiemelni, a magyar nyelvű szakirodalom is gazdagnak tekinthető.

1. A főbb államvezetési tisztségek történeti bemutatása

a) Az arkhónok testülete

Az arkhón kifejezés vezetőt jelent, az athéniak egyik legősibb vezetői testülete volt a baszileusz (király) és a polemarkhosz (hadvezér) mellett,⁶ már a királyság idején is működött. Arisztotelész kilenc arkhónt nevez meg, amelyet kezdetben élethosszig töltöttek be, majd tíz évre, végül pedig csupán egy-egy évre szólt felkérésük. A felsőbb arisztokrata rétegbe tartozók közül választhattak arkhónt, az ötödik vagy hatodik élethosszig tartó arkhón Megaklész volt. A kilenc arkhón szerepkörét Arisz-

⁴ Az athéni demokrácia mai terminussal élve közvetlen demokrácia, nem azonos a képviseleti demokráciával, amely a modern kor sajátos államformája. Ennek bővebb tisztázását lásd: Takács, 2003, 497–499.

⁵ Lásd bővebben: Takács, 2016.

⁶ „Először életfogytiglan viselték a hivatalokat, később tíz évig. A legnagyobb és legrégebbi tisztségek közül a baszileusz, a polemarkhosz és az arkhón tiszte volt. Ezek közül legrégebbi a baszileuszé, ez ti. ősrégi volt; másodikként ehhez a polemarkhosz jött létre egyes királyok harci dologban való tehetetlensége miatt. Iónt is ezért hívták be, mikor a szükség is úgy hozta magával. A legutolsó az archóni tisztség volt. A legtöbbet azt állítják, hogy Medón idejében jött létre, egyesek viszont, hogy Akasztosz korában, s bizonyítékul azt hozzák föl, hogy a kilenc arkhón arra esküszik, hogy az Akasztosz alatti esküt fogja teljesíteni, mintha ennek uralkodása alatt mondtak volna le a kodridák a királyságról, az arkhónsággal járó előjogok fejében. (...) Theszmothészeket csak sok évvel később választottak, amikor már évenként választották a tisztségeket, hogy feljegyezve a törvényeket, őrizzék meg a peres felek közt való ítékezés esetére. Ezért a tisztségek közül egyedül ez volt az, amely sosem tartott egy évnél tovább.” (Arisztotelész, *Az athéni állam*, III. 2.)

totelész szövegei alapján rekonstruálhatjuk. Az arkhón epónümosz⁷ tisztsége volt talán a legfontosabb, ő részben vallási, részben magánjogi ügyekben járt el. Szerepe elsősorban a belpolitikára és a törvényhozásra összpontosult. Fontosságát igazolja, hogy az adott hivatali évet is róla nevezték el. Valamiféle főpapi tisztséget tölthetett be a második arkhón, az arkhón baszileusz, aki a szakrális feladatokat, vagyis a vallási ünnepek felügyeletét és levezénylését láthatta el. A harmadik arkhón, az arkhón polemarkhosz, a katonai ügyeket intéző vezetőnek volt tekinthető, olyan eupatrida lehetett,⁸ aki jártas volt a hadviselésben, hadvezéri tehetséggel is rendelkezett. A többi hat arkhón az ún. theszmotheszész volt, ők a törvényeket jegyezték le. Olyan tisztviselőket képzelhetünk el személyükben, akik a jogalkotásban vettek részt, figyelték a szokásjogot és érvényességüket, de jogszolgáltatási körrel is rendelkeztek. Lényeges megjegyeznünk, hogy a testület tagjait sorsolással jelölték ki.

Kr. e. 684-től csupán három arkhónt választottak Athénban, az epónümoszt, a baszileuszt és a polemarkhoszt, majd ezt kiegészítették Kr. e. 630-tól a hat theszmothetészszel. A testületet a türannisz idején is megtartották, ezt az arkhónlisták is igazolják. A kilenc mellé egy tizediket is választottak Kr. e. 487-ben, az arkhón grammateuszt, aki egyfajta jegyzői szerepet látott el.⁹ Szintén Arisztotelész számol be arról, hogy a tisztviselők hivatali épületben látták el munkájukat, valószínűleg ott is laktak kinevezésük ideje alatt.

A kilenc arkhón nem székelt mind együtt, hanem a baszileusz a ma Bukoleionnak nevezett épületben lakott, a prütaneionhoz közel; az arkhón a prütaneionban lakott, a polemarkhosz az Epilükeionban (miért is ezt korábban polemarkheionnak hívták, de miután Epilükosz polemarkhoszsága után újra felépíttette és felszerelte, Epilükeionnak nevezték), a theszmoszthetészszek pedig a theszmotheteionban laktak. Szolón idején mindnyájan a theszmosztheteionban gyűltek össze. Joguk volt a saját belátásuk szerint ítéletet is mondani, nem pedig csak előzetes vizsgálatot vezetni, mint manapság. A tisztségekkel kapcsolatban tehát így áll a dolog.¹⁰

Ugyancsak Arisztotelész a forrásunk a kilenc arkhón Szolón idejében történő beiktatásának ceremóniájához. Elmondása szerint Szolón törvényeit gúlákra vették, amelyeket a királyi csarnokban állítottak fel, az arkhónok jelenlétükben esküt tettek, hogy ha nem tartják be e törvényeket, büntetésként aranyzobrot kell állítaniuk. Arisztotelész azt állítja, hogy ez az esküforma még az ő korában is gyakorlatban volt.¹¹

⁷ Athéni eponim arkhónok katalógusát tartalmazó Kr. e. 5. századi feliratokból ismerjük. (Németh, 1999, 116.)

⁸ Az eupatrida kifejezés jó atyát jelent. A jóságát a vagyona tette ki, fiaira gazdag örökséget hagyott.

⁹ Uo. 117.

¹⁰ Arisztotelész, *Az athéni állam*, III. 3-5.

¹¹ Uo. VII. 1.

b) Az Areioszpagosz testülete és a bülé

Az Areioszpagosz testülete Athén egyik legősibb vezetői közössége volt. Az arkhónok közül kerültek ki az Areioszpagosz tagjai, az előkelőség és a vagyoni helyzet nagymértékben befolyásolta, hogy ki lehetett az Areioszpagosz tanácsának tagja. Arisztotelész arról számol be, hogy ez a tisztség vált az egyetlenné, ami élethosszig gyakorolható volt. A testület nevét a helyről kapta, ahol összegyűltek, azaz Arész dombjáról. Az Areioszpagosz kezdetben bíróságként is funkcionált, ha valaki sérelmet szenvedett az vádat emelhetett a tanács előtt, igazolnia kellett, hogy melyik törvény ellenére esett meg vele szemben a sérelem. Az athéni demokrácia korára a testület elveszítette politikai befolyását.

A polisz vezető tanács, a bülé neve és létszáma is változott az évszázadok során, de általában cenzus alapján választották tagjait. Az athéni bülé Szolón idején 400 főből állt és nevét is innen kapta, a négyszázak tanácsának nevezeték. Az Areioszpagosszal ellentétben a bülé tagjai nem csupán idős férfiak lehetettek, hiszen Arisztotelész arról ír, hogy a tagok harmincadik életévüket betöltött polgárok voltak. Arról is beszámol, hogy ugyanannak a személynek nem volt szabad kétszer ugyanazon tisztséget betöltenie, mielőtt mindenki sorra nem került; ha pedig már mindenkire sor került, akkor ismét elkezdtek a tisztségek kisorsolását.¹² Amint látni fogjuk a kleiszthenészi reformok a tanács összetételére és hatósági körére is nagy hatással lesznek, a túlkapások és a visszaélések elkerülését célozzák, erről a következő fejezetben lesz szó bővebben.

c) A népgyűlés (ekklészia)

A népgyűlés legismertebb elnevezése az ekklészia, amelyben a polisz minden polgára tagsággal bírt, Athén legfőbb hatalmi szervének minősült, elsősorban politikai viták színtere volt, a legfontosabb feladatköre a törvényalkotás lehetett. A napirendet előre meghatározták, de a törvényjavaslatot még előtte a bülé megvitatta és úgy került a gyűlés elé, a vitára szánt törvény szövegét nyilvános helyen kifüggesztették, hogy azt bárki tanulmányozhassa és időben készüljön fel a vitára. Az ülés a szabad ég alatt folyt, a Pnux dombon, a népesség növekedésével arányosan a gyűlés tagjainak a száma is nőtt, kezdetben hatezer fő, végül a negyedik századra akár ennek duplájára is emelkedett. A domb körüli teret a létszám emelkedésével arányosan átépítették, férőhelyeket hoztak létre.¹³

d) A katonai tisztségek

Kezdetben az arkhón polemarkhosz látta el a katonai vezető feladatait, a tisztség azonban komoly visszaélésekre is csábíthatta a viselőjét, egyéni célok elérése mellett a türanniszhoz vezető utat is jelentette, ez történt Peiszisztratosz esetében is. A marathóni csatát követően (Kr. e. 490) a polemarkhosz már nem katonai feladatokat, hanem az alsóbb osztályokba tartozók jogi képviselőjét látta el és azok ügyeiben intézkedett.¹⁴ A hadvezéri funkciót a tíz sztratégosz töltötte be. Kr. e. 607-ben vették be a hadvezérek ezen testületét, valószínűleg a legtehetősebb és ugyanakkor

¹² Uo. IV. 4.

¹³ Németh, 1999, 118.

¹⁴ Harris, 2013, 117.

katonai tapasztalatokkal is rendelkező férfiak kerülhettek a pozícióba. Kleiszthenész idejében kézfelemeléssel választották a phülék a sztratégoszokat, és mivel tíz phülé volt Athénban, ezért tíz katonai vezért neveztek ki. Évenként szavazták meg őket, de egy év leteltét követően újraválaszthatták, így egy sikeres hadvezér több évig is betölthette a sztratégoszi tisztséget. A polisz napi ügyeinek intézésében ugyan nem vettek részt aktívan, de lényeges szerep hárult rájuk, hiszen a városállam védelmét biztosították. A tisztség fontosságát az is mutatja, hogy volt olyan phülé, amely nem egy, hanem két sztratégoszt is választott.¹⁵ Nagyon racionális megoldásnak tűnik, hogy ha egy körzet nem tudott hadvezért állítani, akkor inkább a phülénkenti képviselőt helyezték érvényen kívül, azért hogy a polisz védelmi ereje ne gyengüljön. A tisztség betöltése igen nagy dicsőséget jelentett, ennek bizonyítéka, hogy Periklész más vezetői tisztséget nem is célzott meg, elegendő volt a politikai sikerhez a sztratégoszi címet több éven át viselni. Periklész 15 éven át volt Athén egyik sztratégosza.

A kisebb katonai tisztségeket az egyes szárazföldi és tengeri hadtestek élén álló vezetők tölthették be, ezeket taxiarkhoszoknak nevezték, a csapattesteket lokhosznak, a vezetőjüket pedig lokhagoszoknak. A lovasság élére a hipparkhoszokat állították, mindegyik öt-öt körzet lovasságát vezette, de konkrét számadatot erre vonatkozóan nem ismerünk. A görög-perzsa háborúk előtti időszakban Athén még nem rendelkezett flottával,¹⁶ Themiszthoklész győzte meg a népgyűlést, hogy áldozzanak a hajók építésre. Sztartégoszként az ő sikerének tudható be a szalamiszi dicsőség, azaz a perzsákat megszegyenítő győzelem.

e) A gazdasági tisztségek

A legfőbb gazdasági pozíció a tamiaszé, a kincstárnoké volt. Eleinte nyolc kincstárnokot választottak a legnagyobb vagyonnal rendelkezők közül, kimondottan azzal a céllal, hogy az állam közvagyonát olyan személyre bizzák, aki nem csábul el, hogy elorozza a közpénzt, mivel rendelkezik elegendő magánvagyonnal. A kleiszthenészi reformokat követően a tízes phülérendszer következményeként már nem nyolc, hanem tíz kincstárnokot választottak. Kezdetben Athéné templomának kincseit őrizték, de később melléjük újabb tíztagú tamiasz testületet neveztek ki, akik a többi isten tiszteletére állított templomok vagyonáért feleltek. A kincstár az Akropoliszon állt, valószínűsíthetően Athéné templomának egy zárható részében. Az állam vagy-

¹⁵ Uo. 118.

¹⁶ A flotta létrehozásának előzményeként szolgál Athén kikötőjének megépítése, amelyet Peiszisztratosz rendelt el. A zsarnok ténykedése áldásos volt a városra, uralma idején vált Athén fontos kereskedelmi központtá, polisszá. Athén nem volt igazán fontos centrum a perzsák felett aratott győzelme előtt, megelőzte az addigra ezer éves múlttal rendelkező Korinthosz, Argosz és Spárta. A térség vezető szerepének betöltésére leginkább Spárta volt hivatott, hogy ez mégsem történt meg, az a görög-perzsa háború dicsősége, illetve az athéni demokráciát is létrehívó szabad szellem indokolhatja. Athén teret engedett az egyéni szereplésnek, az individuális céloknak, ez olyan húzóerőt volt képes teremteni, ami egyenes utat engedett a sikernek. Spárta a csapatszellemet erősítette, a szigorú militarista életmód az athénival homlokegyenest ellentétes. Athén később ugyan alul marad Spártával szemben, de azt elsősorban a polgárháborús hangulattal magyarázható állapotok okozzák, a peloponnészoszi háború utolsó időszakában az athéniak kifordulnak önmagukból és a veszteségeik pótlását egymás vagyonának megcsapolásával igyekeznek elérni, ez egyenes út a széteséshez, a bukáshoz. A restituált athéni demokrácia már nem képes azt a harmonikus életet újból megteremteni, ami Athént naggyá tette. A polgárok erkölcsének torzulása az állam torzuláshoz vezet.

nát értékes tárgyak jelentették, arany és elefántcsont, ezüst tárgyak, amelyet szükség esetén, esetleg háború idején használtak fel. A gazdasági állami ügyek intézését a polétészek végezték, ők adták bérbe a város földjeit, az ingatlanokat és az árveréseket is ők bonyolították le, a phülénkenti polétész Kr. e. 402-ben jelenik meg.¹⁷

f) A szakrális tisztségek

Az arkhón baszileusz volt a legfőbb vallási vezető, személyét évenként sorsolták. A kisebb tisztségeket a hieroporoszok látták el, feladatuk az ünnepek lebonyolítása, megszervezése volt. A legismertebb athéni ünnep a Panathénaia ünnepe volt, az azt szervező hieroporosz a felvonulásért és a sportverseny szervezéséért is felelt.¹⁸ Az athéniak nem csupán Athéné ünnepét tisztelték, Déméter és leánya, Perszephoné misztériuma is fontos vallási eseményt jelentett számukra, ez utóbbit Eleuszisban tartották, a szentély működtetéséért az eleusziszi hieroporoszok voltak hivatottak.¹⁹ Ha ma el látogatunk Eleuszisba, még látható a kikövezett szent út, amelyen a fáklás éjszakai felvonulásokat tartották és a szentélyben nagy valószínűséggel előadták, eljátszották Perszephoné és Hádész nászát.²⁰ Érdemes még szólnunk a Dionüszosz ünnepről is. A demokrácia idején a dionüsziaikat²¹ évente egy alkalommal, március végén rendezték meg. Az arkhón saját költségén szervezte meg az ünnepi játékot, a színházban egyetlen napon három drámát mutattak be és egy szatírárt. Miként szinte minden életterületen, a színházban is versenyt tartottak, mindig három drámaköltő versenyzett, de csak egy győztes lehetett. A nap végére mindig kiderült, ki vitte el az első helyet. A szavazásról nincs forrásunk, de a közönség véleménye volt a döntő. A legértékesebb irodalmi forrásaink e korból Szophoklész, Aiszkhülosz és Euripidész tragédiái. A költeményt egyetlen alkalommal adták elő, a felkészülés viszont hosszú heteket vett igénybe, a színészeket, a kart az arkhón fizette.²² A demokrácia idején a polgárok, a nézők viszont színházjáró fizetést kaptak, hiszen a poliszban

¹⁷ Németh, 1999, 119.

¹⁸ Arisztotelész, *Az athéni állam*, LIV, 6.

¹⁹ Németh, 1999, 119.

²⁰ A vallási misztériumok beavatási szertartások voltak, arról nyilvánosan a résztvevők nem beszélhettek, ha mégis, akkor az az istentelenség bűnét jelentette. Ez a magyarázata annak, hogy az antik világ vallási szokásairól nagyon keveset tudunk.

²¹ Arisztotelész, *Az athéni állam*, LVI.

²² Érdekeséggéppén említjük meg, a női egyenjogúság athéni elutasítását mutatja, hogy nők sem a darab szereplőiként, sem nézőkként nem voltak jelen. A kivételt a hetairák jelentették, számukra engedélyezett volt a színházi jelenlét, ennek egyszerű magyarázata az volt, hogy a szerelmi légyottok alkalmával az athéni polgárok beszélgetni is kívántak a partnerrel, ehhez pedig közös tudásalapra is szükség volt. Periklész egy ilyen művelt nővel élt, akit később talán el is vett feleségül, ahogy az Plutarkhosz Periklész-életrajzából kiderül. „Nos, Aszpasziát, úgy gondolják, mint bölcs és politikához értő nőt becsülte Periklész. Még Szókratész is gyakran felkereste tanítványaival együtt, s barátai nemegyszer elvitték hozzá feleségüket is, hogy megfigyeljék társalgását, pedig nem űzött valami erkölcsös vagy tisztas foglalkozást: rabszolgányokat oktatott a hetairák mesteriségére. Aiszkhinész azt beszéli, hogy Lüsziáklészből, egy alacsony származású és műveletlen birkakereskedőből Athén egyik legelső polgára lett csak azért, mert Periklész halála után feleségül vette Aszpasziát. Platón egyik párbeszédéből, a Menexenosz-ból, ha a bevezető rész valójában gúnyirat is a szónokok ellen, azt kétségtelenül történelmi tényként fogadhatjuk el, hogy Aszpaszia retorikai előadásait sok athéni látogatta. Periklész azonban, úgy látszik, mégis inkább szerelmi vonzalmat érzett Aszpaszia iránt.” (Plutarkhosz, *Periklész*, 24.)

megjelent a tisztségekért járó fizetés is. Napidíjat (dikasztikon) fizettek a népbíróság tagjainak (buleutikon), a bülé tagjainak, valamint a tisztségviselők is napidíjat (miszthosz) kaptak, de étkezési hozzájárulást is adtak a népgyűlésen résztvevőknek (ekklésziasztikon). Fontos megemlíteni, hogy a katonák napi zsold fejében szolgáltak, a közmunkákat ellátók munkadíjat, az árvák és a rokkantak pedig állami támogatást kaptak. A hivatali munkáért való fizetés a demokrácia korában vált gyakorlattá. A továbbiakban a demokráciához vezető rendelkezések áttekintésére térek ki.

2. Reformokkal a demokrácia felé

A királyságot követően oligarchia, majd türannisz következett Athénban és a Kleiszthenészt megelőző időszakra, a hatodik század végére számos konfliktust generált az a tény, hogy az athéniak közül csak igen kisszámú arisztokrata vagyonos polgár tartotta kezében a hatalmat. A túlkapások, a visszaélések mindennaposak voltak, ezt ellensúlyozandó Kleiszthenész a nép kezébe adta az irányítást, reformjai az athéni demokráciát hívták életre. Kleiszthenész intézkedéseit azonban nem tudjuk értékelni a nagy elődök rendeleteinek ismertetése nélkül, ezért röviden szólunk kell Drakón, Szólón és Peiszisztratosz államvezetési sikereiről is.

Kr. e. 7. századtól Attika körülbelül 130 ezer ember által lakott terület volt, az attikai síkság eltartotta az ott élő, elsősorban állattenyésztéssel és mezőgazdasággal foglalkozó népeket,²³ de a bányászat szintén fontos nyersanyagforrást jelentett. Athén vagyonát a laurioni ezüstbányák tették ki, ennek a gazdagságnak eredményeként a kisparaszti réteg is megerősödött, amely réteg később a demokrácia működésének bázisát képezte.²⁴ A Kr. e. 7. században már jelentkezett a rétegek közti feszültség, ezt igazolja az első türannisz-kísérlet²⁵ Athénban. Kr. e. 632-ben Külön puccsot kísérelt meg, hogy a város egyedurává váljon. Külső támogatója is akadt, Theagenész,

²³ A polisz a falvakban élők összeköltözéséből született meg, ezt szünoikiszmosznak nevezzük, és fontos megjegyeznünk, hogy Athén ekkoriban még inkább hasonlított egy nagyobb vidéki, falusias településre, mint városra. Az összeköltözést követően a központ Athén lett (akropolisz), de a tengerparti (asztü) részekenél és szárazföldön (meszogaia) is éltek lakosok.

²⁴ Athén a Kr. e. 7. századra kapcsolódott be a földközi-tengeri kereskedelembe és ebben volt különösen érdekelt a közép-réteg, azt megelőzően a társadalom szerkezete arisztokratikus volt, vagyis genoszok és nemzetségek szövetsége uralkodott, ennek megfelelően a nemzetségrend volt jellemző, a hatalom az eupatridák kezében összpontosult, a kormányzati forma pedig az oligarchia volt.

²⁵ Jellege merőben eltér a görög királyság intézményétől. A türannisz nem görög kifejezés, hanem perzsa, talán ezzel is indokolható, hogy az intézmény idegen volt a görögségtől. A baszileusz ekkor a görög városállamokban valamilyen alacsonyabb rendű politikai tisztséget takart, tisztségviselőt, ezzel magyarázható, hogy a görögök kénytelenek voltak idegen szóval illetni az egyeduralkodót. Iszthmosz poliszban találkoztunk először türannisszal. Periandrosz Korintosz zsarnoka volt, a Pelloponészosz északi részén inkább volt honos ez a kormányzati forma. Kis-Ázsiai eredetű, az intézmény is onnan ered, de sajátos görög uralkodóformaként rögzült. Nem Athén az első városállam, ahol megjelenik. A türannisz és a köznép harcából született meg az egyeduralom, megtöri az arisztokrácia hatalmát, gyengíti azok gazdasági erejét, a türannisz politikailag, hatalmilag erős, jó esetben egységes vezetés alatt tömöríti a nép erőit, elősegíti a parasztság és az iparos-kereskedő réteg megerősödését. Türannikus dinasztiákról is van tudomásunk. Türannosz családok uralkodnak, de ezek általában 1-2, néha 3 nemzedéki maradnak fenn, majd bukás következett. (Arisztotelész, *Politika* 1310b.)

Megara türanniszra. Külön Megaklész elsőszámú politikai riválisa volt, és Megaklész volt az, aki megakadályozta Külön hatalomra törését, de nem adta meg a menekülőknek járó tisztelet, legyilkoltatta őt és csatlósait.²⁶ Az athéniak nem tudták megbocsátani Megaklésznek a szentségtörést, hogy a könyörgők védelmét nem tartotta tiszteletben, Megaklészt végül száműzték a poliszlakók. A külön vérbűn esete fontos, mivel az athéni szellemiség önkényuralommal szembeni ellenállását és az igazságatlanság elítélését is igazolja, a nép akarata szerinti uralkodás utáni vágyának egy erős példája. A türanniszt végül nem kerülték el, hiszen később megjelent Athénban is.

a) Drakón és Szólón reformjai

Drakón tekinthető Athén első olyan vezetőjének, aki a szokásjog kodifikálójaként említhető, hiszen Kr. e. 621-ben ún. alkotmányreformot hajtott végre.²⁷ Törvényeit „vérrel írt törvényeknek” nevezték már az antik irodalmi források is, ez azzal indokolható, hogy a bűnökért gyakran alkalmazta a halálbüntetést. Az arkhónok visszaélései indokolhatták a jogok gyakorlásának szabályozását. Nagy valószínűséggel a poliszlakók elégedetlenek lehettek a meghozott döntésekkel, amelyek az arisztokráciának kedveztek, a köznép, nem ismervén a törvényeket, teljes kiszolgáltatottságban élt. A törvényeket fa vagy mészko táblákra, oszlopokra vésték fel, amelyeket a város központjaiban, csarnokokban helyeztek el, hogy bárki megtekinthesse azokat.²⁸ Drakón törvényei a birtokos polgároknak nagyobb hatalmat biztosítottak, a tanács tagjai lehettek, a népgyűlésben való részvételre is engedélyt kaphattak. Míg Drakón a törvények tiszteletben tartását teremtette meg az athéniak számára, addig Szólón a tulajdonnal kapcsolatos intézkedései révén a társadalmi rétegek képviselőtét alapozta meg. Szólón is tiszteletben tartotta Drakón hagyományát, de enyhített azok szigorán:

²⁶ Külön és társai védelemért Athéné templomába menekülnek az Akropoliszon, de Megaklész legyilkoltatta őket. Plutarkhosz a következőképpen meséli el Szólón életrajzában: „A külön vérbűn hosszú időre felkavarta Athén életét. Külön összeesküvő társai Athéné szentélyébe menekültek, Megaklész arkhón azonban rábeszélte őket, hogy álljanak bíróság elé. Az összeesküvők fonalat kötöttek az istennő szobrának talapzatához, és a fonallal a kezükben megindultak lefelé, de mikor a »tisztetéltremelő istennők« templomához értek, a fonal magától elszakadt. Erre Megaklész és arkhón társai rájuk rontottak, s azzal a felkiáltással, hogy az istennő megtagadta tőlük a védelmet, a templomon kívül maradtakat megkövezték, a szentélybe menekülőket pedig felkoncolták, csak azok maradtak életben, akik az arkhónok feleségeinél kerestek menedéket. Emiatt az arkhónok a nép szemében átkozottak és gyűlöltek lettek. Külön életben maradt társai hamarosan ismét erőre kaptak, és folyvást áskálódtak Megaklész leszármazottai ellen. A belső viszály egyre fokozódott és a nép két pártra szakadt. Szólón, aki ekkor már hírneves férfiú volt, Athén legkiválóbb embereivel együtt a nép színe elé lépett és kérve kérte az átkozottakat, hogy fogadják el a háromszáz legelőkelőbb polgárból összeállított bíróság döntését. A vádbeszédet a Phlúa községbeli Murón tartotta, a bíróság elítélte a szentségtörőket. A család életben maradt tagjait száműzték, a halottakat kiásták sírjukból és a határon túra dobták.” (Plutarkhosz, *Szólón*, 12.)

²⁷ Drakón szigorúan védte a magántulajdont, először ebben nyilvánult meg az athéni állam büntetőhatalmi igénye. Az areioszpagosz mellett egy újabb tanácsot, a hopliták tanácsát hívta életre, a büntetés jogát átruházta az Areioszpagosz testületére, ezzel próbálta korlátozni az igazságszolgáltatás önkényességét. A forrásainak igen gyérek talán legfontosabb Plutarkhosz *Szólón* életrajza és Arisztotelész *Az Athéni állam* című rövid történeti összefoglalója.

²⁸ Arisztophanész a *Madarakban* nevezi meg a kúrbeiszt (1353–1357), amelyen a törvények voltak találhatóak. Lásd még: Harris, 2013, 8.

Mindenekelőtt Drakón törvényeit érvénytelenítette szigorúságuk és a kiszabott büntetések súlyossága miatt, csak a gyilkosságért járó halálbüntetést hagyta meg. A drakóni törvények értelmében halálbüntetéssel sújtották a legcsekélyebb bűncselekményeket is. Így a munkakerülők, a zöldség- és gyümölcsoltva-jok ugyanolyan büntetést szenvedtek el, mint a templomrablók és a gyilkosok. Később sokszor idézték Démadész bírálását, hogy Drakón nem tintával, hanem vérrel írta törvényeit. Mikor megkérdezték tőle, miért sújtott halálbüntetéssel oly sok vétséget, Drakón állítólag azt felelte, hogy szerinte a kis bűnök is megérdemlik a halálbüntetést, a nagyobbakra pedig nem talált súlyosabbat.²⁹

Szolón volt Athén történelmében az első valódi reformgondolkodó,³⁰ társadalomformáló és állami rendszert jobbító intézkedéseiről vált híressé.³¹ Röviden érdemes szólnunk a reformok előzményeiről is.³²

Szolón egy attikai elszegényedett nemesi család sarja volt, arkhónnak, vagy diaklésznak nevezte már az antik hagyomány, de gyakran nomothetésznak, törvényhozónak is titulálták. Arkhónságát Kr. e. 594, 593, 592-re teszik, ekkor választották először arkhónná, a többes dátum azzal is magyarázható, hogy politikai tevékenysége nem csak arkhónsága idejére volt tehető. A rendeleteit viszont később, valószínűleg Kr. e. 570-ben hozta. Drakón törvényeit ő is megtartotta, de a nagy előd szigorúságával ellentétben csak a gyilkosságért osztott halálbüntetést. A legfontosabb jólétet irányzó intézkedése a szeizakhtheia, a „teherlerázás” volt, vagyis a közkegyelem hirdetése. Rendelete értelmében a gyilkosok és a hazaárulók kivételével az athéni polgárok mind hazatérhettek Athénba. A zálogba adott földeket tehermentesítette, kártalanítás nélkül eltörölte a hiteleket, továbbá a hitelezőiknél dolgozó adósok munkakötelezettség alóli felmentését is elrendelte. Gyakorlatilag az adósrabszolgaság intézményét szüntette meg. Felszabadította azokat, akik nincstelenségben saját magukat zálogosították el, így rabszolgák lettek és külföldre kerültek, ezeket az athéniakat Szolón visszavásárolta, mégpedig állami pénzen. Tette a szegényebb rétegnek kedvezett, de a vagyonos hitelezők elégedetlenek voltak. Szolón ugyan igyekezett minden társadalmi rétegnek kedvezni, de legfőképpen a középréteget kívánta megerősíteni.

²⁹ Plutarkhosz, *Szolón*, 17.

³⁰ Szolón elsőként dolgozta ki az athéniak számára a törvény szerepét, funkcióját, olyan harmóniát kívánt megvalósítani az államvezetésben, ami nemcsak a vagyonosoknak, hanem a polisz többi lakójának is megfelel, a zsarnokság minden eszközét gátolni igyekezett. (Black, 2016, 129.)

³¹ Szolón politikai és morális reformot hajtott végre, a poliszlakókat önrendelkező személyekként kívánta látni, amely valójában a demokrácia egyik legfőbb értéke lett később. (Black, 2016, 129.)

³² A gazdagok és parasztok közti ellentét egyre mélyebb lett, ezt Plutarkhosz a következőképpen fogalmazza meg: „Az egyszerű nép az utolsó szál emberig a gazdagok adósa volt. Földjüket nekik termelték, minden termény hatodát nekik fizették, ezért a parasztokat hektémorosznak (hatadosoknak) vagy egyszerűen napszámosoknak nevezték. Sokan saját személyüket zálogosították el, s hitelezők bármikor eladhatták őket rabszolgáknak otthon vagy az ország határain kívül. Mások kénytelenek voltak gyermeküket eladni (ezt semmiféle törvény nem tiltotta), vagy kegyetlen hitelezők elől elmenekültek a városból. A többség, közöttük a legbátrabbak, egymást azzal biztatták, hogy ne essenek kétségbe, és ne engedjenek az igazságtalanságnak, hanem válasszanak valakit, akiben megbízhatnak, s aki képes őket vezetni. Azt javasolták szabadítsák fel a tartozásaik miatt eladott rabszolgákat, osszák fel a földet és változtassák meg gyökeresen az állam alkotmányát.” (Plutarkhosz, *Szolón*, 13.)

Intézkedéseinek eredményeként egy erős és gazdaságilag is kiegyensúlyozott államot teremtett. Bevezette a timokratikus alkotmányt, ami abból állt, hogy maximalizálta a földvagyonot, nem származás alapján osztotta rétegekre a társadalmat, csak az egyén timéjét határozta meg, vagyis a vagyoni helyzetét tette értékmérővé. Négy vagyoni osztályt, azaz phülét (közösségi osztályt) hozott létre.³³ (1) Az elsőbe az 500 mérő földdel rendelkezők tartoztak: pentékosziomedimnosok, közülük kerültek ki az arkhónok, Szolón előtt ez a jog kizárólagosan az eupatridáké volt. (2) A második osztályba a 300 mérő földdel bíró hippeoszokat sorolta, amely a lovagok, a hoptiták, a harcos arisztokrácia rétege volt, amolyan törpe-birtokosok, kézművesek, ők egyébként magasabb tisztségeket is betölthettek. (3) A harmadik a 200 mérősöké volt, a dzeugitészek körébe az iparosok, parasztok tartoztak és ők legfeljebb a tanács tagjai lehettek. (4) A negyedik réteg a kisebb mennyiségű gabonaértékkel bíró thészeké volt, azaz a földtulajdonnal nem rendelkezők osztálya, ők napszámos munkából éltek, de a népgyűlés tagjai és az esküdtbírók tagjai lehettek. Világosan kitűnik, hogy a nagyobb vagyonnal rendelkezők nagyobb állami tisztséget, hivatalt tölthettek be.

Szolón a vagyonosok és a politikai befolyással rendelkezők ellensúlyozására létrehozta a négyszázak tanácsát, ennek a vagyonától függetlenül minden athéni polgár a tagja lehetett.³⁴ A bülébe a négy phülé tagjai közül 100-100 főt delegáltak egy évre, de a négyszázak tanácsába csak az első három vagyoni csoportból kerülhettek polgárok. Lényeges, hogy Szolón idején a legfontosabb államszerv a népgyűlés lett. A népbíróságot is Szolón rendelte el, amely felelősségre vonhatta a tisztségviselőket, és döntött a kiemelkedő büntetőügyekben. Az Areioszpagosz megmaradt, de munkáját már a népgyűlés végezte, így háttérbe szorult.

Szolón reformjait követően a rétegek közti ellentét megmaradt. Összegezve: törvényei, reformjai a középréteg megerősödését eredményezték, de az arisztokrácia csorbát szenvedett, például a zálogok és az adósrabszolgaság intézményének eltörlésével. A kisbirtokosok elégedettek lehettek volna, de az elmaradt földosztás miatt mégis elégedetlenkedtek.

b) Peiszisztratosz

Szolón uralmát követően Athénban a türannisz intézménye jelent meg. Több kísérletet is láttunk az egyeduralom megszerzésre, a hagyomány szerint csellel végül Kr. e. 560 körül Peiszisztratosz sikeresen magához ragadta a hatalmat Athénban ellenfelei két alkalommal is elűzték, ennek ellenére 33 évig uralkodott. Tevékenysége valójában

³³ Négy ősi törzset, phülét ismerünk: Geleontesz, Argadeisz, Aigikoreisz, Hoplétesz, mindegyik törzsből három phratría volt, ezek több nemzetségnek vallási és családjogi szövetségei voltak. A politikai tagozódás is ismert volt, három: eupatridák, géomorok, démiurgok. Az ősi négy phülé idővel csak vallási szövetséget alkotott, a phatriák viszont politikai jelentőséget nyertek. Rendszeresen üléseztek, ekkor iktatták be a törvényes gyerekeket a nemzetségek szövetségébe, akit felvettek a jegyzékbe nagykorúnak számított és a démosz tagjaként a népgyűlés tagja lett. (Wagner, 1909, 51.)

³⁴ „Az Areioszpagosz, vagyis Arész halmán üléselő tanácsot a volt arkhónokból alakította meg, akiket évente választottak. A tanácsnak, arkhón lévén, maga Szolón is tagja volt. Mivel pedig látta, hogy a nép még mindig forrong és nyugtalan az adósságok elengedése miatt, egy négyszáz tagból álló második tanácsot is felállított száz-száz taggal a négy phüléből, hogy előzetesen vitassanak meg minden ügyet, ami a népgyűlés elé kerül. Az Areioszpagosz tanácsát az államrend felügyelőjének és a törvények őrének tette meg. Úgy gondolta, ha az állam e két tanácsra mint kettős horgonyra bizza magát, nagyobb nyugalommal élhet.” (Plutarkhosz, *Szolón* 19.)

nem mutatja a mai értelemben vett zsarnoki kormányzást. Érvényben hagyta a szolóni alkotmányt, csatlósait, rokonait, bizalmasait vezető tisztségekhez juttatta, valójában ennek köszönhető támogatottságát. Bevezette a falusi bírák intézményét, amelyet a vidéki közigazgatás és igazságszolgáltatás javítására hozott létre, hogy a földeken gazdálkodóknak ne kelljen minden ügyintézés miatt Athénba menniük, emiatt hátrahagyva házi gazdaságukat. Fontos megemlíteni, hogy a középíráteget támogatta, kereskedelmi utakat hozott létre, bevezette a jövedelmi adót, megkezdte az athéni flotta építését, ami egyszerre szolgáltatott biztonságot és munkát a kézműveseknek és a parasztnak; nevéhez köthető a hadirokkantak ellátásának bevezetése is. Athén valójában Peiszisztratosz türannosza idején vált városállammá. A kikötő létrehozása és a hajók megépítése gyakorlatilag kereskedelmi központtá tették Athént. A földeken jó minőségű olívát tudtak termeszteni, ami nagyon sokoldalú növény, hiszen élelmezési használatra, tisztálkodásra, azaz szappan készítésére, továbbá világításra is alkalmas volt. Az athéni olíva volt az egyik legjobb minőségű bogyó, keresetté vált a Mediterráneumban, az ebből élőknek jó vagyonosodási lehetőséget teremtett. Arisztotelész a következőképpen foglalja össze Peiszisztratosz uralmát:

Peiszisztratosz, mint említettük, az állam ügyeit mértéktartón vezette és inkább jó polgár, mint türannosz módjára; mert egyébként is emberszerető és szelíd volt. A vétkesek irányában is megbocsátó, de ezen túlmenően az ínséges helyzetben lévőknek pénzt is adott kölcsön, munkájukhoz, hogy a földművelésből meg tudjanak élni. Ezt pedig két dolog kedvéért tette: egyfelől, hogy ne a városban tartózkodjanak, másfelől, hogy mérsékelt jólétben élve és saját ügyeikkel elfoglalva se kedvük, se idejük ne legyen a közügyekkel való foglalkozásra. Egyúttal azt is elérte, hogy a bevételek nagyobbak lettek, a föld meg lévén művelve, mert a termények tizedrészét beszédette. Ezért rendelt a községekbe is bírakat, s ment maga is gyakran ki a vidékre, hogy felülbírálja a helyzetet és kibékítse a peres feleket, nehogy azok felmenve a városba elhanyagolják a munkájukat.³⁵

Peiszisztratosz idején Athén gazdaságilag is erős hatalommá vált, a zsarnok fiaira hagyta az uralmát, de Hipparkhoszt legyilkolták, a másik fia, Hippiász pedig testvére halálát akarva megbosszulni már rettegett vezetőként kezdett uralkodni. Végül Kr. e. 510-ben spártai segítséggel elűzték, és ezzel véget ért a zsarnokság intézménye Athénban. Hippiászt követően Iszagorasz uralkodott, aki a háromszázak tanácsának intézményét hívta életre, rájuk bízta a város vezetését, vagyis ismét oligarchia lett Athénban. A háromszázak tanácsával restitálta az arisztokrácia politikai hatalmát, ám ezt az athéniak nem tűrték, így még arkhóni idejének lejártá előtt, 507-ben eltávolították.³⁶ A forradalom, amely megelőzte Iszagoraszt, egyenes utat jelentett az athéni demokrácia megszületéséhez. A nép fellázadt hatalmaskodó urai ellen és a saját kezébe vette ügyeinek intézését, ez elsősorban Kleiszthenész éleslátásának volt köszönhető.

³⁵ Arisztotelész, *Az athéni állam*, XVI. 2.-5.

³⁶ Iszagorasz és Kleiszthenész viaskodását Arisztotelész szövegeiből ismerjük. (Arisztotelész, *Az athéni állam*, XX.)

c) Kleiszthenész

Kleiszthenész a kormányzást a nép kezébe adta, de ő már rendelkezett politikai előélettel, Kr. e. 525–524 között arkhón volt. Szakított a származáson, valamint a vagyoni helyzeten alapuló társadalmi osztályozással és bevezette a területiális szervezést. Athén három területét a tenger melletti részeket (asztü), a központot (Athén centruma) és a félsziget középső részét (mesogaia) vette alapul és a korábbi vagyoni osztályozást eltörölte.

A phülérendszer az ő nevéhez köthető, miként a demokrácia megszilárdulása is. Mesterségesen tíz phülét³⁷ hozott létre és általában három, földrajzilag nem érintkező területet sorolt egy phülébe. Bevezette a trittüsz, összesen harmincat, mindegyik területi egységen tízet.³⁸ A phüléreform lényege abban állt, hogy a vérségi leszármazás szerinti osztályozást megszüntetve területi elv alapján osztotta egységekbe a körzeteket. Mai fogalmaink szerint megyerendszernek, vagy járási rendszernek neveznénk. Az egyes egységeket pedig a delegált polgárok képviselték a tanácsban. Az ő nevéhez köthető a sztratégosz intézményének a megszilárdítása is, az egyes phülék által kiállított csapattestek élére tíz sztratégoszt állított, ezzel az arkhón polemarchosz tisztsége vesztett jelentőségéből. Módosította a négyszázak tanácsát, 500-ra emelte a létszámot, ide minden phüléből 50 polgárt delegáltak. A hivatali évet is tíz egyenlő időszakra osztotta fel. A phülék közül egy prütanniszt választottak 35 napra, sorsolással, az év tizedére. Feladata az ülések szervezése, a hivatali ügyek rögzítése és a viták koordinálása volt. Nagy tiszteletnek örvendett az a polgár, aki ezt a feladatot látta el. A magasabb állami tisztségek betöltésénél a vagyoni szempont megmaradt, a legtehetősebbek közül került ki a sztratégosz, az arkhón és a tamisz is.

Kleiszthenész nevéhez köthető az athéni demokrácia egyik legismertebb intézményének a bevezetése is, az osztrakhiszmosz, vagyis a cserépszavazás.³⁹ Arisztotelész a legfőbb forrásunk, a következőképpen számol be erről:

Az államrend a szolóninál sokkal demokratikusabb lett. Hiszen Szolón törvényei közül a türannisz alatt sok feledésbe is ment, mert nem használták, Kleiszthenész viszont tekintettel a tömegre, másokat, újakat hozott és ezek közé tartozik a cserépszavazásról hozott törvény is.⁴⁰

Arisztotelész azt is hozzáteszi, hogy a cserépszavazást a hatalomlívők túlkapásainak korlátozása végett alkalmazták, hogy elkerüljék a türannisz. Nagy valószínűséggel Kleiszthenész azért kezdte alkalmazni, hogy Peiszisztratosz rokonait száműzze, a zsarnokok hozzátartozóinak és barátainak az athéniak korábban megengedték, hogy a városban lakjanak, de Kleiszthenész féltette a hatalmát, ezért cserépszavazással száműzte őket. Az intézmény lényege abban állt, hogy a zsarnoki pozícióra esélyes személyt, vagyonát megtartva tíz évre száműzzék a városból. Valójában ez kizárást jelentett a politikai élet-

³⁷ A kleiszthenészi phüléreform politikai és katonai rendszerének bővebb összefoglalását lásd: Németh, 1999, 247–253.

³⁸ Arisztotelész, *Az athéni állam*, 21.

³⁹ Lásd bővebben: Németh, 1999, 255.

⁴⁰ Uo. 22.

ből, az ilyen hatalmasság tíz év alatt elveszítette befolyását, így soha többé nem vehetett részt a város vezetésében. Plutarkhosz Alkibiadész életrajzában így foglalja össze:

A szavazás, hogy röviden összefoglaljuk, a következőképpen folyt le. Mindenki vett egy osztrakont (cserépdarabot), ráírta, kit akar a városból eltávolíttatni, és az Agorán odavitte egy palánkkal körülkerített helyre. Az archónok először is megszámlálták a szavazatokat, mert ha kevesebben szavaztak hatezernél, az osztrakhiszmosz nem volt érvényes. Azután a szavazatokat nevek szerint külön-külön csomókba rakták, majd hírnök adta tudtul a népnek, hogy mire esett a legtöbb szavazat, s azt vagyónának meghagyásával tíz évre száműzték.⁴¹

A cserépszavazás tehát alkalmas volt a politikai ellenfelek kiiktatására, mégpedig erőszakmenetesen. Egy-egy szavazást megelőzően hatalmas kampányok zajlottak az Agorán, ahol a szimpatizánsok igyekeztek saját választottjuk mellett érvelni. A szavakkal való meggyőzés a politika fő fegyverévé vált. Athén közterületein ekkor jelentek meg az első szónokok, majd szónokiskolák, az athéni polgárok felismerték az érvelésben a politikai befolyás eszközt. A szofista filozófusok ugyan utazó bölcsök voltak, de a demokrácia idején nem véletlenül Athén vált központjukká.⁴² Az első cserépszavazás időpontjának meghatározása erősen vitatott. Kleiszthenész alkotta meg, ahogy azt Arisztotelész állítja, de ennek kissé ellentmond az a tény, hogy az első ismert osztrakiszmosz Kr. e. 487-ben történt, vagyis húsz évvel később a megalkotásánál. Az is bizonytalan, hogy mi alapján döntöttek, kellett-e legalább hat ezer szavazat a száműzéshez, vagy elegendő volt a szavazatok többsége is. A szavazás a buléban folyt, és akire legalább kétszáz szavazat esett, annak kellett száműzésbe mennie. Forrásaink szerint a cserépszavazás hetven éve alatt összesen kilenc vagy tíz osztrakophoriára került sor. Érdekesképpen meg kell említenünk, hogy az első cserepek alig száz éve kerültek elő az Agora-ásatáson. A ma ismert osztrakonok száma a tízezret is meghaladja, eddig 2200-nál is több cserepet találtak Themisztoklész nevével. Themisztoklész valóban száműzték is pályafutása végén, ez valószínűleg Kr. e. 476–471 között történhetett. Plutarkhosz a következőképpen foglalja ezt össze:

Az athéniak osztrakiszmoszsal száműzték, hogy ezáltal kisebbsíték tekintélyét és politikai fölényét. Így tettek mindazokkal, akik aránytalanul kiemelkedtek a demokrácia egyenlőségéből. Nem is tekintették akkor büntetésnek az osztrakiszmoszt, hanem csak eszköznek, hogy levezessék az irigykedést, amely mindig gyönyörűségét leli a kiválók megalázásban és egyben elégtételt talál megsegényítésükben.⁴³

Ezzel meg is érkezünk az athéni demokrácia nagy politikusainak bemutatásához, a továbbiakban Themiszthoklészszel, majd Periklészszel, mint a demokrácia sikerét biztosító nagy személyiségekkel foglalkozunk.

⁴¹ Plutarkhosz, *Alkibiadész*, 7.

⁴² Lásd erről bővebben: Szoboszlai-Kiss, 2013a, 3–14.

⁴³ Plutarkhosz, *Themisztoklész*, 22.

3. A demokrácia kiváló politikusai

Az athéni demokrácia sikere nem csupán a nép hatalmának volt köszönhető, meg kell neveznünk azokat a fontos politikai személyiségeket is, akik döntésükkel, bátorságukkal képesek voltak irányítani a nép akaratát. Ilyen államférfi volt Themisztoklész, aki Kr. e. 483-ban volt arkhón és Periklész, aki Kr. e. 461–429 között vezette az athéni polgárokat. Uralmának idejét Athén aranykorának tekintik, nevéhez kötődik az athéni demokrácia fényes korszaka is.

a) Themisztoklész

Themisztoklész a demokrácia nagy személyisége, szónoki tehetsége, öntudatossága és kitartása révén olyan politikai sikereket ért el, amelynek eredményeként Athén a legbefolyásosabb polisszá vált. A perzsákon aratott győzelem elsősorban neki volt köszönhető.⁴⁴ Themisztoklész a nép támogatásával került hatalomra, kiemelkedő egyénisége, éleslátása és hadvezéri tehetsége népszerűvé tette őt, perzsaellenessége a konzervatív erővel szemben belpolitikai erőt kovácsolt számára. Nevéhez köthető az arkhóni tiszttség betöltésével kapcsolatos államreform is. Kr. e. 487-ben rábeszélte a népgyűlést, hogy az arkhónokat ne válasszák, hanem sorsolják a jelöltek közül. A befolyásolással való politikai szerep megszerzése így végképp eltűnt. Ezzel egyidőben a sztratégosz tiszttsége megerősödni látszott, ami főként a perzsa veszéllyel volt magyarázható. A marathóni csatát követően megirigylve Miltiadész sikerét, egyéni céljává vált a perzsák leverése. Themisztoklész már első arkhónsága idején, Kr. e. 493-ban megkezdte a flotta építését, a trierészek számát 200-ra kívánta emelni. Ariszteidész viszont a flotta építését ellenezte az athéniak gazdasági biztonságának kockázata miatt, ezért feltűzelte az athéniakat, hogy ne támogassák Themisztoklész tervét. A hadvezér azonban kiállt elképzelései mellett és ellenfeleit cserépszavazással rendre száműztette a városból. Végül Ariszteidészt is elűzték Kr. e. 482-ben, ezt követően már semmi akadálya nem volt a flottaépítésnek. Athén költséges tervekbe vágott, de a kivitelezésnek nem voltak anyagi korlátai. Az athéni állam vagyónát elsősorban a laurioni ezüsbányák biztosították, ezek bevételét rendre szétosztották a polgárok között, Ariszteidész éppen ezt a vagyont kívánta a polgárok számára biztosítani, de Themisztoklész elérte, hogy néphatározatban az athéniak lemondtak a bevételről. A hajók építésének fedezetét a laurioni ezüsbánya teljes bevétele jelentette.

A flotta megépítése több szempontból is sikeresnek tekinthető. A köznép munkához jutott, egyfelől az építkezéseken, másfelől a hajók legénységeként; a matrózokat valószínűleg a legalsóbb rendű polgárok közül alkalmazták, mindkét munkát díjazás ellenében végezték.⁴⁵ Demokráciatörténetünk szempontjából lényeges

⁴⁴ A görög-perzsa háború egész történetét nem kívánjuk ismertetni, csupán a demokrácia intézményei szempontjából fontos eseményekre térünk ki.

⁴⁵ Nem minden kutató ért abban egyet, hogy a legénység szabad polgárokból vagy rabszolgákból állt. Plutarkhosz viszont Arisztotelészre hivatkozva elég egyértelműen fogalmaz: azt állítja, fizetés ellenében toboroztak legénységet. „Mivel az athéni kincstár üres volt, Arisztotelész állítása szerint az Areioszpagosz tanácsa minden harcosnak

kiemelnünk, hogy az építkezések révén gazdaságilag megerősödött a legalsóbb réteg.⁴⁶ Themisztoklész igazolta a győzelem, a háború végső csatája a szalamiszi ütközet volt Kr. e. 480-ban, ahol az athéni triérészek megsemmisítő győzelmet arattak a perzsa hajókon. A csata eredményeként a perzsák nem tértek vissza újabb hódító kísérlettel. A végeredményt nagyban befolyásolta Themisztoklész startégiája, aki lépre csalta a perzsa gályákat, a könnyű athéni háromsoros evezők pedig hegyes orrdíszekkel felborították a lassú hajókat a keskeny szorosban. A csata katonai mozanataira nem térünk ki, mivel tanulmányunk szempontjából elsősorban Themisztoklész politikai zsenialitását kívánjuk igazolni. Az ő sikere az athéni demokrácia jól működő intézményeiben rejtett, elég kitartó volt ahhoz, hogy a poliszlakókat és politikai ellenfeleit meggyőzze igazáról. Példáját azért fontos felemlenünk, mivel a demokrácia egyik legkényesebb pontját tudjuk általa megvilágítani. Az előrelátó, gondolkodó politika számos esetben éppen a nép akaratával ellentétesnek bizonyul. Ezekben az esetekben a tömeg felvilágosítása, rábeszélése igen nagy szerepet kap. Ez a modern demokráciák esetében is tapasztalható, a jól megindokolt döntések, még ha a közvélemény ellenére hozzák is, később igazolást nyernek a történelemben.

b) Periklész

Az athéni demokrácia bizonyos értelemben vizsgázott Themisztoklész sikereit nézve, az intézmények demokratizálódása nem állt meg, Periklész legyőzve politikai ellenlábását, Kimónt, akit Kr. e. 461-ben osztrakiszmoszsal száműzött, továbbfejlesztette a népuralom kínálta rendszert. Periklész „a nép bizalmasa” címre tett szert, pályafutása alatt 15 alkalommal választották első sztratégósszá, ami azért is meglepő, mert nem volt nagy katonai stratégia, ezzel szemben remek szónok⁴⁷ volt és rendkívül népszerű. Plutarkhosz a róla készült fejezetben arról számol be, hogy az államférfi bölcs tanácsadókkal vette körül magát, filozófusokkal, akiket már gyermekkorától ismert és egymás bizalmasai voltak. A szofista Damón, az eleai Zénón, Anaxagórasz és Prótágorasz mind köréhez tartoztak.⁴⁸ Ezt azért is fontos megemlítenünk, mert Periklész műveltségének és éleslátásának is köszönhetette politikai sikerét.

• nyolc drakhmát fizetett előlegül, ez tette lehetővé, hogy a három evezősoros hajókat megfelelő legénységgel tudták ellátni.” (Plutarkhosz, *Themisztoklész*, 10.)

⁴⁶ Nem elhanyagolható szempont, hogy a kikötő révén Athén kereskedelmi nagyhatalommá vált a háborút követően. Vagyona ennek köszönhetően is növekedett, az áruval legjobban ellátott központ az athéni piac volt, luxus termékektől a hétköznapi élethez szükséges cikkeken át mindenhez hozzájuthattak. A befutott árutól roskadozó kereskedőhajók pedig vámot fizettek a polisznak, hogy kirakodhassák portékáikat. Athén többszörösen is profitált a flotta révén, nem akadt ellenfele a görög poliszok között.

⁴⁷ „Periklész kétségtelenül nagyon óvatos volt szónoklataiban, valahányszor felment a szószekekre, imádkozott az istenekhez, hogy a beszéd tárgyához nem illő szó ki ne jöjjön a száján.” (Plutarkhosz, *Periklész*, 8.)

⁴⁸ „De a legbensőbb összeköttetésben Periklész a klazomenai Anaxagórással volt, ő oltotta belé a demagógiával tökéletesen ellentétes, nemes gondolkodást, ő tökéletesített jellemének nemességét. (...) Gondolkodásmódja ezáltal emelkedettebbé, beszédmodora fennköltebbé lett; mentes volt mindentől, ami közönséges vagy hatásvadászó. Arcának soha el nem mosolyodó szigorúsága, nyugodt járása, köpenye ráncainak gondos elrendezése, amit beszéd közben nem rontott el semmi indulatkitörés, méltóságteljes hanghordozása s más ilyen tulajdonságai mindenkire mély hatással voltak.” (Plutarkhosz, *Periklész*, 5.)

A forrásaink szerint az első és legfontosabb intézkedése az Areioszpagosz bírói tevékenységének beszüntetése volt, a bíraskodást fizetett bírakra bízta, akiket a közép közlő delegáltak: „Periklész volt az első, aki fizetett tisztséggé tette a bíróságot.”⁴⁹ Szintén az ő nevéhez köthető az egyéb tisztségek betöltésének napi díjazása is. Periklész idejében bevezették, hogy ha bírósági ügy miatt kellett egy polgárnak távol maradni üzletétől, szakmájától, tehát kiesése volt a hivatali munkái miatt, pénzbeli juttatásban volt illő részesíteni. Az üledíj napi két obolosz, a színházjáró díj két obolosz, de a népgyűlésen való részvétel is díjazással járt, bár ez utóbbi csak háború esetén. A szegényebb réteg pénzbeli juttatásokat kaphatott, az arisztokrácia ezzel szemben pénzügyi kötelezettségeknek volt kitéve, ilyen volt leiturgia és a khorégia, az előbbi a hadihajók felszerelésének adója, az utóbbi a színházi ünnep megszervezésének adója volt. Hatalmas kiadással járt ezen tisztségek betöltése, de megtiszteltetést is jelentett, ezért nyilván senki sem utasította vissza.

Természetesen a periklészi demokrácia nem volt mentes bizonyos arisztokratikus előzményektől, Kr. e. 451-ben törvényt fogadtattak el, hogy csak az lehet athéni polgár, akinek szülei is athéni polgárok voltak.⁵⁰ Ezt pedig visszamenőlegesen is érvényesítették, ennek következtében nagyjából ötezer ember vesztette el a teljes polgárjogát. Különösen fontos, hogy idegeneket és nem athéni polgárokat nem engedtek be az államvezetési intézményekbe, származási, vérségi (nepotizmus) alapon való kiválasztás a régi törzsi viszonyok hagyományozódásával volt magyarázható. Periklész a tisztségek díjazásával elérte, hogy a nép nagyobb szabadságot kapjon az államvezetésben, hiszen volt beleszólása a legfontosabb döntésekbe is, de Periklész saját haszonra is szert tett általa, jó szónoki képessége révén képes volt a javaslatait nem önhatalmulag törvényre emelni, képes volt a szavazó démoszt rábeszélni a számára kedvező eredmény megszavazására.

Athén már nagyhatalom volt, flottája révén katonai és kereskedelmi szempontból is a legerősebb poliszként működött. A déloszi szövetség (Kr. e. 478) létrehozásával pedig a többi görög városállam függőségi viszonyba került Athénnal, ez azt jelentette, hogy athéni jóváhagyás nélkül a városok nem kereskedhettek, nem hozhattak önálló döntéseket. Ez természetesen az athéni polgároknak kedvezett, Periklész számos rendeletével erősítette is ezt a hatalmat, de feszültséget is teremtett. Végül Athén arra kényszerült, hogy a politikai hatalmát fegyverek révén is megszilárdítsa. A peloponnészoszi háború gyakorlatilag a megerősödött athéni demokrácia egyenes következménye lett. Periklész hatalmas buzdító beszédében szólította fel az athéniakat, hogy gyors háborúban igázzák le a spártaiakat és ezzel a végsőig hegemoniát szereznek a térségben maguknak.

A peloponnészoszi háború végül hosszú ideig tartott, Kr. e. 431-től egészen 404-ig. Az első összecsapások athéni veszteségekkel zárultak. Thuküdidész örökíti meg Periklész híres gyászbeszédét, amelyet az elesett athéniak tiszteletére

⁴⁹ Arisztotelész, *Az athéni állam*, XXVII. 2.

⁵⁰ Plutarkhosz, *Periklész*, 37.

mondott. A beszéd lényege, hogy Periklész az athéni demokráciát olyan értéknek nevezi, amelyért meghalni dicsőség:

Olyan alkotmánnyal élünk, amely nem igazodik szomszédaink törvényei után, s inkább mi magunk szolgálunk például, mintsem hogy utánoznánk másokat. A neve pedig, mivel nem kevesekre, hanem a többségre támaszkodik: demokrácia. Törvényeink szerint a személyes ügyeket tekintve, mindenki egyenjogú, de ami a megbecsülést illeti, hogy a közösség előtt kinek miben van jó híre, itt nem a társadalmi helyzet, hanem a kiválóság ér többet, és ha valaki olyasmire képes, ami a város javára van, szegény sorsa és így jelentéktelen társadalmi rangja nem áll útjában. A szabadság szellemében intézzük el közügyeinket, és mindennapi tevékenységeink során nem válunk gyanakvókká egymással szemben, nem haragudva meg szomszédunkra, ha egyszer a maga kedve szerint cselekszik, és nem öltve szemrehányó tekintetet, ami, bár nem büntetés, mégis rosszul esik neki. Ilyen nyíltszívűek vagyunk a magunk közötti érintkezésben, azt azonban, amit az állam parancsolt, elsősorban tiszteletből nem merjük áthágni, engedelmeskedve azoknak, akik éppen az élen állnak, és a törvényeknek, különösképpen azoknak, amelyek az igazságtalansággal sújtottakat védik, és azoknak, amelyek bár iratlanok, megsértésüket gyalázatnak tekintik.⁵¹

Az idézett szöveg egyértelműen fogalmaz, az athéni szellem a szabadság és függetlenség eszméjéből táplálkozik, közösségének ereje az önkormányzásban, vagyis a démosz akarataiban van.

Periklész államvezetői érdemei az athéni demokrácia megszilárduláshoz vezetnek. A nép poharát megtöltötte szabadsággal, egyesek szerint túl is töltötte. A demokrácia intézményeit jól működtették, a hivatali ügyeket kiszámíthatóan intézték, a tisztségeket sorsolás útján adományozták, és azért, hogy díjat adott a polgárok államvezetési munkájáért, gazdaságilag is érdekeltté tette az athéniakat a közügyek intézésében. A középréteg megerősödött és ez volt Periklész fő bázisa. Politikai ellenfeleit a szavazókkal ki tudta űzni a városból és népszerűségének és erényes életének köszönhetően egyre szilárdabb lett uralma. Periklész személyisége és vezetői képességei szerencsés módon keveredtek, amiből az athéni polisz sokat profitált és túlzás nélkül állíthatjuk, életművéből a modern demokratikus államok is hasznot húzhatnak. Felismerte, hogy a jóllét fenntartása, az elégedettség megőrzése nem csupán individuális értelemben lehet hasznos, hanem az egész államra nézve az.

Az athéni nép saját kezében tartotta az irányítást, a népgyűlésnek minden felnőtt athéni tagja volt és szavazójoggal rendelkezett. Egy magasabb tisztség sorossal történő elnyerése nagyon nagy megtiszteltetést jelentett. Periklész ugyanakkor gondoskodott arról, hogy a közösséget különböző ünnepi eseményekkel kovácsolja egybe. Ténykedése idején épültek meg az Akropolisz szent körletében a ma romokban látható épületek is, mint Athéné Parthenón temploma, ame-

⁵¹ Thuküdidész, II. 37.

lyek elsősorban a közös ünnepi szertartások megtartására szolgáltak, de minden athéni polgár számára a saját kiválósága jelvényét is jelentették. Athén a görögség számára a perzsák feletti győzelem egyik legmonumentálisabb emlékhelyévé vált. Az ünnepi játékok alkalmával a polgárok állami pénzen megszervezett szertartásokon vehettek részt, így joggal érezhették a polisz gondoskodó erejét.

Periklész nem töltött be arkhóni tisztséget, valójában a legfőbb hivatalok közül egyiket sem, sztratégoszról is mindig tíz volt, tehát valójában a tíztagú testületnek ő csak egy tagja volt, ennek ellenére befolyása az állam ügyeinek intézésében a legerőteljesebbnek mutatkozott. Ez azzal magyarázható, hogy a közmunkák megszervezésnek terhe is rá hárult, az Akropoliszon történő építkezések,⁵² a kikötő és a flotta körüli munka számos athéni polgár számára jelentett bevételt, megélhetést, a szavazások alkalmával Periklész ezt a dolgozói kört jól tudta mozgósítani. A peloponnészosi háborút megelőző időszakban is folyton támadások érték, ezeket nagyvonalúan volt képes kezelni.⁵³ A támadások hátterében többnyire az általa felkarolt és támogatott személyek iránt érzett irigység húzódott meg, Periklész Pheidiásznak az Akropolisz építkezéseiben tejhatalmat adott a kézműveseket, a munkásokat irányította és az erre a célra szánt vagyonnal is gazdálkodott. Pheidiaszt végül az athéniak sikkasztásért perbe idézték és börtönre ítélték.⁵⁴ Hasonló sorsra jutott Prótagorász a szofista, Euripidész a drámaíró is.⁵⁵ Athén demokráciája ezzel egy visszás arcot is mutatott. A démosz minden általa gyanúsnak ítélt személyt szájára vett és hatalmánál fogva bíróság elé idézett. Az athéni demokrácia árnyoldala éppen a szabadságából adódott, megszapordtak a feljelentések, az ellenségeskedés.⁵⁶ Athén virágzott, gaz-

⁵² „Periklész azonban azt akarta, hogy a katonai kiképzésben nem részesülő, kézművességgel foglalkozó polgárok tömege is kapjon az állami juttatásokból, de ne úgy, hogy az emberek munka nélkül és tétlenül töltsék idejüket. Ezért nagy építkezéseket és különféle közmunkákat javasolt a népnek, hogy az otthon maradóknak éppen úgy legyen jogcíme közpénzekből származó juttatásokra, mint a tengerészeknek és a helyőrségeken szolgáló vagy hadjáratokon részt vevő katonáknak. A megmunkálásra kerülő anyagok közt volt kő, bronz, elefántcsont, arany, ében- és ciprusfa; a különféle anyagokkal számtalan mesterember dolgozott: ácsok, szobrászok, bronzművesek, kőfaragók, szövetfestők, aranyművesek, elefántcsontszobrászok, festők, hímzők, vésnők, aztán ott voltak azok, akik beszerezték és szállították mindezeket az anyagokat: kereskedők, hajótulajdonosok és kormányosok, a szárazföldön pedig kocsigyártók, fuvarosok, kocsisok, kötélverők, takácsok, szíjgyártók, útépitők és bányászok. Végül minden iparágnak, mint a hadvezérnek a közkatonaság, rendelkezésére álltak a napszámosok, akiket igénybe lehetett venni mindenféle szolgálatra, s úgy engedelmeskedtek, mint a szerszám a kéznek és a test a léleknek. Ezért elmondhatjuk, hogy a tevékenység megosztotta a jövedelmet s a jómódot a város minden korú és minden társadalmi réteghez tartozó lakosa között. Így emelkedtek a nagyszerű, utánozhatatlan szépségű épületek, s az alkotó művészek versengve múlták felül önmagukat terveik tökéletes kivitelében, de minden másnál csodálatosabb volt a gyorsaságuk. Amiről mindenki azt hitte, hogy megvalósításához több nemzedék fáradságos munkája kell, egyetlen ember politikai pályafutásának a csúcspontján néhány év alatt készült el.” (Plutarkhosz, *Periklész*, 12-13.)

⁵³ Plutarkhosz így számol be jelleméről: „Egy alkalommal sürgős tennivalója akadt az Agorán. Egy utálatos, piszkos beszédű ember mellésegődött, és egész nap gyalázta, minden rosszat elmondott róla, de ő egyetlen megjegyzés nélkül, némán tűrte. Estefelé szép csendesen hazaindult, de szidalmazója akkor sem maradt el mellőle. Már besötétedett, úgyhogy mielőtt bement házába, szólt az egyik szolgájának, hogy fogjon lámpást, és kísérje haza az illetőt.” (Plutarkhosz, *Periklész*, 5.)

⁵⁴ Plutarkhosz, *Periklész*, 31-32.

⁵⁵ A 6. század végétől az 5. század közepéig számos politikai perről tudunk, tisztviselőket sokaságát ítélték el és mozdították el hivatalukból. Lásd: Harris, 2013, 7.

⁵⁶ Arisztotelész, *Az athéni állam*, XXVII.

dasági és kulturális szempontból is csodálatos eredményeket ért el, mellette viszont megjelent a rosszindulat okozta feszültség, a polgárok egymást jelentették fel, többnyire vélt államellenes bűneik miatt.

Természetes, hogy egy olyan mérhetetlenül nagy hatalom birtokában lévő nép körében, mint az athéni, sok volt a zűrzavar. Egyedül Periklészben volt meg a képesség, hogy bírjon velük. Mint kormányrudat használta a reményt és a félelmet; az egyiket, hogy féken tartsa az athéniak önteltségét, a másikat pedig, hogy fel-emelje és vigasztalja őket, ha kedvüket veszítették. Ily módon bizonyította, hogy a szónoki képesség — hogy Platón szavait idézzük — a lelkek vezetésének művésze, és a szónok legfőbb feladata, hogy helyesen bánjon az emberek érzelmeivel és szenvedélyeivel, hasonlóan ahhoz, ahogyan a lant művésze játszik hangszerének húrjain. Mindezt mégsem magyarázhatjuk egyedül szónoki tehetségével, hanem, mint Thuküdidész mondja, feddhetetlen életével, az iránta érzett bizalommal és megvesztegethetetlen, a pénzzel szemben közömbös jellemével. Elmondhatjuk róla, hogy bármily nagygyá és gazdaggá tette is Athént, és bármennyire hatalmasabb volt is sok királynál és zsarnoknál, akik még gyermekeiket is dúsgazdaggá tették, ő egyetlen drakhmával sem gyarapította apjától örökölt vagyonát.⁵⁷

Periklész korának demokratikus intézményei szinte napi szinten ellátták feladattal az athéni polgárokat, a továbbiakban ezen intézmények hétköznapi működésre térünk ki részletesebben.

III. AZ ATHÉNI DEMOKRÁCIA INTÉZMÉNYEI PERIKLÉSZ KORÁBAN

1. A népgyűlés (ekklészia) és a népbíróság (hélaia) intézménye

A folytonos napi gondokat, ügyeket nem a népgyűlés, hanem a bülé intézte: pénzügyi igazgatás, a kikötők helyzete, a tisztségek betöltése, a hivatalok működése, az állami ügyek folyamatosságát és szakszerűségét biztosította. A bülé kitzúzte a népgyűlés üléseit, előkészítette a döntéseket és felügyelte a döntések végrehajtását, nemzetközi szerződéseket kötött. A pénzügyi, vallási, gazdasági ügyek ellátása is a hatáskörébe tartozott. Érdekesképpen említhetjük meg, hogy a törvényjavaslatok felett is döntött, mégpedig szabályos perben. A hélaia, vagyis a népbíróság testületébe Szolón idejében a 30 feletti férfiak kaptak meghívást, a Kr. e. 5. századtól viszont sorsolással választották a tagokat, akik napidíjat is kaptak. A pereken 201, 301, 501 tagú bíróság hozott ítéletet, de a fontosabb eseteknél akár: 1001, 2001, 5001 polgárt is összehívtak. Lényeges elem, hogy őket is mind kisorsolták. A tagok a tárgyalás megkezdése előtt esküt tettek az igazságosságra és a törvények betartására. A periklészi demokrácia idején

⁵⁷ Plutarkhosz, *Periklész*, 15.

az esküdtbíróság már hatezer sorsolt polgárból állt. Megkülönböztették a szóbeli és az írásbeli kereseteket, a szóbeli ítéletek ún. reparációs ítéletekkel végződtek, az írásbeliek büntető megtorló ítéletet vontak maguk után. Athénban már működött levéltár, ahol a vádirat szövegét archiválták. Minden athéni polgár vádat emelhetett a bíróság előtt, de hivatásos, fogadott szónokok is működtek. A vádbeszédek szabályosak voltak, minden polgárnak személyesen kellett fellépnie saját ügyében a bíróság előtt. Általában komoly előkészületek előztek meg egy pert, kizárólag csak olyan bizonyítékokat fogadtak el, amelyet az eljárás bevezető szakaszában már feltüntettek.

A fontos döntések alkalmával a Pnux dombon gyűltek össze, a gyűlést az egy hónapra kisorsolt prütanisz hívta össze, aki egyébként az állam költségén a prütanionban lakott hivatalai ideje lejártáig. A kézzel szavazás is bevett szokás volt, a titkos szavazás kavicsokkal történt: fehér kavicsot dobott az urnába a polgár, ha támogató volt, feketét, ha ellenezte a döntést. A törvényjavaslatokat a tanács előzőleg megvitatta, majd a népgyűlésben szabályos per formájában döntöttek. Korongokkal teli urnát is találtak az ásatásokon, ezek előre elkészített szavazóeszközök voltak, amelyeket úgy lehetett megfogni, hogy a korong közepén lévő terület ne legyen látható.⁵⁸ Közepükön lyukas vagy tömör korongokat képzeljünk el, ez azért volt fontos, mert az edénybe helyezéskor a mutató és hüvelykujjakkal letakarható volt a közepe, így senki nem láthatta, hogy ki milyen szavazatot dob az urnába. Arisztotelész két szavazóurnát említ, egy bronz és egy faedényt. Mindkét korongot bedobták, a bronzban gyűjtötték az érvényes szavazatokat, a fa urnába helyezettek nem számítottak. Elsőnek a hirdető tisztviselő dobta be a szavazatát.⁵⁹ A szavazás a következőképpen zárult: a kisorsolt szolgálk megszámolták a szavazatokat, az érvényeseket és az érvényteleneket is, ki-ki visszakapta a korongjait, majd a büntetés mértékét szavazták meg ugyan ezen módon. Ezt követően kaphatták meg a polgárok a fizetésüket, abban a csoportban, amit neki kisorsoltak, külön a bírák, külön a bírósági szolgálk, külön a hírnökök.⁶⁰

A bírák kisorsolása is nagyon körültekintően történt. Egy „gépet” alkalmaztak, a klérotériont, amely a polgárok nevét tartalmazta. Egy-egy fémlemezre felvésték az esküdtek nevét, ezt elhelyezték több függőleges sorban egy kőtáblán, de úgy hogy a nevek ne legyenek láthatók, a névcédulákat kicsi rekeszekbe rejtették. Csupán az érc táblák vége lógott ki a résekből, majd egy fából készült, félig kifelé nyitott hüvelyt helyeztek el az oszlopokba szedett cédulák mellett hosszában, ebbe fekete, illetve fehér kockákat helyeztek el tetszőlegesen, akinek a neve mellett fehér kockát találtak annak aznap bíraskodnia kellett.⁶¹ A per egy napig tartott, így a következő napi bírósági eljárásra új sorsolást alkalmaztak. Ezzel próbálták a bírák befolyásolhatóságának elejét venni. A beszédek hosszúságát is mérték, mégpedig vízórával.⁶² Két edényt képzeljünk el, a felsőnek az oldalán egy nyílással, amíg az egyik edényből

⁵⁸ Arisztotelész, *Az athéni állam*, LXVIII. 2.

⁵⁹ Arisztotelész, *Az athéni állam*, LXVIII. 4.

⁶⁰ Uo.

⁶¹ Arisztotelész, *Az athéni állam*, LXVI.

⁶² Arisztotelész, *Az athéni állam*, LXVII. 2.

átért a víz a másikba, addig beszélhetett a szónok. Mindent szabályoztak és körültekintéssel vezettek. A határozatokat kihirdették, és a fontosabbakat egyenesen mészkőbe vésték, az ún. sztélére. Ezt elhelyezték az Athén központjának számító Agorán, vagy a Metroón elé, hogy mindenki értesüljön a döntésekről, a törvényről.⁶³

Az athéni demokrácia árnyoldala, hogy a szavazó démosznak nem lehetett mindenki tagja, csak a 20 évesnél idősebb athéni férfiak, akiknek mindkét szülője athéni volt; sem a nők, sem a rabszolgák, vagy kézművesek nem vehettek részt a döntéshozatalban. Athén gazdasági bázisát elsősorban a rabszolgák által végzett munka adta, a bányászat, a kézműves tárgyak előállítása, a mezőkön való munka, vagy a háztartás vezetése a szabad athéni polgárnak nem volt feladata, nem is lehetett ideje, hiszen elsősorban a népgyűlésben, a bíróságokon tette a dolgát. A rabszolgatartás intézménye nagyban hozzájárult a fényes athéni demokrácia korszakához és sikereihez.⁶⁴

2. Az igazságszolgáltatás

Az athéni demokrácia lényegi eleme, hogy a törvény előtt mindenki egyenlőnek számított az athéni polgárok közül,⁶⁵ az igazságszolgáltatásuk sajátja, hogy senkit nem ítélték el törvény nélkül.⁶⁶ A közjogi vádaskodás intézménye már a korábbi századokban rögzítésre került Athénban. A görögök egy igazságossági, erkölcsi, természetjogi normarendszert tudtak magukénak, amelynek követését minden szabad polgártól elvárták.⁶⁷ Megkülönböztették a személyi sérelem miatt indított eljárásokat (diké idia), a közérdek elleni sérelem miatt indítottaktól (diké démoszia).⁶⁸ A magánperben⁶⁹ a sértett fél lépett fel vádlóként, de közügyben bármilyen athéni polgár kezdeményezhetett eljárást. A napjaink gyakorlatához egyáltalán nem hasonlítható az athéni pereskedés, mai szemmel aligha tekintenénk törvényesnek. Az eljárás vádelvű, nyilvános és szóbeli volt. A vádlók általában a per előtti napokban írásban (graphé)⁷⁰ vagy szóban

⁶³ Harris, 2013, 8.

⁶⁴ Az athéni demokrácia a szabadságot és a toleranciát nem alkalmazta minden egyes polgárára. Antony Black fejti ki, hogy a szabad athéni férfi lehetett a leghatalmasabb személy talán az emberiség történetében, de ez a szabadság nem minden poliszlakónak volt sajátja, a nők és rabszolgák gyakorlatilag semmilyen szabadsággal nem rendelkeztek, még szexuális szabadsággal sem. Az athéni férfiak homoszexualitását a szabadság egyik fokmérőjének nevezi Black. (Black, 2016, 132–133.)

⁶⁵ Harris, 2013, 6.

⁶⁶ Harris, 2013, 9.

⁶⁷ Az antik görög állampolgár fogalmának tisztázását lásd bővebben: Ganczer, 2012, 108–117.

⁶⁸ Démoszthenész beszédei révén tudjuk rekonstruálni a peres eljárás menetét a demokrácia korszakából. Kr. e. 336-ban Ktésziphón javasolta, hogy Démoszthenészt aranykoszorúval tüntessék ki, de nem figyelt, mert a jelölt a javaslat idején még tiszttséget töltött be, nem kérte az indítványban az erre vonatkozó megszorítást, Aiszkhinész ezért perbe fogta Ktésziphónt. A tárgyalás Kr. e. 330-ban volt, Démoszthenész teljes politikai pályafutását tárgyává tette. (Ritoók, 1975, 239.)

⁶⁹ A téma alapos elemzését adja E. Harris. A perek osztályozását, a vádiratok szabályos benyújtását Aiszkhinész, Apollodorosz és Démoszthenész szövegei alapján rekonstruálta. Elemzéseiből kiderül, hogy a vádiratok tartalmaznia kellett a vádló és a vádlott nevét, a per okát. Az esküdtbírósnak azt időben meg kellett ismernie, ahogyan a bizonyítékokat is. (Harris, 2013, 114–117.)

⁷⁰ Harris, 2013, 115.

terjeszthették a nép elé vádpontjaikat, ezt követően néhány napig tartó kivizsgálás következett,⁷¹ majd a kitűzött napon a feleket és a sorsolt bírakat berendelték.⁷² A vádiratot minden esetben megőrizték, elhelyezték azt az athéni levéltárban, a Metroónban.⁷³ Az elkövetett tétől függően a vádló előre javaslatot tehetett a büntetésre a csatolt indítványában, ám azzal szemben a vádlott is adhatott be kérvényt, ilyenkor a kető között döntöttek a bírák. A pert nyilvánosan, Athén központi piacterén, az Agorán tartották, egyetlen nap leforgása alatt. A beszédek hosszát a bíróságon is vízőrával mérték. Az ítélethozatal a beszédek meghallgatása után következett kavicsszavazással, a többségi elv szerint, döntetlen esetében a vádlottat felmentették, a vádlónak pedig pénzbírságot kellett fizetnie. Amennyiben a vádló nem érte el a szavazatok 1/5-ét, vagy visszavonta panaszát, szintén pénzbírságot róttak ki rá. Az ügyek fontosságát tekintve változó volt a bíróságok létszáma, tudomásunk van 301, 501 vagy akár 1001 tagú esküdtbírósról is. Az ítéletet azonnal végrehajtották, halálbüntetés esetén is. A börtönbe való elzárás nem volt igazán gyakori, gyakorlatiasabb büntetéseket alkalmaztak, pénzbírságot, száműzetést, és csak főbenjáró bűn esetében volt az ítélet halál. A vádlók, a vádlott és a bíróság tagjai a per napjának reggelén esküt tettek az igazságosságra és a törvények betartására, ez szintén a periklészi demokrácia idején rögzült. A vádaskodást nagyon szigorúan vették, hiszen a bírósági eljárások gyakorisága elvette volna az időt a polgárok saját gazdaságának irányításától. A túlkapasokat úgy kerülhették el, hogy az igaztalan vádlókat azzal a büntetéssel sújtották, amit az általuk bevádoltakra kértek. Érdemes volt tehát meggondolni a vádaskodást. Az elítélt a kapott büntetést kiválthatta pénzbüntetésre, de könyöröghetett a bíróság előtt enyhítésért, felmentésért is, főleg a családi állapot vagy korábbi katonai hőstettek nyomtak sokat a latban. A halálos ítélet végrehajtásának módja nem tekinthető kegyetlennek, ugyanis bürökből nyert méreggel történt. Kissé furcsa, de a börtönzolgák éppen rabszolgák voltak, ők állították elő az idegmérget, amelyet az elítéltnak magának kellett kiinnia.⁷⁴ A mérge lassú és fájdalmas halállal járt. A legismertebb halállal végződő per Szókratész pere volt, Platón részletesen számol be mestere elítéléséről és haláláról a *Szókratész védőbeszéde és a Phaidón* című dialógusaiban.

A törvényszéki retorika az athéni demokráciának mozgatórugója volt. Az orális megnyilvánulást mesterfokúra fejlesztették, hivatásos szónokok működtek, valamint rétor iskolák. Arisztotelész a *Rétorika* című művében hosszan ecseteli a peres felek és a bírák beszédének hatékonyságát és célját. Az elmúlt években magyar szakirodalmi feldolgozás is megjelent e témában, Könczöl Miklós *Dikologia* kötete teljes körű elemzést nyújt.⁷⁵ Platón és Arisztotelész hosszan foglalkozik a retorika tárgyának, mesterségének elemzésével, ez is bizonyítéka annak, hogy az athéni demokrá-

⁷¹ A perrendtartás szabályait Aiszkhinész athéni szónok révén ismerjük. Lásd ezt részletesebben: Harris, 2013, 116–120.

⁷² Szókratész is napokkal korábban értesült bevádolásról, ezt örökíti meg Platón *Euthüphrón* című dialógusában.

⁷³ Lásd bővebben Horváth, 2003, 14–21.

⁷⁴ Az eutanázia jogi problémaként való megvilágításához az antikvitás korában lásd bővebben: Körösi, 2017, 77–94.

⁷⁵ Könczöl, 2015a. Továbbá lásd még: Deli, 2015.

cia leglényegesebb eleme, eszköze volt a beszéd, a meggyőző beszéd.⁷⁶ A törvényszéki beszédek és érvelések a hétköznapiakban bizonyosságát adták a szó erejének, hogy hamis ügyet könnyedén lehet igazra festeni általuk, és fordítva. Az egyszerű athéni polgárokat nyilvánvalóan lehetett manipulálni, ez pedig egyenes utat mutatott a demokrácia bukásához. Szókratész elítélése éppen a hamis vádak és beszédek miatt történt meg.⁷⁷ A törvényszéki beszédek azonban jó hatással voltak a magasatos filozófiára is. Nem vitás, hogy a törvényszéki beszédek kérdezz-felelek módszere kimutatható éppen Szókratész módszerében, ő az érzelmekkel való manipulálást a retorikában elutasította, de a kérdésekkel történő rávezetést magas fokra emelte, ennek a filozófiai módszernek lett a neve a dialektika. Az athéni demokrácia számos kulturális értéket teremtett, Periklész pártolta a művészetet, a költészetet, szobrászatot és nem utolsó sorban a filozófiát. Ezzel pedig meg is érkeztünk az athéni demokrácia értékelésének fejezetéhez, zárszóképpen a továbbiakban erről lesz szó.

IV. ÖSSZEGZÉS

Az athéni demokrácia sikeréhez és bukásához vezető út megítélése nem egyszerű feladat, olyan összetett történeti folyamatok hátterét kell alaposan ismerünk, mint a zsarnokság elleni küzdelem, a görög-perzsa háborúk, a déloszi szövetség biztosította vagyon és biztonság, és az ezt nem tűrő görög városállamok lázadása Athénnal szemben, ami a peloponnészoszi háborúhoz és végül Athén bukásához vezetett. A demokrácia intézményei a nép uralmát jelentették, igaz ezt életben tartani nem tűnt egyszerű feladatnak, hiszen minden kérdésben a népgyűlés határozata volt a mérvadó. A polgárok igyekeztek is kihasználni az ebből adódó lehetőségeket és szabadságot, de idővel egymás ellenfeleiként tűntek fel. A széthúzás és a demagóg szónokok megjelenése,⁷⁸ majd a háború okozta veszteségek az athéni polgárok józanságát kezdte ki. Döntéseiket kalandor politikusok befolyásolták,⁷⁹ az előjogaitól megfosztott arisztokrata réteg minden igyekezetével próbálta visszaszerezni hatalmát, a háború utolsó szakaszában ez sikerült is. Athénban oligarchia működött, a harminc zsarnok azonban nem volt képes felülkerekedni korábbi sérelmein és intézkedéseivel a saját polgárai ellen fordult. A háború utolsó szakaszában gyakorlatilag polgárháborús állapotok voltak a városállamban. Athén a bukását követően már nem volt képes ugyanazon dicső módon működni, miként Periklész korában, talán híjával volt azon karizmatikus vezetőknél, akik jó irányba terelték volna döntése-

⁷⁶ Lásd bővebben: Vilmos, 2014.

⁷⁷ Szoboszlai-Kiss, 2012, 537–552.

⁷⁸ A hétköznapi retorika platóni kritikája nagy valószínűséggel a demagóg szónokok ellen szól. Az athéni demokrácia retorikájának bírálatának elemzése nemrég jelent meg magyar nyelven. Lásd: Könczöl, 2015b.

⁷⁹ Tűlzás nélkül lehet politikai kalandornak nevezni Alkibiádeszt, aki Periklész neveltjeként és kiszemelt utóda-ként Spárta ellen lépett fel, de a szicíliai incidenst követően köpönyegforgató módon Spártába menekült, majd visszatért Athénba a harminc zsarnok egyikéeként, de végül a nép haragja végül elűzte őt. Kezdetben komoly sikereket ért el, de vagyonszerzési tervei és önös érdekei végül a vesztét okozták.

iket. Az alkalmas személyek visszavonultak a politikától, veszélyesnek és fárasztónak ítélték azt. A demokráciából való kiábrándulás Platón és Arisztotelész politikai tárgyú írásaival támasztható alá leginkább. Platón monarchiát képzelt el a legtökéletesebb államformaként, Arisztotelész pedig egy mérsékelt demokráciát,⁸⁰ ami valójában egy vagyonosabb középréteg által irányított államformára emlékeztet.⁸¹

A válságukat élő modern demokráciák számára jó példa lehet Athén fényes korszaka: a sorsolással választott tisztségek, a vagyoni felelősség, államellenes bűn esetén a száműzetés, a közszolgálatért cserébe munkadíj, a szavazások titkosságának védelme vagy a hivatásos államférfivá való képzés lehetősége sikert koronázhat. Manapság az állami költségen működő intézmények egyik legkényesebb sarkpontja az ott dolgozók száma: a közvélemény magasnak találja, a közszolgák állami pénzekre való bérezése viszont egy megerősödő középréteget teremthet, talán az állami monopólium alatt tartott kereskedelem is hasznot hozhat a befizetett adók formájában; a sokszor kritizált költséges állami ünnepek, sportesemények vagy építkezések egyfelől munkát teremthetnek, másfelől közösségi élményt adhatnak a polgárok számára. Az állami hivatalnokok díjazása és az azzal való visszaélés azonban — ahogyan az antik demokráciákban — manapság is súlyos problémát jelent. Az athéniak ezt azzal próbálták kivédeni, hogy a hivatali időtartamot maximalizálták és a leghosszabb időtartam egy év lehetett. Talán érdemes volna elgondolkodni azon, hogy a minisztériumok élén működő vezetői tisztségeket évenkénti sorsolással válasszuk ki az arra érdemesek közül. A hivatalt vezetőknél csupán egy éve volna arra, hogy érdemeket szerezzenek, hogy jól zárják le hivatali évüket, talán a korrupciós ügyek száma is csökkenhetne. Athén dicső múltja számos példát mutat a hivatali visszaélések visszaszorítására, mára a hatékony büntetőtörvénykönyv az egyetlen, ami a túlkapasokra gyógyír lehet.

⁸⁰ Arisztotelész a demokráciát a nem jó államformák közé sorolja, az elfajult kormányzati formák közül a legítványabbként nevezi meg, mikor a szegény szabadok nagy tömege irányítja az államot, a szabadság eszméje háttérbe szorul és a tömeg érdekei érvényesülnek elsősorban a közjó rovására. (Arisztotelész, *Politika*, 1289a. Lásd ennek kifejtését bővebben: Takács, 2013, 498.)

⁸¹ Black, 2016, 153–161.

SZÓKRATÉSZ, AZ ELROMLOTT DEMOKRÁCIA ÁLDOZATA¹

Ki volt Szókratész? Nos, a kérdés nem tekinthető túl nehéznek. A filozófia iránt cseppet sem érdeklődő átlagember is gondolkodás nélkül képes megválaszolni: a leghíresebb filozófus. Valóban, kétségtelenül kijelenthető, hogy népszerűsége és ismertsége soha el nem múló, személyisége és filozófiai elgondolásai túlzás nélkül máig hatnak. Az erényről, a bölcsességről, a fizikai világ bizonytalanságairól vallott elveit — közzismert tény — akár saját élete árán sem változtatta meg. Szókratész mai fogalmaink szerint valódi sztár volt az 5. századi Athénban, és miként ez a hírességekkel lenni szokott, voltak, akik rajongva szerették és ugyanennyien, vagy talán még többen is, ellenséges érzelmekkel viseltettek iránta.

Az itt következő rövid írás Szókratész halálának körülményeit próbálja tisztázni. Sajnos terjedelmi okokból el kell tekintünk Szókratész filozófiájának ismertetésétől, elsősorban a pert kívánom elemezni. Arra keresem a választ, vajon a fényes demokrácia városállamában milyen politikai körülmények vezettek egy hetvenéves, köztiszteltnek örvendő filozófus halálra ítéléséhez.

A kor történelmi eseményeinek felidézésével próbálom tisztázni a bölcs perbefogásának valódi okait, ugyanis a mondvacsinált vád, miszerint megrontja az ifúságot és új isteneket imád, csupán ürügyként szolgált az athéniak számára egy nagyszabású koncepciók eljárásához. Platón és Xenophón a pert hitelesen mesélik el, ám mégsem nevezik meg egyértelműen Szókratész halálra ítélésének valódi okát, csupán utalásokat tesznek arra vonatkozóan, hogy a filozófus politikai leszámolás áldozata lett. A titokzatos eset háttéréről a peloponnészoszi háború utolsó szakaszának történései és az athéni restituált demokrácia zűrös ügyei lebbentik fel a fátylat. A valódi vád nyomozása közben alkalmunk adódik a korabeli athéni bírósági eljárás történeti bemutatására is.

Jóllehet Szókratész nem hagyott hátra terjedelmes műveket, mégis sok értékelhető információ maradt ránk életéről és filozófiai elgondolásairól. Ennek egyértelmű magyarázata hihetetlen népszerűsége. A kortársak és a későbbi tisztelők mind gondoskodtak a Mester soha el nem múló emlékének ápolásáról. Szókratész életmódja, de különösen halála hitelesítette egész életművét, az elvek melletti kiállás örök példájává vált. Szókratész személyiségének megítélése azonban nem volt egyöntetűen pozitív saját kortársai előtt, ennek nyilvánvaló oka a filozófiát gyakorló stílusában, az iróniában keresendő. Platón dialógusaiból körvonalazódik a beszélgetőtársait tudás tekintetében alaposan megválogató, ám közben saját és vitapartneri állandó tudatlanságát hangoztató, mai szóhasználattal talán kötozködőnek nevezhető filozófus. Külsőjével nem

¹ Első megjelenés: *Jogtörténeti Szemle* 2013, 1. pp. 27–38.

törődik, alacsony, kidülledt szemű, ruházata elhanyagolt, de nyugalmából kikölkent-hetetlen. Indulatok nem jellemzik, a leghiggadtabb személy, akit a görögség történetéből ismerünk. Kissé megmagyarázhatatlannak tűnik, hogy egy ilyen, mindig nyugodt, de a hibákra, a tévedésekre szüntelenül utaló magatartással kihívhatja maga ellen a sorsot egy hetven éves aggastyán, mégpedig úgy, hogy halálra is ítélik. Tragikus halálának okait a Kr. e. 5. századi Athén zűrös viszonyaiban találhatjuk meg.

I. AZ ELŐZMÉNYEK

A pert Kr. e. 399-ben tartották, a peloponnészoszi háború után néhány évvel, a restituált demokrácia idején. A vád ismertetése előtt fontosnak találok a kor hangulatának érzékelését, ugyanis ez a halálos ítélet valódi okainak megértése szempontjából lényeges elem. Athén Periklész halálát követően (Kr. e. 429) nem talált megoldást a városállam gondjaira és annak harmonikus irányítására. A peloponnészoszi háború az athéniak bukásával ért véget (Kr. e. 404), de a vereség okát nem csupán a spártaiak katonai zsenialitásában kell keresnünk. Sajnos, az athéniak saját maguk is okozták vesztüket. A huszonnégy évig tartó háború utolsó éveiben egyszerűen egymás ellen fordultak, polgárháborús állapotok uralkodtak a polisz irányításának megszerzése miatt. Kr. e. 411-ben puccsal eltörölték a demokráciát és egy oligarchikus baráti kör vette át az irányítást: a hetaireiák. Ennek nyomán több csoport is kialakult, amelyek egyszerre versengtek a hatalomért, közben pedig akadtak olyanok, akik a demokráciát kívánták visszaállítani.² A hetaireiák gyorsan kettészakadtak a négyszázak tanácsára Anthiphón vezetésével, valamint az ötezrekre Théramenész irányításával, közben pedig a demokrácia régi hívei is szervezkedtek Szamosz szigetén, élükön a háború zseniális politikusával, Alkibiádésszel. Alkibiádész³ a nevető harmadik, ő a háborús állapotoktól megrészegült parancsnok típusa, nem Athénért, hanem saját katonai sikereiért és a vagyonért harcolt. Alkibiádész ugyan ifjú korában Szókratész köréhez tartozott, de nem minősült kitartó tanítványnak, korán elhagyta a filozófust. Kr. e. 411-ben gyakorlatilag ezen politikai erők egyszerre érezték sajátjuknak a jogot, hogy a város ügyei felett döntést hozzanak. A három párt az erőszakot sem nélkülözte, sorra gyilkolták egymás pártfogóit. Végül Théramenész, aki az ötezrek élén állt, legyőzte a négyszázakat, majd szövetségre lépett Alkibiádésszel, aki így hazatérhetett Athénba. Természetesen nem állították helyre a demokráciát, a polisz a háború végéig az oligarchák kormányzása alatt állt.

² Arisztotelész, *Az athéni állam*, 29–33; Thuküdidész, *A peloponnészoszi háború*, VIII. 48–98.

³ Alkibiádész a peloponnészoszi háború egyik legfontosabb szereplője. Fiatalon Szókratész köréhez tartozott. Remek szónok és kitűnő hadvezér volt, Periklész saját utódjaként nevelte. A háborúban betöltött szerepe azonban felszínre hozta valódi jellemét. Alkibiádész politikai pályája számos ponton egyenesen hazafiatlannak minősíthető, Athéni hadvezér létére egy számára kedvezőtlen pillanatban átvált a spártaiakhoz, majd azokat jó tanácsokkal látta el az athéniak ellen, aztán tőlük is elpártolt, a perzsákkal paktált le, mindezek után pedig ismét Athén vezetéséről álmodozott. Az athéniak majdnem meg is bocsátották neki. Lásd még Plutarkhosz *Alkibiádész* portréját. (Plutarkhosz, 1965.)

Éppen tíz évvel járunk Szókratész pere előtt, Athén háborút visel, de közben saját magával is konfliktusba kerül. Mi történik közben a filozófussal? Szókratész a háborús eseményekbe nem folyik bele, hanyagolja a politikai aktivitást, csupán egyetlen esetről tudunk, amikor az athéniakat óvatosságra inti éppen egy törvénytelen kivégzés miatt. Kr. e. 406-ban az Arginuszai-szigetek mellett vívott tengeri ütközetben az athéniak győzedelmeskedtek a spártaiak felett, de a népgyűlés a hazatérő parancsnokokat, ünneplés helyett inkább halálra ítélte mondvasínált ürügyek alapján. Bűnük, hogy a csata hevében vízbeesett athéni matrózokat nem mentették ki. Egyedül Szókratész emelelte fel a szavát a védelmükben.⁴ Vészjósló eset, a flotta legtehetségesebb parancsnokai nem csatában esnek el, hanem éppen polgártársaik mészárolják le őket. Ettől kezdve Athén valójában katonai vezetők nélkül maradt. Nem lehet vitás, a poliszlakók maguk segítették győzelemhez a peloponnészosziakat.

Kr. e. 404-ben végül az athéniak feladták a harcot, Théramenész békét kötött a spártaiakkal. Athén elbukott és a következő feltételekkel kellett letennie a fegyvert: védfalait le kellett rombolnia, fel kellett számolnia a flottát, birtokairól le kellett mondania, valamint vissza kellett hívnia azokat a száműzött arisztokratákat, akik 411-ben puccsal megbuktatták a demokráciát, vagyis a hetaireiák tagjait. Athén élére egy harminc tagból⁵ álló törvényhozó testületet állítottak, melynek feladata egy, a demokráciánál egyszerűbb irányítás lett volna. A harmincak uralmukkal a zsarnok jelzöt is kiérdemelték. Élükön a leszerelést irányító Théramenész állt, aki a győzelmes spártai hadvezér, Lüsandrosz támogatását élvezte. Ám ez a helyzet sem hozott nyugalmat Athénban. Théramenésznek a harmincak testületében, a hazahívott oligarchák között számos ellenfele akadt, elsősorban a radikális Kritiasz. Kritiasz ifjúként rövid ideig szintén Szókratész köréhez tartozott, de Alkibiádészhez hasonlóan ő sem bizonyult jó tanítványnak. Témánk szempontjából fontos megemlíteni, hogy a harminc zsarnok döntései valóban túlzók voltak, például a filozófia oktatását is betiltották, ezzel elsősorban a demokrácia eszméinek a népszerűsítését kívánták meggátolni.⁶ A harminc zsarnok valójában ott folytatta a polgárháborús vitát, ahol a Spártával kötött béke előtt abbahagyták. Kritiasz és Platón nagybátyja, Khariklész radikális tettekre ösztönözte a testületet, ők ketten voltak a legvéresebb kezű zsarnokok a harmincak közül, számos polgárt, elsősorban saját politikai ellenfeleiket kivégeztették, több esetben bírósági tárgyalás nélkül. Szókratész az eluralkodott állapotok elleni tiltakozása jeleként egyedül szállt szembe a harmincakkal, amikor azok egyik politikai ellenfelüket, Leónt Szamosz szigetéről azért hurcoltatták haza, hogy később kivégezhessék. Szókratész pere szempontjából fontos információ viszont, hogy egyik vádlója, Melétosz éppen tagja volt annak a csapattestnek, amely León elfogásában részt vett. Szókratész hasztalan próbálta visszafogni a törvénytelenység elkövetésétől a harmincakat, León végül kivégezték. A zsarnokok élén álló

⁴ Xenophón, *Hellénika*, I, 7.

⁵ A teljes névsorukat lásd: Xenophón, *Hellénika*, II, 3, 2.

⁶ Németh, 1996, 219.

Théramenész szintén tiltakozott a túlkapások miatt, de őt is perbe fogták, majd kivégezték. A korlátlan terrornak Pauszaniász spártai király beavatkozása vetett véget Kr. e. 403-ban, aki az athéni demokráciát visszaállítani kívánó Thraszübulosz oldalára állt. A munükhiai csatában végső vereséget mértek a harmincakra.⁷ Athénban ezt követően látszólagos nyugalom honolt, ugyanis Spárta fegyvereinek a segítségével helyreállították a demokráciát. Kr. e. 403-ban a népgyűlésben szintén Pauszaniász király fogadtatta el az athéniakkal a történelem első amnesztiatörvényét, melynek értelmében a harmincak tizenegy fő poroszlóján kívül senkit nem lehetett perbe idézni, sem korábbi tetteikért felelősségre vonni. Ezzel az eszközzel próbálták elejét venni az újabb belviszálynak.⁸ A népgyűlésben az amnesztiatörvényt pedig nem más, mint az az Anütoz terjesztette elő, aki néhány évvel később Szókratész egyik vádlójaként lépett fel.⁹ A restituált demokrácia szigorúan vette az amnesztiatörvény betartását, közben az athéniak csalódottak voltak, hiszen az elmúlt évek véres eseményei megtorlás nélkül maradtak. A közhangulat nem volt túl fényes, bűnbakra volt szükség, akinek kivégzése az athéniaknak a harmincak törvénytelen-ségei miatti csillapíthatatlan bosszúvágyát kielégíthette. A perbe idézhető áldozatot óvatosan kellett kiválasztani az amnesztiatörvény szigora miatt. A választás Szókratészre esett, pedig neki a hatalomért folytatott harcokhoz, a polgárháborús afférokhoz, talán a parancsnokok mellett mondott védőbeszédét, illetve León megmentése mellett tett lépéseit leszámítva semmi köze nem volt, és mégis a felsorolt események mind hozzájárultak későbbi elítéléséhez. Mielőtt a per részleteinek vázolására rátérnénk, érdemes pár szót szólni a Kr. e. 5. századi athéni pereskedés gyakorlatáról is.

II. PERJOGTÖRTÉNETI KITEKINTŐ

A közjogi vádaskodás intézményét már a korábbi századokban rögzítették Athénban. A görögök egy igazságossági, erkölcsi, természetjogi normarendszert tudtak magukénak, amelynek követését minden szabad polgártól elvárták. Megkülönböztették a személyi sérelem miatt indított eljárásokat (*diké idia*), a közérdek elleni sérelem miatt indítottaktól (*diké démoszia*). A magánperben a sértett fél lépett fel vádlóként, de közügyben bármelyik athéni polgár kezdeményezhetett eljárást. A mai gyakorlathoz egyáltalán nem hasonlítható az athéni pereskedés, mai szemmel aligha tekintenénk törvényesnek. Az eljárás vádelvű, nyilvános és szóbeli volt. A vádlók általában a per előtti napokban írásban (*graphé*) vagy szóban terjeszthették a nép elé vádpontjait, ezt követően néhány napig tartó kivizsgálás következett, majd a

⁷ Xenophón, *Hellénika*, II, 4.; 19.

⁸ „Az elmúltak miatt senkinek nem szabad vádaskodnia senki ellen, kivéve a harmincakat, a tízet, a tizenegyet és a Peiraieusz volt kormányzóit, de még ezek ellen sem, ha számot adnak tetteikről.” (Arisztotelész, *Az athéni állam*, 39, 6.)

⁹ Taylor, 1997, 226.

kitűzött napon a feleket és a sorsolt bírakat berendelték.¹⁰ A vádiratot minden esetben megőrizték, elhelyezték az athéni levéltárban, a Metroónban.¹¹ Az elkövetett cselekménytől függően a vádló előre javaslatot tehetett a büntetésre a csatolt indítványában, ám azzal szemben a vádlott is adhatott be kérvényt, ilyenkor a kettő között döntöttek a bírák. A pert nyilvánosan, Athén központi piacterén, az Agorán tartották, egyetlen nap leforgása alatt. A beszédek hosszát vízórával mérték. Megkülönböztették a szóbeli keresetet az írásbeli keresettől, a szóbeli kereset úgynevezett reparációs ítélettel, az írásos büntető, megtorló ítélettel járt. A felek saját magukat képviselték, de a Kr. e. 5. századtól hivatásos törvényszéki szónokokat is alkalmaztak. Az ítéletet a népbíróság hozta meg, a *helaia*, ennek Szolón óta minden 30 év feletti férfi tagja lehetett, később sorsolással választották őket. Periklész idején vezették be, hogy 2–3 obolosz fizetséget is kaptak egy ülésért a polgárok, mivel a hivatali munka miatt saját üzletüket voltak kénytelenek elhanyagolni. Az ítélethozatal a beszédek meghallgatása után következett kavicsszavazással, a többségi elv szerint, döntetlen esetében a vádlottat felmentették, a vádlónak pedig pénzbírságot kellett fizetnie. Amennyiben a vádló nem érte el a szavazatok 1/5-ét, vagy visszavonta panaszát, szintén pénzbírságot róttak ki rá. Az ügyek fontosságát tekintve változó volt a bíróságok létszáma, tudomásunk van 301, 501 vagy akár 1001 tagú esküdtbírósról is. Az ítéletet azonnal végrehajtották, halálbüntetés esetén is. A börtönbe való elzárás nem volt igazán gyakori, gyakorlatiasabb büntetéseket alkalmaztak, pénzbírságot, száműzetést, és csak főbenjáró bűn esetében volt az ítélet halál. A vádlók, a vádlott és a bíróság tagjai a per napjának reggelén esküt tettek az igazságosságra és a törvények betartására, ez szintén a periklészi demokrácia idején rögzült. A vádaskodást nagyon szigorúan vették, hiszen a bírósági eljárások gyakorisága elvette volna az időt a polgárok saját, mindennapi ügyeitől. A túlkapásokat úgy kerülhették el, hogy az igaztalan vádlókat azzal a büntetéssel sújtották, amit az általuk bevádoltakra kértek. Érdemes volt tehát meggondolni a vádaskodást. Az elítelt a kapott büntetést kiválthatta pénzbüntetéssel, de könyöröghetett a bíróság előtt enyhítésért, felmentésért is, főleg a családi állapot vagy korábbi katonai hőstettek nyomtak sokat a latban. A halálos ítélet végrehajtásának módja mai szemmel viszonylag humánusnak tekinthető, ugyanis bürökből nyert méreggel történt. Kissé furcsa, de a börtönöslő rabszolgák voltak, ők állították elő az idegmérget, amelyet az elíteltnek magának kellett kiinnia.

Szókratész perére Kr. e. 399-ben került sor.¹² Diogenész Laertiosz beszámolója szerint a filozófus nem fogadta el a kor leghíresebb törvényszéki szónokától, Lüsziasztól kapott segítségét,¹³ ami egyáltalán nem meglepő egy filozófustól, természetesen Szókratésztől el is várható, hogy saját magát képviselje ügyében. Platón

¹⁰ Szókratész is napokkal korábban értesült bevádolásáról, ezt örökíti meg Platón *Euthüphrón* című dialógusában.

¹¹ Lásd bővebben Horváth, 2003, 14–21.

¹² Hasonló perek nem voltak ritkák. Istentelenség (*aszebeia*) vádjával ítélték el Prótagoraszt, Euripidészt és Damónt.

¹³ „Miután elolvasta Lüsziász védőbeszédét ezt mondta: 'Szép beszéd, Lüsziászom, de nem illik hozzám.' Való igaz, inkább volt az törvényszéki beszéd, mint filozófiai.” (Diogenész Laertiosz II, 40.)

egykori mestere beszédét a *Szókratész védőbeszéde* című dialógusában adja elő,¹⁴ a beszámoló hitelességét nem kérdőjelezi meg az utókor.¹⁵ Fontos megemlíteni, hogy Platón mellett Xenophón is leírta az eseményeket, ugyanis az *Emlékeim Szókratészről* című munkája szintén ezt a témát dolgozza fel. Szókratész apológiája csak részben nevezhető szabályosnak, ugyanis a vádpontok kivédését követően eltekintett a szokásos felmentésért való könyörgéstől,¹⁶ sőt inkább díjat kért az egész életében folytatott igaz tevékenységéért. Ironikusan válaszolva az egész eljárásra az ítélet kihirdetése után azt kérte a népbíróságtól, hogy a hősökkel a prütaneionban étkezhessek.¹⁷ Ez nem meglepő, ha olyan személyiségről van szó, mint Szókratész. A bírák ez esetben is a beszéd meghallgatását követően szavaztak, és ha hihetünk Platónnak, csak igen kis számban billent a mérleg a bűnös oldalra.¹⁸

Szókratész az ítélet kimondását követően egy hónapot töltött az Agora börtönében,¹⁹ ennek oka az athéniai Apollón ünnepe volt, amikor tilos volt emberi kéz által másik embert ölni, vagyis halálbüntetést végrehajtani. Az Agorán végzett ásatások során feltárták a valószínűleg Szókratészt is őrző börtön alapköveit, egy átlagos méretű lakóházat képzelhetünk el börtönépületként. Éppen ezen a területen számos Szókratészt ábrázoló szoborportré is előkerült, nyilvánvalóan fogadalmi ajándékok lehettek a filozófus tiszteletére, vagy az ártatlanul kivégzettek emlékére. Az Agora ásatásakor kerültek felszínre azok a kis gyógyszeres fiolák is, amelyekről azt feltételezik a tudósok, hogy a kivégzéseknél használt méregpoharak lehetnek. Ha hihetünk a régészeknek, akkor a romantikus ábrázolásokon látható hatalmas kupák Szókratész kezében kissé túlzóak és megmosolyogtatóak, a feltárt fiolák ugyanis egy mai pálinkáspohárnak, kupicának felelnek meg.

A továbbiakban vizsgáljuk meg a vádlók személyét, a vádat, Szókratész védekezésének főbb elemeit, végül pedig leplezzük le a zavaros vádpontok mögött meghúzódó valódi okokat.

III. SZÓKRATÉSZ VÁDLÓI

Három vádló állt a népbíróság elé Szókratész ügyében: Melétosz, Anütosz és Lükón. Melétosz és Lükón jelentéktelen személyek, Anütosz lehetett a felbujtó, az értelmi szerző, aki egykor maga is Szókratész köréhez tartozott, ám ő sem bizonyult jeles tanítványnak, mint a korábban már említett Alkibiádész és Kritiasz. Meglátá-

¹⁴ A tanulmányban elsősorban erre a szövegre hagyatkozunk.

¹⁵ Platón szövegéből kiderül, hogy ő maga is jelen volt Szókratész perén. Szókratész nevén nevezi tehetséges fiatal tanítványát a jelenlévők között. (Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 33e.)

¹⁶ Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 34c.

¹⁷ „Mi illet hát meg egy szegény sorsú, jótévő férfiút, aki a közügyektől visszavonultan kénytelen élni, hogy benneteket buzdíthasson? Semmi más nem illetheti meg jobban, athéni férfiak, az ilyen embert, mint az, hogy a prütaneionban étkezzék.” (Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 36d.)

¹⁸ Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 36a.

¹⁹ Ennek állít Platón emléket a *Kritón* című dialógusban.

som szerint negyedik vádlóként a legfélelmetesebbet is meg kell említenünk, magát az athéni népet, a csöcseléket, bizony ez utóbbi vádolta legfőképpen a filozófust.

Diogenész Laertiosz is említi és Platón szövegéből is kiderül, hogy a vádiratot név szerint Melétosz adta be, aki mondhatni gyakorlatot csinált mások perbe idézéséből, ugyanis nem Szókratész volt az egyetlen áldozata. Hasonló vallástalansági váddal idézte perbe Andokidészt is.²⁰ Meglepő, de Szókratész másik vádlója Anütosz a fent említett Andokidész-perben éppen a védelem oldalán állt, ott a vádlottat felmentették.²¹ Vegyük sorra Szókratész vádlóit, milyen viszonyban álltak a filozófussal, mi okuk lehetett a hetven éves aggastyán megvádolására. Első körben Anütoszt, az értelmi szerzőt vizsgáljuk meg, majd pedig a két kevésbé jelentős figurát, Melétoszt és Lükónt.

Anütosz személye különösen érdekes, ugyanis éppen ő volt az a polgár, aki Kr. 403-ban a harminc zsarnok uralma utáni amnesztiatörvényt előterjesztette, amely a zsarnokok minden korábbi elkövetett bűnének már csak a felidézését is szinte megtiltotta.²² Az említett tény kapcsán vigyáznunk kell, nehogy arra a téves következtetésre jussunk, hogy Szókratész perének nem lehet köze a harminc zsarnok uralmához. Éppen maga Anütosz szerepvállalása ad okot a gyanúra, hogy Szókratészt valójában a harmincak becstelen tetteivel kapcsolatban vonhatják felelősségre, persze az amnesztiatörvény miatt nem direkt vádaskodással. Szókratész vádlói reális vádjukat nem is említhetik a per folyamán, ha megtennék, saját vesztükbe rohannának. Miután Anütosz indítványozta az amnesztiatörvényt, érthető, hogy nem idézhetett perbe senkit a harminckkal összefüggésben, talánia kellett valakit, aki egy jól megszerkesztett, a harminc zsarnok bűneire egy szóval sem utaló vádiratot ad majd be helyette. Nincs arról tudomásunk, hogy Melétosz önként, vagy a politikus felkérésére vállalta volna a feladatot, de nagy valószínűséggel az Andokidész elleni perben tanúsított rátermettségével hívta fel magára Anütosz figyelmét. Szókratész és Anütosz esetleges kapcsolatáról az utókor nem őrzött meg információkat, ezért téves volna azt feltételeznünk, hogy Anütoszt a filozófus körében eltöltött rövid idő alatt bármilyen személyes sérelem érte volna Szókratész részéről, és ezért perelné be. Ha ugyanis mégis sérelem érte volna, abban az esetben nyilván konkrét dologgal vádolta volna meg a filozófust, nem folyamodott volna mondvacsinált ürügyekhez.

Melétosz és Szókratész kapcsolatáról már konkrétumok is maradtak ránk, ők szembe kerültek egymással egy fontos ügy kapcsán. Ahogyan az már említésre került, a harminc zsarnok ténykedése idején Szókratész volt az egyedüli, aki nem támogatta a harmincak politikai ellenfelének, Leónnak Szamoszról Athénba hurcolását, majd kivégzését. Melétosz viszont tagja volt annak a testületnek, amely a törvénytelen letartóztatásban részt vett.²³ Melétosz egykori súlyos hibájára Szókratész egyetlen utalást sem tesz, jöllehet magára az esetre visszaemlékezik, az ügyben tanúsított szerepvállalását

²⁰ Lüsziász (Kr. e. 445–380) athéni szónok *Andokidész ellen* című iratában szó szerint adja elő Melétosz vádiratát.

²¹ Andokidész megvédte magát a szintén Kr. e. 399-ben lezajlott perében. A lenyűgöző tehetségű szónok a misztériumokról szóló védőbeszédével mentette meg magát.

²² Taylor, 1997, 226.

²³ Taylor, 1997, 227. Lásd még: Burnet, 1928.

hangsúlyozza, illetve hogy ezzel a döntésével a saját életét is veszélybe sodorta a terror idején.²⁴ Melétosz a filozófus perében Anütosz bábjaként járt el, erre maga Szókratész is utal, amikor a vádpontokról bebizonyítja egyszerű megcáfolhatóságukat, sőt ki is mondja, hogy valójában valami elhallgatott vádra gyanakszik. Az a tény, hogy Melétosz korábbi szerepvállalásáról nem tesz említést, sokat elárul Szókratész nemes jelleméről. Melétosz minden tekintetben alulmarad a mesterral való összehasonlításban.

Lükón a harmadik, név szerint megnevezett vádló, de az ő személyéről Szókratész perét leszámítva nem sokat tudunk, a Kr. e. 5. században tevékenykedő athéni népszónok volt.²⁵

Szókratész legfélelmetesebb vádlója viszont maga a nép volt, az athéni tömeg, a csöcselék. A rágalmak ellen védekezni lehetetlen, az ellenszenv régi és az előítélet helyreigazíthatatlan, amit a filozófus maga is hangsúlyoz: „Mert sok vádlóm lépett már elétek, és már régóta, sok éve vádaskodtak, és nem mondtak semmi igazat, s tőlük jobban félek, mint Anütosztól és társaitól, ámbár ezek is félelmetesek.”²⁶ A főszereplők ismertetését követően térjünk rá a vádpontok bemutatására.

IV. A VÁD

Kijelenthetjük, hogy nincs ellentmondás a forrásaink között, Xenophón,²⁷ Platón és Diogenész Laertiosz is megegyező módon nyilatkoznak. Diogenész Laertiosztól azt is megtudjuk, hogy a Kr. u. 2. században alkotó római szofista, Favorinus még olvasta a Metroónban, az athéni levéltárban őrzött vádiratot.²⁸ Az elemzés során a Platónról származó szöveget idézem, amely a *Szókratész védőbeszédéből* való. A dialógusban két vád is említésre kerül, egy régi és egy újabb, Melétosz vádiratában csupán az utóbbi szerepelt. A régi vád felidézésével Szókratész maga igazolja, hogy a balga athéni polgárok tömege és nem néhány kiszemelt politikus lehetnek valódi vádlói. Vizsgáljuk meg tételesen a régi és az új vádat.

- 1) A régi vád így hangzik: „Tekintsük úgy, mintha csak valóságos vádlók esküvel megerősített vádiratát olvasnánk föl: »Vétkezik Szókratész, és áthágja a törvényt, mert föld alatti dolgokat és égi jelenségeket kutat, a silány ügyet jónak tünteti föl, és másokat is erre tanít.« Ilyenformán hangzik.”²⁹

²⁴ „Ez még a nép uralma idején történt; mikor pedig megalakult az oligarchia, akkor az a harminc egyszer ötöd-magammal a kerek épületbe hívatott, és elrendelte: hozzuk át Szalamiszból a szalamiszi Leónt, hogy kivégeztessek. Másoknak is adtak ők számos ilyen megbízást, mert igyekeztek mennél több embert bűntársukká tenni. [...] Engem az az uralom, akármilyen hatalmas volt, meg nem félemlített annyira, hogy igazságtalanságot kövessék el, hanem, miután az épületből kiléptünk, a többi négy elment Szalamiszba és elhozta Leónt, én pedig elváltam tőlük és hazamentem. És talán meg is halok emiatt, ha az az uralom akkor hirtelen meg nem bukik.” (Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 32 d-e.)

²⁵ „Közülük lépett föl ellenem Melétosz is, Anütosz is, Lükón is. Melétosz a költőkért haragszik rám, Anütosz a kézművesekért és államférfiakért, Lükón a szónokokért. Így hát, mint ahogy már kezdetben mondtam, csodálkoznék, ha ilyen rövid idő alatt ki tudnám belőletek irtani azt az oly nagyra nőtt rágalmat.” (Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 24a.)

²⁶ Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 18b1-4.

²⁷ Xenophón, *Emlékeim Szókratészről*, I, 2.

²⁸ Diogenész Laertiosz, II, 40.

²⁹ Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 19b.

- 2) Az új vádat Szókratész maga idézi Melétosz vádiratából: „Vétkezik Szókratész — mondja — mert megrontja az ifjúságot és nem hisz azokban az istenekben, akikben a város, hanem más új daimónok működésében.”³⁰

A filozófus első körben a régi vádra reagál, majd az újabb vádpontokat cáfolja meg, természetesen könnyedén. Fontos leszögeznünk, hogy sem a vádirat, sem a védőbeszéd nem utal a korábbi évek zűrés politikai eseményeire. Szókratész ezt törvénytiszteletből teszi, vádlói viszont gyávaságból. A vádpontok átlátszóak és már első olvasásra megmósolyogtatók, rá kell döbennünk, hogy egyéb dolognak kell meghúzódnia a háttérben, olyan esetnek, amelyről nemhogy hétköznapi módon, de a bírák előtt főleg nem volt ildomos beszélni. Már utaltunk rá korábban, hogy nagy valószínűséggel a harminc zsarnok uralmával kapcsolatos dolog miatt kell Szókratésznek felelnie, de az ügy tisztázására később térünk ki; értelmezzük a vádpontokat és hátterüket. Kezdjük a régi váddal.

1) Szókratész vétkes, mivel föld alatti dolgokat és égi jelenségeket kutat, a silány ügyet jónak tünteti fel, és másokat is erre tanít. Röviden ez a vád nem más, mint Szókratész filozófusi munkájának minősítése: Szókratész bűnös, mert természetfilozófus és szofista. Közhely, hogy a filozófus személyének megítélése minden korban negatívumoktól terhes. Magányos, meg nem értett, különc, elzárkózó és persze fölényeskedő is olykor, ez csupa olyan tulajdonság, ami az átlag polgárok körében visszatetszést keltett. Szókratész pedig igit, vérig filozófus volt. A konvenciókkal nem törődött, ironikus, cinikus stílusban beszélgetett, ráadásul igénytelen volt a külseje is. Különcsége oly mértékű volt, hogy azt az athéniak már nem viselték el. Szókratész szofistaként való feltüntetése a perben nem meglepő, hiszen Arisztophanész komédiája óta ráragadt vádként a filozófusra. Szókratész nem volt szofista, hogy mégis ezzel vádolják, az általános közhangulattal magyarázható, ami a szofistákkal és a filozófusokkal kapcsolatban uralkodott Athénban. A harmincak idején még a filozófiát is betiltották. Meglátásom szerint a régi vád Szókratész népszerűtlenségéről árulkodik, és ez az ő valódi tragédiája, mivel nem volt kedvelt személy, ezért könnyedén feláldozhatóvá vált, alkalmas bűnbaknak tűnt a harmincak megtorlás nélkül hagyott bűneinek kiegyenlítésére. Szókratész stílusosan és zseniálisan védi majd meg magát e régi váddal szemben, de ezt később érdemes ismertetnünk, most vizsgáljuk meg a koncepciók per új vádként ismertetett tételét.

2) Az új vád két elemet tartalmaz, ami nem véletlen, nagyon jól megkreált vádpontok, megértésük a halálra ítélet valódi okainak nyomozása szempontjából elengedhetetlen.

2.1) Az új vád első tétele szerint Szókratész bűnös, mert megrontja az ifjúságot. Zavarosnak tűnik, de vajon mit is jelenthet. Első megközelítésben éppen arra gyanakodhatunk, amire szó szerint utal, hogy szexuális megrontásról lehet szó. Napjainkban egy ilyen vád ellen még védekezést se nagyon szívesen hallgatunk, de a korabeli Athénban, ha valóban erre utalt volna a vád, még akkor sem minősülne bűnnek, az athéniak ugyanis, ahogyan a görög városállamok polgárai, nyílt homoszexuális életet éltek, akár fiatalokúakkal is. Ilyen jellegű megrontásért nem vádolták be egymást. Mászt kell jelentenie tehát Kr. e. 5. században az ifjak megrontásának. Tulajdonképpen a fiatalok félre-

³⁰ Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 24c.

vezetését, rosszra nevelését értette alatta a vádló. Szókratészt pontosan ezzel vádolják. Ebben az esetben viszont nem értjük Szókratész meghurcolását, főleg megölését, hiszen a leghíresebb filozófus köréből csupa tehetséget kapott a város. Mi is tehát Szókratész valódi bűne? Konkrétan kit is ront meg, és mégis milyen módon? A vádirat ezt nem teszi világossá, általánosságban beszél. Bárhogyan is nézzük, felfoghatatlannak tűnik egy hetven éves mestert rossz munkavégzés miatt halálra ítélni, aki ráadásul nyilvánvalóan és bizonyíthatóan sikeresen nevelt bölcsességre tanítványokat. Csak egy nevet is elég megemlíteni a sikeresek közül, hogy felmentsék, Platón. Ez a vádpont ellentmondásos, ám megértjük, amint kiderül a valódi vád, amit a jelenlévő athéniak kimondatlanul is értettek, de az utókor már kevésbé. Mielőtt azonban lelepleznénk a valódi okot a vádpont második elemét és Szókratész védekezését is meg kell vizsgálnunk.

2.2) Az új vád második eleme Szókratész ateizmusát állítja, miszerint Szókratész nem hisz azokban az istenekben, akikben a város, hanem más, új daimónok működéséről beszél. Mai szemmel ezt a vádpontot nem is vennénk túl komolyan, hiszen manapság a spirituális életünk terén szabadsággal élünk, miért ne tehetnék volna ugyanezt a fényes demokráciát kitaláló athéniak is. A görög városállamokban azonban ősi törvény szerint a görög istenek imádásának nem gyakorlása, a körük épülő intézmények komolyan nem vétele főbenjáró bűnnek számított. Akit istentelenség vádjában bűnösnek vélték, azt száműzték vagy halálra ítélték. Az istentelenség, vagyis az aszebeia bűnének megnevezésével azonnal megsejthető, hogy a vádló nyilvánvalóan Szókratész halálra ítéletét kérte. Szókratész vádlóinak tehát pontosan tudniuk kellett, ha az athéni istenek iránti tiszteletlenséget a mesterre bizonyítják, akkor az ítélet halál lesz. Az új vád ezen második eleme pontosan ezzel a céllal szerepel a vádiratban. Megrontásért csupán pénzbírságot ítélt volna a bíróság, de a vallástalanságért már halál járt. Szókratész az ifjak megrontása miatt, és nem egyébért, halállal fog felelni.

Szókratész világosan látja, nem az istentelenség az ő fő bűne, hanem saját személye. Az istentelenséggel szemben védekezni már csak azért is nehéz, mert azt szükséges előtte tisztázni, mit is jelent az istentelenség, de mivel ezt senki nem tudja, bizony könnyű azt bárkire rásütöni. Szókratész nem is tesz nagy erőfeszítéseket Melétosz ezen vádpontja elleni védekezésekor, előre sejtí a per kimenetelét.

Az ok, amiért Szókratész halálát és nem megbüntetését óhajtották az athéniak, nyomozásunk végére ki is derül majd, most térjünk rá a filozófus beszédének rövid összefoglalására.

V. SZÓKRATÉSZ VÉDŐBESZÉDÉNEK FŐBB MOZZANATAI

Már az apológia első soraiból érezhető, hogy Szókratész saját döntése alapján kíván részt venni a „színjátékban.” A vádpontok és azok megsemmisítése a szónoklás mesterének nem okoz nehézséget. Lelkiismeretétől vezérelve Szókratész komolyan veszi feladatát, teszi ezt annak ellenére, hogy tudja, az elhallgatott vád ellen kéne védekeznie. Szókratész azért is alkalmas bűnbak, mivel ugyan átlátja a per koncepciójait, illetve

hogy halálra fogják ítélni, mégsem tiltakozik vagy menekül el. Erre az athéniak is számítottak, ezért is eshetett rá a választásuk. Védőbeszédéből kitűnik, hogy saját döntése alapján vállalja a bűnbak szerepét. Azt is mondhatnánk, macacsságból teszi, de nyilván egy hetvenéves, sokat tapasztalt aggastyánnak ennél jóval komolyabb oka lehetett.

Szókratész józanságára utal a helyzet átlátása és annak felismerése, hogy bármi-lyen remekül védekezik is, elveszett. „Előretudását” a végkifejletet illetően egyszerű kikövetkeztetni. Egyik megoldás lehet, hogy bölcsességéből kifolyólag reálsan látja saját helyzetét, az athéniak már rég nem hoznak jó döntéseket, miért tennék ezt éppen az ő esetében. Egy másik egyértelmű magyarázat lehet az utcai szóbeszéd. Platón világosan kimondatja Szókratészszel, hogy az athéniak előtt hosszú ideje nem népszerű, és mivel nem kedvelt, nyilván könnyedén döntenek vesztéről. Ezek a hangok Szókratészhez is eljuthattak.³¹ A harmadik válasz Szókratész sejtésére az a politikai affér, amiért ténylegesen perbe fogták, és amire ő maga is csupán rébuszokban utal a beszédében. Nagyon valószínű, hogy a bölcs Szókratész megértette, kimondatlanul éppen a harminc zsarnok félelmetes ténykedéséért vonják felelősségre. Melétosz zavaros vádirata és könnyen megcáfolható vádpontjai is ezt támasztják alá.³² Szókratész mégis védőbeszédet mond, válaszol a mondvacsinált vádpontokra, megkérdőjelezhetetlenül készül utolsó nagy fellépésére, a mártírhálóra. Tudja, valójában Athén politikai kudarcai miatt kell felelnie, a háború utolsó éveiben megélt zűrés ügyekért, de legfőképpen a harminc zsarnok tettei miatt. Felismerését igazolja az a tény, hogy az ekkor már halott Khairephón barátságát idézi fel. Khairephón Szókratész kortársa volt, athéni demokrata, a restituált demokrácia egyik példaképe, minden athéni által tisztelt politikus. Véleményem szerint Khairephón barátságának emlegetésével finom és egyértelmű vallomást intéz az athéniak felé a filozófus, bizony ő már fiatalon a jó oldalon állt, a demokrácia oldalán. „Khairephónt ugye ismeritek? Ő nekem gyermekkori barátom, és közületek is a legtöbbnek barátja, veletek menekült ő is ama futás idején, és veletek együtt tért haza.”³³ Érdemes a szövegben olvasható „nagy futás”-ról is pár szót szólnunk. Szókratész a harminc zsarnok uralmára célzott, jelleméről árulkodik, hogy beszédében csupán ebben az esetben utalt a tragikus időszakra, holott éppen a harmincak miatt áll a bírák előtt. Szókratész törvénytiszteletével magyarázható, hogy kénytelen a mondvacsinált ürügyek ellen védekezni, az amnesztiatörvény miatt a valódi vád ellen nem védekezhet. Szókratész demokrata, jeles jellem és bölcs. A továbbiakban vizsgáljuk meg, miként reagált a fent ismertetett mondvacsinált vádpontokra.

³¹ Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 23d–24a.

³² Melétosz zavaros vádiratára utalva Szókratész nyíltan kimondja megérzését, „Tehát, Melétosz, nem lehet másképp, te ezt a vádiratot azért nyújtottad be, hogy bennünket próbára tégy, vagy pedig, mert zavarban voltál, hogy milyen valóságos vétekekkel vádolj engem.” (Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 27e.)

³³ Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 21a 2-5.

1) A régi vád így hangzott: Szókratész bűnös, mert filozófus, vagyis bölcs. Fő védelmi érve ezzel kapcsolatosan az athéniakról kiállított balgasági bizonyítvány. Szókratésznek egész életében, bár nem direkt módon, de sikerült igazolnia, hogy minden athéni polgár, aki valamilyen téren bölcsnek tartotta magát, valójában nem volt az, néhány egyszerű kérdést követően felfedte tudatlanságukat. Ezt a tevékenységét a mester már ifjú kora óta folytatta, ezért maga sem csodálkozik népszerűtlenségén. Adódik a kérdés, vajon miért vállalta Szókratész a gőgös, magáról túl sokat gondoló hétköznapi athéni polgár folytonos leleplezését? A kérdés megválaszolásához a feljebb megemlített athéni demokratát, Khairephont kell segítségül hívnunk. Szókratész elmeséli, hogy kortársa, egykori barátja, fiatalon Delphoiba ment jóslatot kérni, a kérdése pedig arra vonatkozott, hogy van-e Szókratésznél bölcsőbb férfi. A jósnő pedig azt felelte, hogy nincs. Annak igazolásaként, hogy ez nem légből kapott mese, Szókratész Khairephón testvérét nevezi meg hitelesítőként, aki szintén jelen volt a peren.³⁴ Sem nekünk, sem pedig a bírának nincs tehát okunk a történetben kételkedni. Ezt követően adja elő Szókratész apológiájának első tételét. Elmondja, egész életét arra tette fel, hogy ezt a jóslatot cáfolja, ennek érdekében felkereste a mesterségükben legkiválóbb férfiakat, beleértve az államférfiakat is. Kérdéseivel minden vitapartnerét rendre leszerelte, kiderítette, hogy ugyan bölcsnek tartják magukat, valójában nem azok.³⁵ Szókratész miközben azon fáradozott, hogy megcáfolja a Phütia jóslatát, kivívta az athéniak utálatát. Egész életében éppen azt próbálta bizonyítani, hogy a jóslat téved és ő nem bölcs. Az igazolást csak úgy tudta elvégezni, hogy összemérte magát a tömegek által bölcsnek vélt személyekkel. A bölcsnek vélték pedig mind alul maradtak hozzá képest, de ő mégsem tekintette magát bölcsnek, csupán egyetlen dologban múlta felül polgártársait, képes volt felismerni, hogy legteljesebb tudással halandó ember nem rendelkezhet. Felismerte, hogy nem tud semmit. Az érvelés megértéséhez tudnunk kell, mit értett Szókratész a bölcsesség alatt. A bölcsesség szókratészi jelentése az abszolút tudás. Vajon ki képes megszerezni minden lehetséges tudást? Értelmes ember nem feltételezheti magáról, csupán a balga, vagyis az átlag athéni hihette, hogy a tökéletes tudás birtokosa lehet. Szókratész bölcs, mert belátta, egyedül csak az isten bírhat mindentudással.

De alighanem úgy áll a dolog, férfiak, hogy valójában egyedül az isten bölcs, és evvel a jósigével azt mondta, hogy az emberi bölcsesség keveset vagy épenséggel semmit nem ér, és kitetszik az is, hogy nem Szókratészt értette, csak felhasználta az én nevemet, például állítva engem, mintha csak ezt mondaná: »az közületek a legbölcsőbb, emberek, aki, mint Szókratész, felismerte, hogy bölcsesség tekintetében valójában semmit sem ér.«³⁶

³⁴ „Azt is tudjátok, milyen volt Khairephón, milyen buzgó mindabban, amibe csak belefogott. Többek között egyszer Delphoiba is elment, és ilyen jóslatot mert kérni — de, amint kérlek, ne zajongjatok, férfiak —, azt kérdezte tehát: van-e ember, aki nálam bölcsőbb. A Phütia pedig azt a választ adta, hogy nálam senki sem bölcsőbb. Erről az ő itt jelenlevő testvére tanúskodik előttetek, mert ő maga már halott.” (Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 21a5–11.)

³⁵ Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 21c–d5.

³⁶ Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 23a–b.

Meglátásom szerint e régi vád ellen Szókratész nem kívánt hatékonyan védekezni, megtehetette volna, hogy kedves tanítványait sorolja fel, beidéz sorban a bírák elé, hogy igazolják e régi vád ellenkezőjét. Mégis röviden foglalkozott a kérdéssel, ez pedig arra enged következtetni, hogy Szókratész az athéniak negatív jellemzését kívánta hangsúlyozni, egyszerűen az utódok emlékezetébe kívánta vésni a poliszlakók hibásan működő „szellemiségét.” Az új vád kapcsán elhangzó logikai fejtegetések kioktató, ironikus stílusa is ezt támasztja alá. Szókratész tudja, látja minden érve hiábavaló, az ügye már rég eldőlt.

2) Az új vád két elemből áll: 2.1) az ifjak megrontása és 2.2) új istenekben való hit, vagyis Athén ősi isteneinek nem tisztelése. Szókratész szó szerint veszi a vádpontok tartalmát, nem utal a célozgatásokra. 2.1) Az ifjak megrontásának vádját a szókratészi elenkhosz módszerrel semmisíti meg. Röviden idézzük fel az érvelést. Ha Melétosz tudja, hogy ki rontja meg az ifjakat, akkor azt is tudnia kell, ki teszi azokat jobbakká. Melétosz válasza, hogy mindenki derekabbakká teszi őket, a tanács, a népgyűlés, az athéniak, és csak egyetlen egy férfi neveli őket rosszra, Szókratész. A mester erre egy hasonlattal válaszol. A lovak nevelésével is így áll-e vajon a helyzet, vajon a lovakat is tömegek teszik jóvá, és csak egy rontja el. Ez nyilvánvaló képzelenség, hiszen ez éppen fordítva igaz. A tréner teszi kiválókká, a tömegek mit sem értenek a lovak neveléshez. Melétosz vádiratának első pontja tehát nyilvánvalóan értelmetlenség. Melétosz sem lehet annyira buta, hogy a ló neveléssel kapcsolatos érvet ne fogadná el. Szókratész ezen a ponton egyszerűen kimondja, ez a vádpont csupán ürügy arra, hogy őt perbe idézzék valami egész más bűn miatt.

Mert hiszen nagy-nagy szerencséje volna az ifjaknak, ha csak egy ember rontaná őket, és a többi mind javítaná. Csakhogy, Melétosz, te eléggé bebizonyítod most, hogy soha nem is gondolkoztál az ifjúság felől, és világosan kimutatod azt a gondatlanságot, hogy soha nem törődöttél avval, amiért engem törvényszék elé vezetesz.³⁷

A beszéd második, terjedelmesebb, Szókratész életfilozófiáját bemutató részében — amelyet terjedelmei okokból most nem ismertetünk — az ifjak megrontásának vádjára még visszatér a filozófus, fő érve védelmében az a logikus magyarázat, miszerint a mester a tanítványok későbbi működéséért nem vonható felelősségre, de nagyon meglepő módon a hitvány tanítványok névsorát nem adja elő, jöllehet a valódi vádpont megértéséhez ez nagy segítségünkre volna.

Hanem gazdagnak-szegénynek egyaránt kész vagyok felelni, ha kérdezni akar; annak is, aki válaszolgatva kívánja meghallgatni, amit mondok. Hogy azután ezek közül valaki derék emberré válik vagy sem, azért én, igazság szerint a felelősséget nem vállalhatom, hiszen soha senkinek tanítást nem ígértem, és nem is tanítottam.³⁸

³⁷ Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 25c1–4.

³⁸ Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 33b.

Olyan személyek miatt felel most a filozófus, akik egykor rossz tanítványoknak bizonyultak, akiknek tetteit az athéniak nem felelték el, de felelősségre sem vonhatják őket az amnesztiatörvény miatt. Rossz tanítvány akadt jócskán, a vádló Anütosz, a politikai kalandor Alkibiádész, vagy a harmincak legvéresebb kezű zsarnoka, Kritiasz.³⁹

2.2) Térjünk rá az új vád második eleme kapcsán elhangzott védekezésére, az istentelenség vádjára, amelyért Athénban halálbüntetés járt. Szókratész bűnös, mert nem hisz azokban az istenekben, akikben a város, hiszen új istenek, daimónok működéséről beszél. Első körben értsük meg az utóbbi elemet. A vádpont a daimón kifejezést használja a szókratészi isten megnevezésekor. Kérdés, hogy mennyire tekinthető a daimón istennek, vagy esetleg az athéniak által nem ismert istenségnek. A daimón kifejezést Szókratész saját lelkiismeretére használta, azt állítja, hogy élete során a benne működő daimónra hallgatva hozta meg minden döntését, ezt Xenophón⁴⁰ és Platón szövegei⁴¹ egyaránt alátámasztják. Nem kérdés, hogy az öt vádlók, illetve a jelen lévő bírák pontosan ismerték, milyen jelentéssel használta Szókratész a daimón kifejezést. A görög mitológia szerint a daimónok az istenek fattyú gyermekei.⁴² Semmiként sem nevezhetnénk nem görög eredetű isteneknek tehát a daimónokat. Melétosz mégis rájuk hivatkozva tekinti Szókratészt vallástalannak, a problémája, hogy a filozófus elhanyagolja Athén vallási kultuszait, mivel szerinte csak a daimónt tiszteli. Ez ellen Szókratész szintén logikai érveléssel védekezik, de különösebben nem foglalkozik a kérdéssel, ez is alátámasztani látszik azt a feltételezést, hogy „előretudása” van a dolgok alakulásáról. Célja nem a védekezés, hanem önmagához és filozófiájához való hűség megőrzése. A logikai érv a következő. Szókratész az isteni eredetű daimón működésében hisz, de ha a daimón isteni eredetű, akkor az éppen azt jelenti, hogy Szókratész hisz az istenekben.

Ha tehát daimónokban hiszek, ahogyan mondd, és ha a daimónok valamiféle istenek, akkor úgy van, amint mondtam, hogy csak rejtvényt adsz fel és tré-fálsz, mikor azt állítod, hogy nem hiszek az istenekben és megint csak hiszek bennük, minthogy hiszek a daimónokban.⁴³

Lehetetlen, hogy valaki istenekben ne higgyen, de azok működésében igen. Ezen ellenérv Melétosz részéről történő be nem látása szintén lehetetlen. Szókratész ismét kimondja, Melétosz vádirata nem a valódi vádat tartalmazza: „Tehát, Melétosz, nem lehet másképp, te ezt a vádiratot azért nyújtottad be, hogy bennünket próbára tégy, vagy pedig, mert zavarban voltál, hogy milyen valóságos vétkekkel vádolj engem.”⁴⁴

³⁹ Xenophón, *Emlékeim Szókratészről*, I, 2.

⁴⁰ Xenophón, *Emlékeim Szókratészről*, I, 1.

⁴¹ Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 40a.

⁴² Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 27d.

⁴³ Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 27d5–9.

⁴⁴ Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 27e4–7.

Szókratész végül lezárja a vádpontok elleni védekezését, kimondja, hogy nem vétkes, és ilyen mondvcsinált ürügyekkel szemben érvelni felesleges. Ősi ellenségei az athéni polgárok, ellenszenvüket már oly rég kivívta, hogy ez ellen már nincs értelme védekezni:

Tehát, athéni férfiak, annak bizonyítására, hogy a Melétosz vádirata értelmében nem vagyok vétkes, azt hiszem, nincs szükség nagy védelemre, hanem ennyi is éppen elég. Amit azonban az előbb mondtam, hogy sokan nagyon meggyűlöltek engem, higgyétek el, hogy igaz. És ez az, ami engem elveszít, ha elveszít, nem Melétosz, nem is Anütosz, hanem a sokaság rágalma és irigysége. Mert ez már sok más derék embert elveszített, és gondolom, fog is még elveszíteni; attól ugyan nem kell félnem, hogy énnálam megállapodik.⁴⁵

A védőbeszéd remekmű, mégis hiányérzetünk van, hiszen nem érthető a halálba küldés hátttere. Szókratész elegáns, lehengető védekezését követően azt váránánk, hogy az athéniak magukba néznek, és bizony felmentik az idős férfit, a törvénytisztelő athénit. Szókratész viszont nem menekül meg, halála Athén köznyugalmának elengedhetetlen feltétele, nyilvánvalóan államérdek volt.

VI. A HALÁLOS ÍTÉLET VALÓDI OKAI

A vádiratban nem szereplő perbeidőzés valódi okairól könnyedén fellebbenthető a fátyol, ha figyelembe vesszük a per előzményeként felsorolt eseményeket: a polgárháborús éveket, a spártaiak győzelmét, a harminc zsarnok uralmát, az amnesztiatörvényt és a restituált demokrácia intézkedéseit. A harminc zsarnok uralmát követően az athéniak csalódottak voltak, szüntelenül igényelték a bűnösök felelősségre vonását és elítélését, de a bűnösöket a törvény védelmezte. Az athéniak éppen Szókratészt találták alkalmasnak, hogy halálával bosszúvágyukat kielégíthessék. Nyíltan nem állíthattak bíróság elé egyetlen felelőst sem az amnesztiatörvény szigora miatt, így találniuk kellett egy bűnbakot, akit a harminc zsarnok ténykedésével direkt módon nem lehetett összefüggésbe hozni, de közvetve igen, akinek korábbi kapcsolataival mindenki tisztában volt. Szókratész kapóra jött, hiszen nem volt olyan politikus Athénban, akár pozitív, akár negatív, akit ő ne ismert volna. Az amnesztiatörvény által védettek között is jócskán akadtak Szókratészt ismerők. Hogyan is szólt a vád? Szókratész bűnös, mert megrontja az ifúságot. Valóban ez a legfőbb bűne a meszternek. A szavak egyenes jelentésében megtaláljuk a konkrét okot, amiért a csőcselék a halálát kívánta. Szókratész köréhez ifjan olyan politikusok is csatlakoztak, akik később komoly károkat okoztak az athéniaknak. A peloponnészoszi háború két legnagyobb csalódást okozó főszereplője, Alkibiádész és Kritiasz is köztük volt.⁴⁶

⁴⁵ Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 28a3–b2.

⁴⁶ „Amíg tehát Kritiasz és Alkibiádész együtt voltak Szókratésszel, segítségével képesek voltak uralkodni nem szép vágyaikon.” (Xenophón, *Emlékeim Szókratészről*, I, 2.)

Alkibiádész politikai kalandorként szerzett magának kétes hírnevet, Kritiasz pedig tagja volt a harminc zsarnok testületének, sőt ő volt a legvéresebb kezű zsarnok. A hitvány tanítványok bűneiért felelt tehát Szókratész. A vádban megfogalmazott ifjak megrontásának bűne e két személy szókratészi megrontására utal, két olyan bűnösére, akinek ténykedése az athéniaknak komoly veszteségeket okozott. Közvetlenül nem vádolhatták Szókratészt Alkibiádész és Kritiasz megrontásával, de az athéniak a háború utolsó évtizedében megélt, minden belső viszályukból fakadó fájdalmukért azonnali elégtételt kívántak és megkapták. Szókratész megvádolása és elítélése jól megszerkesztett politikai csel volt, nem nehéz tehát kikövetkeztetni, hogy a háttérben az athéni nép állt. Athén polgárai a háborús évek alatt szép lassan dicső demokratákból balga csöcselékké változtak. Csak olyan bíróság ítéltette el Szókratészt, a leghíresebb athéni filozófust, amelynek tagjai, bár demokraták voltak, mégsem voltak képesek racionális döntést hozni. Szókratész elítélésével Athén végnapjai végérvényesen elkezdődtek, de az elromlott demokrácia áldozata mégis éppen mártírhalálával vált igazán halhatatlanná. Szókratésznek talán nem is az volt a célja a jól felépített és finom utalásokkal megszerkesztett beszédével, hogy ténylegesen védekezzen, ugyanis Szókratész előretudással bírt pere végkifejletéről. Valódi célja nem lehetett más, mint az utókorra bízott emlékezet. A filozófus bölcsen átlátta, a harminc zsarnok ténykedései miatt éppen az ő halála szolgáltathat nyugalmat a polisznak, így végre a bosszúvágy is elcsitulhat. Egy szobrász egy remek alkotással állít örök emléket magának, egy filozófus, aki meglepő módon csak szóban adja elő elgondolásait, más eszközt nem is választhat tiszta művészetének örökül hagyására, mint a saját életét. Szókratész egész életével és különösen halálával tette hitelessé művészetét. Nem állítok merészebbet, mint azt, az elromlott demokrácia híres áldozata oly bölcs volt, hogy az athéniakat használta fel életműve megkoronázására. Szókratész valóban halhatatlanná vált. A pert követő években, évszázadokban számos filozófiai mozgalom gondoskodott emléke ápolásáról. Platón iskoláját, az Akadémiát mestere iránti tiszteletéből hozta létre, de a hellenizmus korában népszerű filozófiai irányzatok is mind Szókratész tanításaira alapozták rendszerüket.

A SZÓKRATÉSZI HATÁS



A NEM HIÁBAVALÓ ÁLDOZAT¹

A kisebb szókratikus iskolák

A hellenizmus korának filozófiai irányzataival foglalkozni mindig nagy kihívás, hiszen már az elnevezés is magyarázatra készíti a kutatót. A hellénizmus korát, jóllehet már kevésbé szól a görög kultúra értékeinek megszületéséről, mégis kissé félreérthető és szerencsétlen módon a fényes görög civilizációra utaló névvel illetjük. A Kr. e. 3. századtól a Kr. u. 1. századig terjedő időszak ugyanis nem éppen dicső korszaka a görögségnek, ellenkezőleg, ebben a korszakban inkább a hanyatlás jellemző. E kor tehát egy nagy letűnő és egy éppen születő civilizáció átmeneti időszakára esik, a hellén világ már csak árnyéka önmagának, érdemei a régmúltba vesznek, ám ezzel párhuzamosan éppen megszületőben van egy új birodalom, amely ugyan a hellén értékek módosításával, de mégis egy sajátosan új kultúra megteremtőjévé, elterjesztőjévé válik. Talán éppen e szerencsétlen elnevezés miatt a hellenizmus szellemi mozgalmi iránti érdeklődés elhalványult, tévesen a klasszikus görög bölcsélet másolóiként, nem annyira eredeti filozófiákat kidolgozó áramlatokként könyvelve el őket. Nem túlzás azt állítanunk, hogy elhanyagolt kutatási témák, hiszen még a tudósok által is mostohán kezelt területek közé tartoznak. Hazánkban elsősorban a hellénizmus képzőművészeti, történetével foglalkozó irodalmak láttak napvilágot,² amelyekről fontos megjegyeznünk, hogy nemzetközi viszonylatban is teljes mértékben megállják a helyüket, de sajnálatos módon a korszak filozófiai irányzatait feldolgozó, elemző monográfiák csupán idegen nyelven jelentek meg, azok is elsősorban az utóbbi években.³

A hellénizmus korát általában Nagy Sándor halála (Kr. e. 323) és az actiumi csata (Kr. e. 31) közti időszakra datálják, ám ez mára meghaladott. Történelmi korszakok definiálásakor meglátásom szerint az ilyen pontos időadattal történő megközelítés kimondottan tévesnek tekinthető. Az athéni politika már jóval Nagy Sándor halála előtt egyértelmű változásokat mutat, a hanyatlását. A polisz mint közösségi életter már nem tölti be eredeti funkcióját, az athéni demokrácia intézményei csak látszólagosan működnek, a gazdaság, a kereskedelem a peloponnészoszi háborút követően kaotikusan működik, a külső erővel helyreállított athéni demokrácia nyilvánvalóan nem látja el feladatait. Ezzel párhuzamosan kulturális változások is végbe mennek, Arisztophanész késői drámáiban, komédiáiban a politikai kötelességek elől menekülő polgárok alakjaival

¹ Első megjelenés: A hellenizmus filozófiai mozgalmainak gyökereiről — A kisebb szókratikus iskolák. *Jog – Állam – Politika*, 2011, 3. évf. 4. szám, pp. 133–158.

² Ritoók – Sarkady – Szilágyi, 1984.

³ Algra – Barnes – Mansfeld – Schofield, 2007.

találkozunk. Ebben a korban tapasztalható, hogy a költészet helyét átveszi a próza, és megjelennek a hétköznapi embert megszólító filozófiai irányzatok. Platón és Arisztotelész iskolái zárt keretek között működnek még, de mellettük teret kapnak a bárki számára elérhető filozófiai centrumok, amelyek Athén nyitott közterein működnek. A történeti eseményeket figyelembe véve a legfontosabb a Nagy Sándor által meghódított területek kiskirályságokként való működtetése, illetve a leglényegesebb Róma erőteljes térhódítása, politikai, katonai, kulturális szempontból. A római történelem legismertebb egyéniségeinek évszázada a hellenizmus korának utolsó harmadára esik: Caesar, Cicero, Pompeius, Antonius, Augustus színrelépését is bátran idesorolnám. Az Augustus császár által megteremtett, Pax Romanaként fémjelzett korszak, a latin kultúra legfényesebb időszaka, évtizedeiben felülmúlhatatlan irodalmi és filozófiai alkotások láttak napvilágot. Ekkor alkotott Vergilius, Horatius és Ovidius, a filozófusok közül pedig Lucretius és Cicero. Talán a hellénizmus korának végső időszakát az elmondottak alapján egyszerűbb behatárolni, mint születését. A korszak végét a rómaiak térhódításával és a latin nyelv általános elterjedésével lehet datálni, kezdetét pedig Athén hanyatlásának első jeleivel, amely nyilvánvalóan korábbra esik Nagy Sándor halálának időpontjánál. A hanyatlás a peloponnészoszi háború idején már tapasztalható, a háborút követő években pedig ki is mutatható. Az athéni demokrácia a háború éveiben sokkal inkább tűnik paródiának, mint ténylegesen jól működő intézménynek. A változás okait a demokrácia elementáris alkotó elemével összefüggésben kell keresnünk, az athéni polgárok poliszevezetői munkája és lelkesedése alább hagyott. A hanyatlás belülről fakad, az athéniak a népgyűlésben rendre a saját balsorukat, végzetüket megpecsételő ítéleteket hoznak.⁴ A háborút követő restituált demokrácia sem látja el magasztos hivatását, leghíresebb műve a 70 éves görög bölc, Szókratész halálba küldése mondvacsinált ürügyek alapján. Szókratész kivégzése végképp elindította Athént a politikai hanyatlás útján,⁵ közben pedig, éppen Szókratész mártírhálálának eredményeképpen, Athén nem a politikai, hanem a kulturális hatását kezdte éreztetni.

Tanulmányomban az érett hellenizmusban virágzó szellemi áramlatok, a sztoicizmus és az epikureizmus előzményeivel, gyökereivel kívánok foglalkozni, különös tekintettel e filozófiai mozgalmak politikától való viszolygásának hátterére. Az előzmények Szókratész halálának körülményeiig nyúlnak vissza, ezért lényegében a négy ismert szókratikus iskola filozófiai hagyományának feltárására vállalkozom. Első

⁴ Kr. e. 429-ben Periklész halálát követően az athéni demokrácia hiányosságai azonnal megmutatkoztak. Nem a nép, hanem a csöcselék uralma következett, ez döntéseikben mutatkozott meg leginkább. Kr. e. 406-ban az arginuszai szigetek mellett vívott tengeri ütközetben az athéni flotta győzött a spártaiak felett, de a népgyűlés a hazatérő parancsnokokat mégis halálra ítélte mondvacsinált ürüggyel; bűnük, hogy a vízbeesett athéni matrózokat nem mentették ki. Egyedül Szókratész emelelte fel a szavát védelmükben. Az athéniak saját parancsnokaikat végezték ki, a tény magáért beszél, az athéni demokrácia nem volt már alkalmas saját helyzete javítása érdekében jó döntéseket hozni. Spárta győzelmével Athén végképp elvesztette befolyását, saját árnyékukban éltek.

⁵ Kr. e. 399-ben Szókratészt az istenek tagadása és az ifjak megrontásának ürüggyével idézték perbe. A vád első része maga után vont a halálbüntetést. Az ifjak megrontásának bűnével az athéniak a háború elvesztésben érzett csalódásuk miatt vádolták, a parancsnokok többsége ifjúként a mester köréhez tartozott, így közvetve őt látták felelősnek szerencsétlenségükért.

körben a cinikus mesterek tanait ismertetem, akik a sztoikusokra voltak nagy hatással, majd a kürenéi hedonistákkal folytatom, akik az epikureista filozófia előfutáraitként tarthatók számon. Aztán röviden szólok a megarai szókratikusokról, végül egy kevésbé ismert görög bölc, az éliszi Phaidón filozófiai elképzeléseit ábrázolom.

A szókratikus iskolák alapítása a Szókratész halála utáni időszakra datálható, ám ezen iskolák a fénykorukat nem alapításukkor, hanem az azt követő évszázadokban éltek, a sztoicizmus és az epikureizmus megjelenésekor. Akkor, amikor Platón Akadémiaja és Arisztotelész Lükéionja már sokat veszített fényéből.⁶ A szókratészi iskolák első, az alapítás idejére tehető korszaka valójában átmenet a klasszikus görög filozófia és a hellénizmus filozófiája között. A legismertebb szókratikus irányzatok a cinikusok, a kürenéiek és a megaraiak köre. Közös jegyük, hogy az iskolalapítók Szókratész közvetlen tanítványi köréből kerültek ki. Sajnos e kisebb mozgalmak képviselőinek írásai kivétel nélkül elvesztek, további nehézség, hogy az adatot közlő források száma igen csekély. Elgondolásaikról elsősorban a későbbi korszakok doxográfusainak közvetítésével tudunk. Legfőbb forrásunk Diogenész Laertiosz,⁷ aki a *Nagy filozófusok élete* című művével az antik filozófia kézikönyvét hagyta ránk. Többnyire korábbi kommentárok szövegeiből idéz. Ezeknek a mozgalmaknak a modernkori feldolgozása a 20. században kezdődött meg, napjainkban pedig ismét népszerű kutatási témákká váltak.⁸

Diogenész Laertiosz Szókratész számos tanítványa közül csak hetet említ meg, mint az említésre legérdemesebbeket: Xenophónt, Aiszkhinészt, Arisztipposzt, Eukleidészt, Phaidónt és persze Platónt. Az első két tanítvány nem nevezhető filozófusnak, Xenophón történetíró volt, Aiszkhinész pedig egy művelt athéni férfi. A Diogenész által említett többi öt követő mindegyike filozófusként rögzült az utókor emlékezetében, mindegyikük egy-egy filozófiai iskola alapítójaként vált ismertté. Ezeknek az iskoláknak a filozófiai jelentősége és hatása nagyon eltérő, ám mindegyikükben közös, hogy Szókratész örökségének egyenes folytatójaként tartották magukat számon.⁹ Szintén Diogenész Laertiosz beszámolójából ismerjük azokat a mesésnek tűnő elbeszéléseket, ahogyan ezek a tanítványok csatlakoztak a mesterhez. Ez alapján feltételezhető, hogy első követője Xenophón volt, aki Athén utcáin kószálva belebotlott Szókratészbe. A kérdésre, miszerint hogyan válhat az ember jobbá és az erényre érdemesebbé, Xenophón nem tudott válaszolni, erre Szókratész felkérte őt kövesse, mert meg fogja tudni adni neki a választ.¹⁰

⁶ Platón Akadémiáját valószínűleg Kr. e. 387-ben alapította, pontos adatokat nem ismerünk, hosszú évszázadokig működött. 529-ben Iustinianus császár elrendeli a filozófiai és jogi oktatás beszüntetését, ekkor szűnik meg a platóni Akadémia is Athénban. Az Akadémia komoly tudománytörténeti jelentőséggel bír, első korszaka még Platón tanításainak egyenes továbbgondolását és politikafilozófiájának gyakorlását tűzte célul; legismertebb filozófusai Szpeuszipposz, Xenophanész, Poleón és Kratész voltak. Az iskola szkeptikus fordulatát követően a mesterek elsősorban ismeretelméleti és tudományfilozófiai problémák elemzésére törekedtek, Arkeszilaosz, Karneadész, larisszai Philón nevét érdemes itt megjegyeznünk. A hellénizmus derekára Platón iskolája matematikai témákra szűkül, filozófiai problémák megoldására már nem törekedett. Arisztotelész iskolája, a Lükéion gyakorlatilag elég korán megszűnt szellemi központként létezni, a történeti hagyomány arról tudósít, hogy Kr. e. 86-ban már nem is működött.

⁷ Diogenész Laertiosz történetíró volt, a Kr. u. 3. században tevékenykedett.

⁸ Lásd az irodalomjegyzéket.

⁹ Reale, 2008, 233.

¹⁰ Uo.

Aiszkhinész és Szókratész története a mester iránti szeretetről és tiszteletről tudósít. A tanítvány így szól a mesterhez: „Nincs semmim, amit adhatnék, szegény ember lévén, ezért önmagamat ajánlom fel! Hát nem látod, hogy ez a legnagyobb ajándék, amit nékem adhatsz? válaszolta erre Szókratész.”¹¹ Aiszkhinész filozófusi minősége már az antikvitásban kérdéses volt, csupán néhány szókratikus témájú dialógust tulajdonítanak neki, de ezek hitelességét is megkérdőjelezzik. Szókratésznek inkább kedves barátja, mint valódi tanítványa lehetett, amit a fent idézett, Szókratésznek adott válasza is igazolni látszik.

Antiszthenész már nem volt fiatal, amikor a bölccsel találkozott. A tudósítás alapján azt feltételezhetjük, hogy már rendelkezett saját filozófiai iskolával, mielőtt Szókratész tanítványává vált. Azt tanácsolta saját követőinek, hogy hagyják őt el és mindannyian csatlakozzanak Szókratészhez. Legendásnak tűnik az elbeszélés, de elszántságát és hűségét tanúsítandó, idős létére naponta Pireuszról Athénba gyalogolt, hogy hallgathassa Szókratészt.¹² Theophrasztosz a szókratikus bölcselők közül Antiszthenészt tartotta a legtehetségesebbnek logikai érvelései és beszédstílusa miatt.¹³ Az ő nevéhez kötődik a cinikus iskola megalapítása.

Arisztipposznak, a kürénéi hedonisták első képviselőjének története is legendásnak tűnik, ezt nem Diogenész Laertiosz, hanem Plutarkhosz meséli el. Az olümpiai játékokon hallotta Szókratész egyik beszédét, mely olyan hatással volt rá, hogy állítólag teste is beleremegett a csodálatba, tünetei pedig sehogyan sem csillapodtak, csak kürénéi otthonából való távozása után, midőn Athénba érkezett és Szókratész köréhez csatlakozott.¹⁴

Aulus Gellius elbeszélése szerint a megarai Eukleidész egyenesen a halállal dacolt, amikor Szókratészt választotta.¹⁵ Athén és Megara kapcsolata ellenséges volt, és az athéniak megszavazták, hogy minden megarait halállal sújtanak, aki Athénba érkezik. Az elbeszélések szerint Eukleidész a szigorú törvény ellenére rendszeresen felkereste Athénban mesterét, ugyanis éjszaka, nőnek álcázva magát, beszökött a városba. Ez a történet is a rajongó tanítvány elszántságáról és szeretetéről tanúskodik.

Éliszi Phaidón és Szókratész barátsága Platón dialógusaiból ismert. Platón egyik legszebb dialógusának, amely a mester utolsó óráit írja le, a „Phaidón” címet adja. Phaidón jelen volt Szókratész halálakor, ahogyan azt Platónról megtudjuk. Diogenész Laertiosz elmondása szerint rabszolgásorból szabadította ki őt Szókratész. Phaidón Élisz bukását követően nemesi származása ellenére Athén rabszolgája lett. Szókratész megkedvelte őt, és közbenjárta Alkibiádesznál és Kritónnál, hogy szabaddítsák fel, akik Szókratész kérését teljesítették.¹⁶ Filozófiai hatása nem számottevő.

Platón találkozását Szókratészszel a hagyomány Szókratész szemszögéből örökítette meg. A forrásunk szintén Diogenész Laertiosz. Egy éjjel Szókratész álmot látott, egy hattyú ült az ölében, amelynek szárnyai nőttek, amikor felröppent han-

gos, gyönyörű hangon énekelve szállt a magasba. Másnap találkozott Szókratész első ízben Platónnal, rögtön tudta, hogy az álombeli hattyúval találkozott.¹⁷

Az itt előadott történetek a tanítványok és a mester találkozásáról nagy valószínűséggel legendák, amelyeket az utókor költeményeiként kell értékelnünk; mind-egyik esetben elmondhatjuk, hogy jól érzékeltetik a szereplők fő személyiségjegyeit, amelyekre filozófiai tanításukban is ráismerünk majd.

Tanulmányomban a szókratikus követők közül csupán a valódi filozófiai tevékenységet folytató mozgalmakra térek ki, így Xenophón és Aiszkhinész történetírói és költői hagyományának ismertetésére nem vállalkozom. Szintén eltekintek Platón és Szókratész kapcsolatának elemzésétől, a téma fontossága is arra késztet, hogy erre a későbbiekben majd egy önálló tanulmányban térjek ki. A továbbiakban az egyes mozgalmak ismertetésére, és azok későbbi filozófiai iskolákra tett hatásának bemutatására vállalkozom.

I. A CINIKUS MOZGALOM

A cinikus mozgalom legfőbb ismertetőjegyei: a szókratészinál is merészebb, ironikusan provokáló filozófia, szegénységi fogadalom és civilizációellenesség. A továbbiakban a cinikusok politika ellenes életfilozófiáját ismertetem, megpróbálom igazolni, hogy provokáló magtartásukkal éppen a polisz jobb működését kívánták előidézni, persze nem közvetlen, hanem közvetett eszközök segítségével. A legismertebb cinikusok, Antiszthenész (Kr. e. 446–366), tanítványa a hordóban élő Diogenész (Kr. e. 404–323), őt követte thébai Kratész (Kr. e. 368–288), kinek köréhez a sztoikus filozófia megalapítója, a kitioni Zénón (Kr. e. 334–262) is csatlakozott egy rövid időre.

Az iskola alapításának körülményei homályosak. Antiszthenész nevéhez kötjük a mozgalom életre keltését, azonban mégsem ő, hanem tanítványa, a szinopéi Diogenész vált a legismertebbé a régi cinikusok közül. Antiszthenész athéni születésű volt, de nem volt tiszta athéni polgár, apja athéni, de anyja thrák nő volt. Nem tiszta athéni polgári minősége filozófiai szemléletére, politikaellenességére is kihatott. Antiszthenész műveinek címlistája fennmaradt, ebből kitűnik, hogy szép számmal voltak államelmélettel kapcsolatos művei is. Diogenész Laertiosz a hellenizmus nagy mozgalmainak alapozójaként nevezi meg őt, többi között az államtudomány alapjainak lefektetőjeként is említi.

Tőle származik Diogenész emóciómentessége, Kratész kitartása és Zénón állhatatossága, s ő fektette le az államtudomány alapjait.¹⁸

Kezdetben a szofista Gorgiaszt hallgatta, később, már idős emberként csatlakozott Szókratész köréhez. Platón a *Szofista*-ban „későn tanuló öregnek”¹⁹ nevezi, nem

¹¹ Diogenész Laertiosz, VI. 2.

¹² Diogenész Laertiosz, VI.2.

¹³ Diogenész Laertiosz, VI. 14.

¹⁴ Plutarkhosz, *De curios*, 2, p. 516.

¹⁵ Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, VII. 10. 1–5.

¹⁶ Diogenész Laertiosz, II. 105.

¹⁷ Diogenész Laertiosz, III. 5.

¹⁸ Diogenész Laertiosz, VI. 15.

¹⁹ Platón, *Szofista*, 251 b.

titkolt iróniával. Művei sajnos elvesztek az utókor nem őrizte meg számunkra.²⁰

Az iskola nevét nem az alapítóról, hanem valószínűleg a helyről kapta, ahol Antiszthenész találkozott követőivel, ez a Künoszargész (Fehér kutya) tornacsarnok volt:

Filozófiai beszélgetéseit a Künoszargész (Fehér kutya) gümnaszionban, a kapuktól nem messze tartotta; némelyek szerint innen származik a künikosz (kutya)hoz méltó elnevezés. Antiszthenész ragadványneve a Haploküón, azaz közönséges kutya volt.²¹

Az idézett részlet második felében található utalás egy másik magyarázatot ad a mozgalom nevére, miszerint a „künikosz” szóról kapta nevét, vagyis a „kutyaszerű” gúnynev ragadt rájuk elsősorban életmódjuk miatt, mivel kutya módjára az utcán élték mindennapjaikat.

Antiszthenész az elméleti alapozását teremtette meg, Szókratészhoz hasonlóan elutasította a görög filozófia legnépszerűbb területeit, a természetfilozófiát és a metafizikát, inkább a filozófia gyakorlati részét művelte, az etikát. Erkölcsi dialektikának is nevezzük módszerét. Mesterét követve ő is kritizálta a hagyományos athéni értékrendet, a polisz berendezkedését és intézményeit, az utóbbiakat pedig egyenesen természetellenesnek tekintette. A földi javakat, a hírnevet és a származás alapján való megkülönböztetést, vagyis mindent, amit az athéni demokrácia polgárai erkölcsi szempontból magasztosnak véltek, visszautasította:

A bölcs elégséges önmagának, mivel a többiek mindene az övé. A névtelenség jó, és ugyanez áll a fáradozásra is. A bölcslet közéleti tevékenységében nem a fennálló törvények irányítják, hanem az erény.²²

Ennek a magatartásnak két oka is lehet, egyfelől Szókratész követése, másrésztől a görög polisz lassú, de szembetűnő elcsúszása, amelyet már Antiszthenész korában a külső, és nyilvánvaló belső erők is kiváltottak.

Athén a peloponnészoszi háborút követő időszakra gyakorlatilag elveszíti mind kulturális, mind politikai vezető szerepét a térségben. Intézményei mint komikus másolatai az egykor jól működő népuralomnak, többnyire hozzá nem értő, önös érdekeket és célokat tápláló polgárok piacterévé váltak. Antiszthenész a perzsák felett aratott győzelmet is eltűzött ünneplésnek tekintette, hiszen egy barbár és erkölcsseiben nem sokat magáénak tudó nép felett aratott győzelmet nem tartott dicsőségesnek. Megvetette a demokrácia egyik legszebb intézményét is, a népszavazást, ironikusan mondja, hogy ezzel az eszközzel az athéniak megszavazhatták, hogy a szamarak eztán lovak legyenek. Véleménye szerint éppen így választanak vezetőket is maguknak:

Azt javasolta az athéniaknak, szavazzák meg, hogy, a szamarak valójában lovak. Amikor ellene vetették, hogy indítványa abszurd, így felelt: »Hiszen vannak közöttetek képzetlen hadvezérek, akik attól hadvezérek, hogy megválasztottátok őket.«²³

Periklészt, de legfőképpen Alkibiádeszt ostorozta, ez utóbbit talán nem is alap-talanul.²⁴ Nem csupán a polisz elkorcsosult politikai intézményeit vetette meg, hanem ezzel összhangban a vallást is, például az athéniak babonás áldozati szer-tartásait is kinevelte. Antiszthenész kitérte a lét területét, kozmoszpolgárnak, kozmoszpolitésznek tekintette magát, akit nem holmi múlandó és rosszul megalkotott törvények korlátoznak, hanem maga a természet, és annak örök és visszavonhatatlan törvényei.

1. A szabadság eszméje

A Szókratész módjára történő hagyományos athéni értéktábla elutasítása a szintén szókratészi gondolatból, a lélek ésszel történő azonosításából következik: a legfőbb értékeket nem a külső javakban, hanem a lélekben találhatjuk meg. Antiszthenész ebben maximálisan követi mesterét, de a módszerben, ahogyan a lélek értékeit előcsalogatja, már eltér. Szókratész az elenkhosz, a cáfolat és az irónia eszközével vezette rá beszélgetőpartnerét a helyes mércék felismerésére, Antiszthenész első-sorban zavarkeltéssel és nyílt degradálással. A boldogság kulcsa bennünk van, a lélekben található az önelégedettség, amikor nem függünk sem dolgoktól, sem másoktól, sem körülményektől, a boldogság a szükségletektől mentes élet. Xenophón a *Lakomában* így összegzi Antiszthenész legfőbb etikai tanítását:

De azt mondd meg nekünk Antiszthenész — szólt Szókratész — hogyan van az, hogy szegény létedre olyan gögösen gondolkodsz a gazdagságról! Mert úgy gondolom, férfiak, hogy az emberek gazdagsága és szegénysége nem a házukban, hanem a lelkükben található. Hiszen látok én sok műveletlen embert, akinek számottevő vagyona van ugyan, mégis úgy ítéljük, nyomorog: minden kint, minden veszedelmet vállal, csakhogy még többet szerezzen. [...] Nekem viszont alig van valamim, mégis bővében vagyok a javaknak és magam szerezem meg magamnak őket. Bőven elegendő nekem, ha annyit eszem, hogy ne legyek éhes, annyit iszom, hogy ne szomjazzam, s ha úgy öltözöm, hogy ne fázzam jobban, mint Kalliasz, aki igen gazdag. [...] Ha élvezetnek akarok hódolni, nem a piacról szerezek be drága dolgokat, mert az fényűzés volna, hanem a lelkemből szedegetem elő. [...] Aki ugyanis a legnagyobb mértékben megelégszik azzal, ami kéznél van, az a legkevésbé sem vágyik mások javára. Azt is érdemes meggondolni, hogy az efféle

²⁰ Reale, 2008, 2. 239.

²¹ Diogenész Laertiosz, VI. 13.

²² Diogenész Laertiosz, VI. 11.

²³ Diogenész Laertiosz, VI. 8.

²⁴ Alkibiádesz athéni sztratégoszként a peloponnészoszi háború idején több esetben a spártaikat segítette, azon érdekből, hogy a háború után honnan várhat nagyobb elismerést és hasznot. Lásd Plutarchos *Alkibiádesz*-portróját.

gazdagság szabad embereket szül. Hiszen Szókratész, akitől mindezt megkaptam, nem méricskélte, hogy mennyit adjon, hanem adott, amennyit elbírok. Mármost magam sem vagyok irigy ember, minden barátomnak bebizonyítom önzetlenségemet és annyit adok nekik lelkem gazdagságából, amennyit csak kívánnak.²⁵

A császárkorban tevékenykedő sztoikus filozófus, Epiktétosz sokkal radikálisabb változatát adja az antiszthenészi általános fizikai javaktól való mentesség és távolságtartás gondolatának. A szövegben Antiszthenész tanítványa, Diogenész szólal meg:

Amióta Antiszthenész felszabadított, nem vagyok rabszolga — megtanította, mi az enyém és mi nem az. A javak nem tartoznak hozzám: a szülők, a rokonok, a hírnév, a megszokott helyek, mások társasága; mindezek másoktól függenek. De akkor mi a tied? Annak lehetősége, hogy véleményt alkossak. Ez tette számomra világossá, hogy teljes mértékben szabad vagyok mindenféle akadálytól és kényszertől függetlenül, senki sem kötelezhet arra, hogy a véleményemet másként alkossam meg, mint ahogy szándékozom. Kinek van tehát hatalma rajtam? [...] Aki nem hagyja, hogy leigázzák a gyönyörök, sem a félelmek, sem a vagyon, és képes elfordulni ezektől bármikor, amikor csak akarja, odadobhatja bárkinek is hitvány testét. Rabszolga-e, alárendeltje lehet-e bárkinek is?²⁶

2. A gyönyörtől való mentesség szabadsága

A fent idézett Xenophón részlet elsősorban a dolgoktól és az emberektől való függetlenedés igényéről szól, míg Epiktétoszé a gyönyörtől és a vágyaktól való meneteség követelményre utal. Antiszthenész ebben eltér Szókratésztől. Szókratész ugyanis a lélek gyönyörét nem tekintette rossznak, szerinte minden azon múlik, hogyan élünk a gyönyörök körével. Antiszthenész mindennemű gyönyört elutasít, önmagában rossznak minősítve azokat. Honnan ez az erőteljes visszautasítás? A lelket leigázza a gyönyör, szolgává tesz bennünket, függőséget okoz, a külső dologhoz láncol. Azoktól a dolgoktól fog függni minden tettünk, amelyek a legnagyobb élvezet kiváltásával járnak. A gyönyör és a szenvedélyek teljes elutasítása ún. materialista megközelítésből érvényesül; a szabadság megőrzése érdekében a külső dolgoktól való függetlenedés mint cél fogalmazódik meg. Ha a gyönyörök uralkodnak, akkor a lélek elveszíti az önuralmát, autonómiáját, vágyainak tárgyai irányítják. A vágyak és gyönyörök kiirtása a mértéktartás erényének gyakorlásával eszközölhető. Xenophón fent idézett részlete is ezt támasztja alá: „Bőven elegendő nekem, ha annyit eszem, hogy ne legyek éhes, annyit iszom, hogy ne szomjazzam, s ha úgy öltözöm, hogy ne fázzam jobban, mint Kalliasz, aki igen gazdag.” A gyönyörök mellett azonban szá-

mos egyéb dologról is le kell tudnunk mondani a valóban boldog élet reményében: a társas érintkezés konvenciói, a politika mind kerülésre érdemesek lesznek.

Antiszthenész filozófiája ezen a ponton programszerű motívumokat mutat, önként lemondásokkal teli életmód választását célozza. A fenti fragmentumok is azt támasztják alá, hogy elsődlegesen a vagyonról való lemondás követelményét kell teljesítenünk, aki a pénzt hajhássza, nem lehet jó, akár királyról, akár polgárról legyen szó. A boldogság nem lehet vagyon függvénye, a gazdagság nem jár boldogsággal, tehát a politikai hírnév, a pénz, a dicsőség mind értelmetlen célok egy szabad polgár számára. A terület, ahol a felsorolt értékek kifejtik hatásukat, a társadalom, ezért Antiszthenész magát a társadalmi berendezkedést is degradálja és elutasítja. Nem titkolt módon lenézte a polisz berendezkedését, a polgárok számára nem a poliszban betöltött szerepvállalásuk, hanem a valódi erény szerinti életüknek elegendőnek kéne lenni a minőségi közösségi élethez. Mivel a politikai hírnév, a vagyon és ehhez hasonló dolgok Antiszthenész korában nem annyira erénnyel, rátermettséggel, ésszel, hanem inkább ügyeskedéssel szerezhetőek meg, ezért számára már nem valódi értékek, mulandók, a csőcselék éppen felkapott pillanatnyi ízlése szerint változtathatók. Az erény mibenléte sem hírnévvel, sem vagyonnal nem lehet összefüggésben, már Szókratész szerint is az ész, a gyakorlati tudás, a dolgok helyes megítélésének képessége az erény. Ezt az epiktétoszi részlet igazolja, csak egyetlen dolog van birtokunkban, a véleményalkotás, pontosabban a szabad véleményalkotás: „Ez tette számomra világossá, hogy teljes mértékben szabad vagyok mindenféle akadálytól és kényszertől függetlenül, senki sem kötelezhet arra, hogy a véleményemet másként alkossam meg, mint ahogy szándékozom.” Az erény a helyes véleményalkotás képessége, a téves illúzióktól való mentesség (atüphia). Milyen illúziókról lehet szó? Elsősorban olyan vélekedéseket ért alatta, amelyeket nem mi alkotunk, hanem kritika nélkül elfogadjuk másoktól, amelyeket maga a közösségi élet generál, például a konvenciók lehetnek ilyenek. Az ilyen nem szabadságunkban megalkotott véleményeket tehát kerülnünk kell. A visszautasítást maximalizálja, olyannyira, hogy sem a város törvényeit, sem pedig vallási misztériumokat nem tartja követésre alkalmasaknak.

Az erény elegendő a boldogsághoz, mivel annak semmi egyébre nincs szüksége. (...) A bölcslet közéleti tevékenységében nem a fennálló törvények irányítják, hanem az erény.²⁷

Az idézett rész második felében megfogalmazott gondolatával viszont nem nevezhetjük őt valódi Szókratész követőnek, ugyanis Szókratész nem szakít a város törvényeinek tiszteletben tartásával, sőt, a *Védőbeszéd*ben el is hangzik, hogy a törvények tisztelete miatt a rá kirótt igazságtalan halálbüntetést sem kérdőjelezi meg. Antiszthenész radikális szembefordulása a város törvényeivel a szakrális dolgokra is kiterjedt. Meglátása szerint a város istenei csupán a város törvényei alapján léteznek, holott az istenség egy, a természetben lakik, akit képekkel és szobrokkal nem lehet tisztelni.²⁸

²⁵ Xenophón, *Lakoma*, IV. 34.

²⁶ Epiktétosz, *Diatribé*, III. 24, 67–72.

²⁷ Diogenész Laertiosz, VI. 11.

²⁸ A túlvilági létet sem átalotta tagadni, ami a platóni filozófiával való ellentétes álláspontjával is összefüggésbe hoz-

Antiszthenész etikája igyekezetet és erőfeszítést vár el gyakorlójától, erőfeszítést, hogy vissza tudjuk utasítani a gyönyört és egyéb vágyakat, a hírnevet, a dicsőséget, erőt, hogy ne foglalkozzunk közéleti tevékenység dolgaival, extrém módon mondjunk ellent a törvénynek. Az erőfeszítés azonban nem hiábavaló, hiszen a jót, vagyis az erényt valósítjuk meg általa. A munkálkodás nem szakaszos, hanem állandó jellegű, az erény pedig ebben valósul majd meg. A nehézségek önként vállalása a konvencióktól, a közhelyektől váltja meg az embert, aki e nehéz munka révén válik személyiséggé. A munka nehézségének felismerését igazolja, hogy Antiszthenész iskoláját Héraklésznek ajánlotta, annak a hősnek, aki gyötrelmes munkák árán váltotta meg saját a szabadságát.

A nagy Héraklész és Kürosz példáján mutatta meg, hogy a fáradságos erőfeszítés a jó dolgok közé tartozik, az egyik példát a görögöktől, a másikat a barbároktól kölcsönözte.²⁹

Antiszthenész csupán elméleti alapot adott, tanítványa, a szinopéi Diogenész volt az, aki a gyakorlatban meg is valósította mestere elképzeléseit. Diogenész a cinikus bölcsek legismertebb alakja, a legtöbb anekdota és mosolyogtató történet az ő nevéhez köthető. Platón találóan „örjögő Szókratésznek” nevezte. Diogenész provokáló stílusa válasz volt a felbomló társadalmi rend okozta káoszra, szándékos távolságtartás, szándékos leszakadás egy kiüresedni látszó világtól. Tiltakozása még erőteljesebb, mint mesteréé. Diogenész is programot valósít meg, kivonulása és szegénységi fogadalma radikális válasz volt a politikai helyzetre. Persze éppen nem ezt a magatartást várnánk válsághelyzetben a filozófusoktól, hanem éppen az ellenkezőjét, hogy a megoldás keresése érdekében hallassák szavukat. A felbomlás azonban túl régen és túlságosan határozottan volt jelen Athénban. A peloponnészoszi háború óta hosszú évtizedek teltek el, Nagy Sándor hódításai idején, amikor Diogenész is tevékenykedett, Athén már rég nem volt képes világméretű történések színtere lenni, csupán passzív szemlélője az eseményeknek. Ilyen helyzetben történik meg, hogy a nagy személyiségek egyszerűen háttérbe vonulnak, nem kívánnak, mert nem tudnak hatással lenni a folyamatokra, utópiákat gyártanak, esetleg időközönként jelzik nemtetszésüket szóval, életmóddal vagy cselekedettel. Diogenész az egykori hellén értékek pusztulásából nem kívánta kivenni a részét, kivonult és mindenemű politikai kötelezettségét is megtagadta. A legenda szerint hordóban lakott³⁰ és alamizsnán élt, kozmoszpolgárként csupán a kozmoszt, vagyis a természetet tisztelőéhez, a helyes életvitelhez onnét vett példát. Kozmoszkövető magatartásának következménye civilizációellenessége is. Vallotta, hogy az ember közbeavatkozásával eltorzítja és elrontja a természet tökéletes működését, így minden emberi pro-

duktumot degradált, legyen szó törvényekről vagy műalkotásokról. Magatartásával provokálta az athéniakat, de nem céltalanul. Célja a konvenció alapuló értékek átértékelése volt, a természetes erények, mint a bölcsesség, szerénység, mértéktartás érvényre juttatása. Különc életmódjáról a következő történetek maradtak fenn.

A természetet és az embert tartotta a valódi értékek forrásának, nem a társadalmi konvenciót:

Fényes nappal lámpást gyújtva járkált körbe és ezt mondogatta: Embert keresek!³¹ Legnagyobb erénynek a szabadságot tekintette, leginkább szabadoknak pedig az állatokat és a gyermekeket tartotta, mivel viselkedésük tiszta és ösztönös, a polgárokat már vágyaik és önzésük irányítja: ...megkérdezték tőle, hol látott Hellászban derék férfiakat. »Férfiakat sehol — felelte — derék gyerekeket Lake-daimónban. Egy alkalommal komoly beszédet mondott, de senki sem figyelt rá. Ekkor füttyörészni kezdett, mire az emberek köré gyűltek. Legorombította őket amiatt, hogy az ostobaságokra feszülten figyelnek, de a komoly dolgokra sajnálják az időt.³² Nem tartotta magát egyetlen városállam polgárának sem, Antiszthenészhez hasonlóan kozmoszpolgárnak vallotta magát: Megkérdezték, melyik város polgára. A kozmosz polgára vagyok — felelte.³³ Azt vallotta, nincs szükség vagyonra, csak az elemi szükségletek kielégítésére, megvetette a politikát, a társadalmi rendet, az oktatást, az elméleti kutatást. Az egyedüli helyes társadalmi be rendezkedésnek a kozmoszt tartotta, a törvényeket csak a városállam szempontjából tekintette hasznosnak: A törvényekről azt tanította, hogy nélküle nem létezik az állam. A városállam nélkül nem létezik olyasmi, ami hasznos a város szempontjából. A törvényeknek a város nélkül nincs haszna. Tehát a törvény hasznos a város szempontjából.³⁴ Minden gyönyört a lélek zavarának értelmezett, ezért életformájának a szerény, de legfőképpen szegény életvitelt választotta.³⁵

Számos legenda kering Nagy Sándorral való találkozásáról, mindegyik arról tanúskodik, hogy Diogenész komolyan vette erkölcsi maximáit. Diogenészt elvhűsége miatt Nagy Sándor nagyra becsülte, a monda szerint Nagy Sándor Diogenész szeretett volna lenni, ha nem születik hódítónak. Az is közismert anekdota, hogy a hódító tisztelete jeléül felajánlotta a filozófusnak, hogy bármit kérhet tőle, Diogenész erre csupán azt kérte, hogy ne állja előle el a Napot.³⁶

A cinikus mozgalom a szókratészi hagyományok elvei szerint, ugyanakkor mégis egyéni módon alakította ki saját filozófiáját. Míg Szókratész zárt, elit közeghez szólt, a beavatottakhoz, addig a cinikusok válogatás nélkül, a hétköznapi polgárokat célozták meg. A cinikus filozófia gyakorlati szempontból nem a kényelemes utat

³¹ Diogenész Laertiosz, VI. 41.

³² Diogenész Laertiosz, VI. 27.

³³ Diogenész Laertiosz, VI. 63.

³⁴ Diogenész Laertiosz, VI. 72.

³⁵ Diogenész Laertiosz, VI. 37.

³⁶ Diogenész Laertiosz, VI. 32.; 38.

ható „Amikor beavatták az orfikus misztériumokba, és a pap elmondta, hogy a beavatottaknak Hádészban sok jóban lesz részük, megkérdezte tőle: Akkor miért nem halsz meg?” (Diogenész Laertiosz, VI. 4. In: Reale, 2008, 2. 250.)

²⁹ Diogenész Laertiosz, VI. 2.

³⁰ „Az athéniak szerették. Valahányszor valami vásott kölyök betörte a hóbárt, amelyben lakott, elverték, Diogenésznek pedig új hóbárt adtak.” (Diogenész Laertiosz, VI. 43.)

járja, még a mester részéről sem, hiszen szegénységi fogadalma és állandó provokáló stílusa önmagában nem mondható könnyed életformának, de tanítványi oldalról sem, hiszen a téves képzetek és eszmék felismerése, majd helyesekre cserélése sosem jár tiltakozás, illetve a tudatlanság beismerése nélkül, ami sohasem könnyű.

Szinopei Diogenész Antiszthenész elveit az extrémításokig fogja kitolni, nem csupán az értékeket kívánja tagadni, hanem egyenesen a társadalmi berendezkedés teljes egészét. Ezáltal egy új bölcselőtípus is megszületik, a császárkori görög városállamok piacterén gyakori szereplő a csipkelődő, polgárpukkasztó viselkedéséről felismerhető filozófus.

3. A cinikusok utódai: a sztoikusok

A cinikus filozófiai mozgalom etikai célja a szabadság, az út, ahogyan ezt elérhetjük, a gyönyöröktől való mentesség. A cinikus életmódfilozófia teljes körű kidolgozása azonban már nem a cinikusok körében valósult meg, azt a kitioni Zénón dolgozta ki, aki elsajátította a cinikus tanokat. Megszelidítve azokat, egy teljesen új mozgalmat hozott létre, amely az érett hellenizmusban sztoikus filozófia néven vált ismertté. A sztoikus etika főbb tételei egyértelmű cinikus jegyeket mutatnak, ami nem is lehet meglepő, mivel Zénón a szinopéi Diogenész tanítványának, a thébai Kratésznek a köréhez tartozott ifjú korában.³⁷ A sztoikus filozófia első korszakában kidolgozott etikai tanok több ponton is megegyeznek a cinikusok tanításaival. Az erény gyakorlati tudással történő definiálása, a gyönyörök általános kerülése, illetve a politika ellenes szemlélet konkrét szövegek alapján is tetten érhető a sztoikus bölcséletben. Az erény szókratészi és cinikus előzményekkel történő megragadása a következő részletből nyilvánvaló:

Zénón minden erényt az értelemben helyezett (...) szerinte nem csupán az erény gyakorlása, ahogy a korábbi filozófusok állították, hanem már maga a birtoklása is dicséretes, hiszen senki sem birtokolhatja az erényt, úgy hogy azt ne gyakorolná.³⁸

A következő részlet pedig egyenesen azonos Antiszthenésznek a korábban már idézett erény definíciójával: „Az erény önmagában elegendő a boldogsághoz, állítja Zénón.”³⁹

A sztoikus etika legfőbb gyakorlati célja a lélek harmóniájának az elérése, ebben legfőbb gátló tényezők a szenvedélyek, amelyeknek egy köre éppen a gyönyörből fakad. A szenvedélyek okát a téves véleményalkotásban definiálták, ami határozottan egybecseng a cinikus Antiszthenész tilalmával a dolgok helytelen megítélésére vonatkozóan.

³⁷ Zénón Athénba érkezésének története is egyenes utalás a szókratészi hagyományok és a sztoikusok direkt kapcsolatára: „A cinikus Kratészsal a következőképpen találkozott, a Föníciából Peiraieuszba tartó üzleti útján, amikor bíborral kereskedett, hajótörést szenvedett. Kiszállt Athénban [...] leült egy könyvkereskedő mellé, aki Xenophón *Emlékezéseinek* második könyvét olvasta fennhangon. Ekkor örvendezve megkérdezte tőle, vajon hol élnek a könyvben szereplő férfiak. Szerencsére éppen arra járt Kratész, és a könyvkereskedő felkiáltott: »Öt kövesd!« Ettől kezdve aztán Kratész hallgatója lett.» (Diogenész Laertiosz, VII, 1-2.)

³⁸ SVF I 199 Cicero, *Academica Post.* I. 38.

³⁹ SVF I 187 Diogenész Laertiosz VII. 127.

Zénón a szenvedélyeket, emóciókat nevezi meg a boldog élet elérésében leginkább gátló tényezőként. A szenvedély kifejezése a pathosz, eredeti jelentése benyomódás, és talán innen érdemes megközelítenünk a szenvedély definícióját is. A lélek minden észleletet ilyen fizikai benyomásokként él meg, a legtöbb észlelet a lélek egyensúlyát nem bontja meg, sőt például egy kellemes zene hallgatása egyenesen nyugtató hatású a lélekre, ellenben egy hirtelen keletkező nagy zaj a lélekben kellemetlen rázkódást vált ki, a zaj okozta benyomódás, vagyis a pathosz következtében. A szenvedély a lélek belső egyensúlyát zavarja meg. De miként is jelenik meg a szenvedély? Szókratészi tanítás, hogy a lélek értelmes létező, az értelem irányítja, ha ezt semmi nem gátolja, akkor a cselekedetek, amelyeket véghezvisz, az erényt valósítják meg, ezek a cselekedetek a morális értelemben helyes cselekedetek körét teszik ki. Ha azonban az értelem működése zavaró tényezők végett nem működik természetes rendeltetése szerint, akkor az érkező észleleteket hibásan rögzíti a lélek, ilyenkor mintha értelmét veszítené az ember, olyan tetteket hajt végre, amelyek a morális rossz körét valósítják meg, a szenvedélyek elég nagy hányada éppen vágy tárgyának helytelen megragadásából fakad.⁴⁰

A sztoikus etikát gyakorló ember elsősorban tehát arra fog figyelmet szentelni, hogy kerülje a szenvedélyeket, hogy éljen megfontolt és minden területen mértéktartó életet, és ez erősen összecseng a cinikusok askéta életmódjával és gyönyörrelenségével.

A sztoikus filozófia hosszú évszázadokon át működő életmódfilozófiaként létezett, több korszakát is megkülönböztetjük, az alapító Zénón és körének idején a cinikusok hatásra vállalt nyílt politikaellenesség még tetten érhető, de a mozgalom későbbi nagy egyéniségeinek nézőpontja e kérdésben megváltozik.⁴¹

Szókratész intellektualista, önfegyelmet célzó filozófiájából levezethető azon etikai cél, mely szerint a gyönyörök elutasítása révén beteljesülhet a boldog élet. Furcsának tűnhet, de ugyanezen szókratikus hagyományból egy ezzel ellentétes lehetőség is felmerülhet, amely viszont a boldogságot, a legfőbb célt a gyönyörök beteljesülésétől várja. Ennek a válaszlehetőségnek követői a kurenéi hedonisták.

⁴⁰ A szenvedélynek, amit a görögök pathosznak nevezünk négy fajtáját határozták meg: szomorúság, félelem és gyönyör (ti. két típusa), ezt a sztoikusok közös névvel gyönyörnek (hédoné) neveznek testi és lelki gyönyört értenek alatta, a lélek erős óhaja, élvezethajhászó jajgatása. A szenvedélyek a természet egyetlen erejével sem hozhatók mozgásba, mivel minden szenvedély vélekedések és könnyelmű ítéletek következményeiként állnak elő. (SVF II 381 Cicero, *De finibus*, III. 35.)

⁴¹ A római hódítások előrenyomulásával arányosan egyre több, a görög műveltséget tanulmányozni szándékozó fiatal római ismerkedik meg a görög filozófiával, ennek következményeként olykor a görög filozófusokat házi mesterként látjuk viszont egy-egy római arisztokrata társaságában. A sztoikus filozófia második korszakának nagy egyénisége, a rodoszi Panaitiosz Scipio Africanus kíséretének tagjaként utazgatott annak Karthágó elleni hadjárata idején. Lényeges momentum, hogy a filozófia a hellénisztikus kor derekán elhagyja Athént, a Kr. e. 1. századra új tudományos központok nyernek teret, ilyen lesz Rhodosz, később pedig Róma. A fent említett Panaitiosz politikai élet iránti erőteljes érdeklődésével szokás a hellénizmus korában tapasztalható filozófus státusz megváltozását datálni. Az öt követő sztoikus filozófusok, vagy csak filozófia iránt érdeklődő bölcsék valódi politikai karriert futnak majd be, azaz filozófus-államférfiként kezdenek viselkedni. Panaitiosz közvetlen tanítványa Poszeidóniosz már tudatosan vállalja a filozófus-államférfi státuszt. Rodoszon, ahol sztoikus iskoláját működtette, a polgárok városállamuk ügyeinek intézését bízta rá. Prütannisz volt, később pedig a rómaiakhoz delegált követükként is vállalt politikai tisztséget. De itt kell megemlítenünk Poszeidóniosz legismertebb tanítványát, Marcus Tullius Cicerót, aki mesterét a filozófia terén nem, de politikai hírnévben felül is múlta.

Hagyományuk szintén Szókratészig nyúlik vissza, és miként a cinikusok, úgy a hedonisták bölcsellete sem tűnik el nyomtalanul, követőik a hellenizmus derekán az epikureisták lesznek. A továbbiakban a kürénéi hedonisták taninak ismertetésére térek át.

II. A KÜRÉNÉI HEDONISTA MOZGALOM

Szókratész filozófiája számos, egymással gyökeresen ellentétes szellemi mozgalom táptalaja, így a cinikusok szegénységi fogadalmával homlokegyenest ellentétes mozgalom is kibontakozhat a mester bölcseletének hatására, amely a gyönyöröket pozitívan értékeli, sőt a gyönyört direkt módon a boldog élet legfőbb mércéjének tekinti, ez az irányzat a kürénéi hedonistáké. A mozgalom alapítójának Arisztipposzt (Kr. e. 435–370) tekintik, aki az Athéntól távol eső Nyugat-afrikai Küréné városában született, Athénban csatlakozott Szókratész köréhez,⁴² annak halálát követően szülővárosában tevékenykedett. Plutarkhosz beszámolója alapján Arisztipposz az olümpiai játékokon hallgatta Szókratészt, aki éppen a lélek szabadságáról beszélt, ez pedig oly hatással volt rá, hogy később követte őt Athénba, majd csatlakozott köréhez.⁴³

Az antikvitás két hedonista irányzatot ismer: a kürénéiekét és az Epikurosz nevéhez köthető epikureistákét. Fontos leszögezni, hogy az utóbbi, bár a kürénéi tanok alapján építkezik, mégsem tekinthető a kürénéi hedonizmus egyenes folytatójának, mivel számos ponton mutatkozik ellentét közöttük. Az epikureisták valójában a kürénéi hedonisták kritikussai, az érett hellenizmus korában élő ember kiábrándultságához igazodva formálják mérsékelt hedonista tanaikat.

A kürénéi Arisztipposz az első mester, akinek nevéhez a gyönyör filozófiájának megalapozása köthető. Arisztipposz életéről kevés információ maradt ránk, valószínűleg Kr. e. 435 és 366 között élt, Szókratész egyik legkorábbi tanítványa volt és szintén csak kikövetkeztetni lehet, hogy 416-ban csatlakozott a mesterhez, Diogenész Laertiosz beszámolója szerint.⁴⁴ Diogenész nevezi őt a kürénéi iskola alapítójának, de fontos leszögezni, hogy a mozgalom tételeit valószínűleg nem ő, hanem azonos nevű unokája fektette le. A Diogenész Laertiosz által használt kézikönyv terminológiája arra enged következtetni, hogy az a sztoikus filozófia elterjedésének idejéből származhat.⁴⁵ Az iskola legfőbb tétele, mondhatni axiómája, hogy a legfőbb jó a gyönyör, vagyis a jó és kellemes élet függvénye a gyönyörteli élet. Ez a fajta megközelítés a cinikusok elképzelésétől eléggé távol esik, de ugyanakkor mégsem esik távol Szókratésztől. Platón a *Prótagorász* című dialógusában egy Szókratész és Prótagorász között zajló vitát ismertet a kellemes életről, ahol Szókratész hedonista álláspontot képvisel:

Vannak-e olyan emberek — kérdeztem — akiről azt állítod Prótagorász, hogy boldogan élnek, mások viszont boldogtalanul? Vannak. Nos, hát boldogan él-e az az ember, aki folyton bánkodik és szomorkodik? Erre tagadólag válaszolt. És ha valaki egy kellemes élet lelése után meghal, vajon az ilyen nem élt szerinted boldogan? De igen, ez a véleményem — felelte. A kellemes élet tehát jó dolog, a kellemetlen viszont rossz.⁴⁶

Szókratész hagyománya a gyönyörök mérték szerinti gyakorlását engedi meg, sőt a helyes életvitel szempontjából egyenesen kívánatosnak nevezi, ám esetében az intellektuális gyönyör megvalósulása jelentheti a legfőbb célt, beteljesülést, boldogságot. A kürénéi hedonisták gyakorlatiasabb oldalról ragadják meg a gyönyörteli élet lehetőségét, a fizikai gyönyörök élvezetét elengedhetetlennek tartva az emberi cselekvések motívumainak köréből. Létezett ebben igazság, hiszen élvezet nélkül, kellemes érzés nélkül még a legtisztább erkölcsi cselekedetet sem minősíthetjük jónak, a jó tett ismérve, hogy kellemes érzéssel tölti el a cselekvőt.⁴⁷

Arisztipposz szakít azzal a szókratészi gyönyör fogalommal, miszerint a gyönyör elfogadható, megengedhető, de csupán a tiszta megismerést követő élet irányítása alatt, mivel szerinte minden gyönyör választásra érdemes. A boldogság, vagyis az élet célja, a legfőbb jó, maga a gyönyör. A fizikai és intellektuális gyönyöröket egyaránt jónak tartotta. Hedonizmusának fő tétele a gyönyörök művészete, úgy élvezzük a gyönyöröket, hogy közben ne váljunk azok rabjaivá, áldozataivá, uralkodnunk kell felettük. De miként érhetjük ezt el? A válasz szókratészi: függetleníteni kell magunkat a dolgoktól és az eseményektől, ha nincsenek jelen a gyönyör tárgyai, ne sóvárogjunk utánuk.

Kedvét ugyanis abban a gyönyörűségben lelte, amelyet a rendelkezésre álló dolgok kínáltak, nem hajszolta fáradtsággal azokat a gyönyörűségeket, amelyek nem álltak rendelkezésére.⁴⁸

Nem annyira szókratészi eredetű azonban a következő elképzelése:

A kürénéi Arisztipposz a természet megismerésének minden módját haszontalannak tartotta, azt állította, hogy az egyetlen hasznos dolog annak ismerete, hogy milyen jó vagy rossz dolog érheti az otthonunkat.⁴⁹

⁴⁶ *Prótagorász*, 351b.

⁴⁷ Arisztotelész *methriopatheia*, az érzelmek terén tanúsított mértéktartás tanát a Nikomakhoszi etika első könyvében hasonló módon vázolja, az a tett, amely nem jár együtt kellemes érzéssel, tehát amit például kényszerből teszünk, nem minősül erkölcsi értelemben helyesnek. „A lelki alkat ismertetőjelének azt a kellemes vagy kellemetlen érzést kell tekintenünk, amely tetteink nyomában támad: aki a testi élvezetektől tartózkodik, s ezt örömmel teszi, az mértékletes ember; de akinek ez rossz érzést okoz, az már mértéktelen; aki szembeszáll a veszélyekkel, s ezt örömmel teszi, vagy legalábbis nem esik nehezére, az bátor ember; akiből pedig ez kellemetlen érzést vált ki, az gyáva. Az erkölcsi erény ugyanis kellemes, illetve kellemetlen érzésekkel függ össze.” (Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*, 1104 b 4–10.)

⁴⁸ Diogenész Laertiosz, II. 66.

⁴⁹ Ps. Plutarkhosz, *Stromata*, 9.

⁴² Életéről alig tudunk, akad olyan tudós, aki színes bőrű filozófusként tartja számon, de akad olyan is, aki tagadja, hogy tanítványa lett volna Szókratésznek, inkább baráti kapcsolatot feltételezve közöttük. (Reale, 2008, 2. 255. 1. lábjegyzet.)

⁴³ Plutarkhosz, *De curios*, 2, p. 156.

⁴⁴ Diogenész Laertiosz, II. 65.

⁴⁵ Steiger, Előszó, In: *Görög gondolkodók* 4, 1995, 6.

Mely tudomány lehet az, amely erre választ tud adni és tanítani? Egy Euszebiosztól származó fragmentum adja meg a választ, aki arról tudósít, hogy a kürénéiek abban mégis erőteljes szókratikus jegyeket mutatnak, hogy a filozófia egyetlen értelmét az etikai tanítások definiálásában látják, vagyis szűkítik a filozófia terét:

Szókratész követően a kürénéi Arisztipposz és a khioszi Arisztón azon fáradoztak, hogy a filozófia kizárólag etikai tanokból álljon, mivel ezeknek mindig kéznél lévőeknek kell lenniük és hasznosoknak. A természetfilozófiai tételei viszont ezzel éppen ellentétesek, mivel sem nem érthetők meg egykönnyen, és nem is hasznosak, még ha komoly kutatás is előzi meg őket.⁵⁰

A következőkben vizsgáljuk meg, milyen gyakorlati filozófia valósulhat meg a kürénéiek maximális élvezetre ösztönző kiinduláspontjából.

1. A kürénéi hedonista etika

Arisztipposz gyökeres ellentéte a cinikus szegénységi életmódot követő filozófusmodellnek, hiszen ő elsősorban a kellemes és gondnélküli életet tekintette céljának:

Annak bizonyossága, hogy a gyönyör cél, az, hogy gyerekkorunktól kezdve önkéntelenül ezt igyekszünk sajátunkká tenni, és amikor megszereztük már semmi mást nem keresünk, és semmi mást nem kerülünk annyira, mint ennek elletését, a kint. A gyönyör még akkor is jó, ha a legilletlenebb tettekből származik... még ha a cselekedet helytelen is, a gyönyör önmagáért kívánatos és jó.⁵¹

Első olvasatra akár etikátlannak is tűnhet ez a definíció, hiszen a cselekedet minőségét egyáltalán nem veszi figyelembe, csupán a végcél, ha az kellemes a léleknek, akkor jónak minősül. A kissé furcsának tekinthető megközelítés a kürénéiek szenzualizmusával magyarázható. A lélek mozgásait a külvilágból érkező ingerek okozzák, ezeknek három csoportját különítik el: a kellemes mozgás kiváltóit, a kellemetlen fájdalmat okozókat és a közömbösöket, amelyek sem kellemes, sem fájdalmas érzést nem váltanak ki a lélekben.

Az érzetek némelyike kellemes, mások fájdalmasak, megint mások közbülső természetűek. Azt mondják a fájdalmas érzetek rosszak és ezek végcélja a fájdalom; a kellemes érzetek jók, végcéljuk a tévedhetetlen gyönyör; a közbülső érzetek pedig se nem jók, se nem rosszak, mivel az ilyen érzet közbül van a gyönyör és a fájdalom között. A létező dolgok az érzetek, a kritériumok és a végcélok, ezeket követve ők mondják meg, hogy az evidenciák és a boldogság felé mozgunk, az evidenciák felé a többi érzet alapján a boldogság felé a gyönyör által.⁵²

Minden élőlény törekszik a gyönyörre, ez elegendő kritérium, akár mennyiségi alapon is, amellet, hogy a legfőbb jó. A gyönyörök maximalizálása, a fájdalom általános kerülésének beillesztése a tételbe nyilvánvalóan csak erősíti a következtetést, hogy a gyönyör az egyetlen jó. Milyen gyönyörökről lehet szó? A kürénéiek általában minden gyönyört megengedettnek tekintenek, nincs etikai rangsor, vagy esztétikai rangsor, csupán a lélekben okozott mozgás intenzitása szempontjából ragadható meg közöttük különbség. Fizikai jegyekkel írják le a lélek gyönyörteli és a fájdalom állapotában tapasztalható mozgásait. A gyönyör folyamat jellegű mozgás, a lélek sima mozgása, a fájdalomé a lélek érdes mozgása.⁵³ Ezzel a fizikai megközelítéssel magyarázható, hogy a testi gyönyöröket a lelkieknél kellemesebbeknek tekintik, ezért is elengedhetetlenek a boldog élet számára, hiszen erőteljesebb és határozottabb mozgással járnak: „Szerintük a testi gyönyörök sokkal kellemesebbek a lelkieknél, és a testi szenvedések is rosszabbak a lelkieknél.”⁵⁴ A kürénéiek ezen álláspontja mindenképp magyarázatra szorul, hiszen nem igazán filozofikus megközelítés a fizikai gyönyörök előnyben részesítése a lelkiekénél. A fizikai gyönyörök intenzívebb mozgással mennek végbe, míg a lelkiek csöndesebben, tehát a megkülönböztetésben nem minőségi különbségre utalnak, hanem a mozgás intenzitásának eltérésére hívják fel a figyelmet. Etikai minőségük szempontjából semmilyen különbséget nem mutatnak a gyönyörök, legyen a gyönyör fizikai vagy lelki az egyes ember számára az mindenképp jó. Odüsszeust említik példaként, aki fájdalmas hosszú bolyongása során sokat szenved, ám amikor lehetősége adódik a jó életre, akkor azonnal él a lehetőséggel. Bár nő férfi, a kürénéi álláspont szerint helyesen teszi, hogy feleségétől távoli bolyongásában Kirkével és Kalüpszóval töltött idejének minden pillanatát élvezettel tölti, megcsalva Pénelopét. Ez a magatartás egyfajta egoizmushoz vezet, hiszen minden elfogadott szabály, konvenció vagy szokás — Odüsszeusz esetében például a házastársi eskü — felrúgható a fájdalom elkerülése, a gyönyör, akár a pillanatnyi gyönyör érdekében. Sőt, az illetlen tettek elkövetésétől sem tiltanak el, amennyiben egy nagyobb gyönyör/jó cél érdekében választunk egy cselekedetet.⁵⁵ Ez az etikai álláspont mégsem tekinthető teljes mértékben etikátlannak, ugyanis a személyiségen múlik egy helyzet megítélése, megjelenik a morális felelősség, a szabadság lehetősége. A választások terén tanúsított szabadság és a döntések meghozatala egy éles helyzetben határozottságot és bölcsességet vár el az embertől, annak érdekében, hogy valóban jól döntsön.

Noha a gyönyört olyasminek tartották, ami önmagában kívánatos, úgy vélték, kiváltó okai sokszor zavaróak és ellene hatnak a gyönyörnek. Így aztán igen nehéz feladatnak is tartották a boldogságnak, vagyis a gyönyörök összességének elérését.⁵⁶

⁵³ Diogenész Laertiosz, II. 89.

⁵⁴ Diogenész Laertiosz, II. 88.

⁵⁵ Ps. Plutarkhosz, *Homérosz élete és költészete*, II. 150. : Bene, 2007.

⁵⁶ Diogenész Laertiosz, II. 90.

⁵⁰ Euszebiosz, *Prep. Evang.* XV, 62, 7.

⁵¹ Diogenész Laertiosz, II. 88.

⁵² Sextus Empirikusz, *Adv. Mathem.* VII, 199–200.

Az etikailag pozitívan értékelt tett ismérve a gyönyör érzetének a megjelenése, egy olyan cselekedetet tehát nem lehet erényesnek minősíteni, amelyet kényszer hatása alatt követünk el, hiszen a tett megvalósítása közben a gyönyörnek éppen az ellenkezőjét érezzük, a kényszer okozta fájdalmat. Hasonló módon etikátlan tettek minősül az álszent módon véghezvitt tett, hiszen az nem jár kellemes érzéssel. A polisz kiüresedett intézményeinek működtetése és törvényeinek megtartása a polgárok számára teher, fájdalommal jár, így a kürenéi hedonizmus hívei minden emberi konvenció alapján működtetett rendszert elutasítanak, politikaellenességük, civilizációellenességük ezen a ponton radikális módon érvényesül. Nem csupán a politikai élet gyakorlást vetik meg, hanem az oktatást és számos tudományág művelését is. Például a matematika haszontalanságát azzal igazolják, hogy nem tanít meg bennünket a jó és a rossz közötti különbségek felismerésére. Ha minden civilizációs értéket értéktelennek minősítenek, marad-e az ember számára művelhető tudomány? A filozófia lesz az egyetlen, amely hasznos az ember számára, egyfelől a lelkek számára kellemes a vele való foglalkozás, másrészt pedig éppen arra tanít, hogy bölcsen válassza meg ki-ki gyönyöre tárgyát.

A gyönyör keltette élvezetek mértéktelen hajhászásától azonban óva intenek, a gyönyörök hajhászásának uralma alá került lélek már nem a gyönyör, hanem a fájdalom állapotában él. A fájdalom kerülésének célkitűzése a kései hedonisták körében extrém megfogalmazásokra is lehetőséget adott, akadt olyan filozófus, aki magát az emberi életet tekintette állandó fájdalomnak, így egyenesen az élet visszatartását boldogságnak, az önkéntes halált, az életből való kilépést tartotta végső célnak, de érthető módon nem hódított teret magának ez a szemlélet.⁵⁷

2. A szabadság kérdése

A kényszerű helyzetektől és a gyönyöröktől való függéstől mentesség válik tehát a legfőbb etikai értéké, ami nem más, mint a szabadság. Az autonómiára való törekvés fontos mozzanata a gyönyörök terén tanúsított magatartás. A nyugodt és kellemes élet, valójában a gyönyörök célszerű, haszonelvű megélése. A megvalósításban a bölcsesség és az élettapasztalat lesz valódi segítségünkre, hiszen a kellemes élet elérése egyáltalán nem könnyű cél, a hétköznapi élet sokkal inkább tartogat fájdalmas momentumokat, mint gyönyörtelieket, ez pedig különösen igaz a hellenizmus korában élők hétköznapijaira. A kürenéi hedonisták gyönyörkereső életmódja egy olyan korszakban fogalmazódik meg, amikor a csalódások és kellemetlenségek inkább voltak ismerősek, ezzel magyarázható, hogy a gyönyörök között semmilyen rangsort nem állítanak fel, még a legilletlenebb tettekből való gyönyör is jónak számít, mint azt már korábban is említettük. Szintén a korban tapasztalható bizonytalan politikai állapotokra vezethető vissza azon elvárásuk is, miszerint a boldog élet feltétele a polisz dolgaitól való teljes mentesség. Xenophón idézi fel Szókratész és Arisztipposz beszélgetését, ahol Szókratész kifejti, hogy a polgár célja az irányítás, a rabszolgáé, hogy irányítsák, így a polgár

⁵⁷ Hégésziasz.

számára a kellemes élet a kormányzás, míg a rabszolgáé, hogy jól kormányozzák. Arisztipposz válaszával a kürenéi hedonista filozófia magvát fogalmazza meg. Ő egy olyan utat választ, mely szerint a készen kapott életvezetési modelleket el lehet vetni, ezáltal távol tudjuk tartani magunkat a kellemetlenségektől, elérhetünk a valódi boldogsághoz:

De én nem a rabszolgákhoz sorolom magam — tiltakozott Arisztipposz —, hanem az a véleményem, hogy létezik egy közbülső út, amelyen haladni próbálok, ez nem az uralkodáson és nem a szolgáláson, hanem a szabad ember életformáján keresztül vezet és a leginkább ez visz el a boldogsághoz. (...) Éppen ezért nem csatlakozom egyetlen állam polgáraihoz sem, hogy ezt elkerüljem, mindenütt idegen maradok.⁵⁸

A politikából való totális kiábrándulás jelensége a hellenizmus korában minden filozófiai mozgalmat érint, a kor állapotai mellett konkrét oka is van ennek a szándékos távolságtartásnak. Szókratészt az athéni demokrácia ítélte halálra, mondvacsinált és nevetséges ürüggyel. A polisz megbukott. Akad olyan kutató, aki a kürenéiek polisz ellenességét inkább egoizmussal és haszonelvűséggel magyarázza; hiszen egy politikai vezetőről nem fest túl jó képet, ha hedonista módjára élvezzi az életet és döntéseit a pillanatnyi gyönyör alapján hozza, a politikai pálya egy valódi hedonistának tehát nem lehetett reális cél, inkább lemondott róla.⁵⁹

Összegezve a kürenéi hedonisták etikáját, a következő maximákat fogalmazhatjuk meg: (1) a gyönyör az egyetlen jó; (2) a fájdalmat kerülni kell; (3) a gyönyörök között nincs értékbeli hierarchia, mind jók; (4) a társadalmi berendezkedés nem ad okot a gyönyörre, sőt fájdalommal jár, ezért kerülendő; (5) a szabad ember nem kötelezi tehát el magát törvények betartására, csak a számára kellemeseket vagy hasznosakat tartja be.

A felsorolt tételek nem mind előzmény nélküliek a görög filozófiában, a törvények betartása vagy be nem tartása a hasznosság elve szerint egyes szofista gondolkodók fő jellemzője,⁶⁰ éppen ezért a kürenéi mozgalmat többnyire a szókratészi és a szofista filozófia keverékeként is értékelték. A továbbiakban a kürenéi hedonisták etikájának epikureista továbbgondolására térek ki.

3. Az epikureisták kürenéi kritikája, a mérsékelt hedonizmus

A később tevékenykedő, de szintén hedonista alapokra építő epikureizmus kritikailag közelíti meg a kürenéiek téziseit, legfőbb eltérés, hogy az epikureisták a zavartalanság állapotát, a fájdalom hiányát már önmagában gyönyörnek ítélik. Epikurosz Kr. e. 307-ben alapította meg saját filozófiai iskoláját Athénban, hedonista etikájának bizonyos pontjai a kürenéi hedonisták továbbfejlesztett változataként is értelmezhető. Platónról és a kürenéiektől eltérően úgy véli a fájdalom és a gyönyör között nincs

⁵⁸ Xenophón, *Emlékeim Szókratésztől*, II. 1.

⁵⁹ Reale, 2008, 2. 272.

⁶⁰ A szofista Antiphónnak tulajdonítjuk a következő fragmentumot: „Legnagyobb haszna az embernek az igazságosság alkalmazásából származik, ha tanúk előtt cselekedvén tartja a törvényeket; ám egyedül és tanúk nélkül a természet parancsai szerint jár el.” (Antiphón, DK 87 B 44.)

közbülső, átmeneti állapot, a boldog élet nem is annyira a gyönyörök élvezete, hanem inkább a test egészséges diszpozíciója, a fájdalom hiánya, a lélek zavartalansága (atarxia). Az epikureisták a gyönyörök két osztályát különböztetik meg, a (i) kinetikus gyönyörökét, amelyek a mozgás jellegével összefüggők, illetve az (ii) állapot jellegű gyönyörökét, az ún. katasztématikus gyönyörök körét. Az (i) előbbiek közé a test hiányállapotainak a megszüntetésével járó élvezetek sorolhatók: evés, ivás, de mégsem korlátozódnak csupán a test gyönyöreire, közös jegyük, hogy rövid életűek. Az (ii) állapot jellegű gyönyörök fontosabbak a boldogság szempontjából, ezt azzal magyarázzák, hogy a lelki öröme a tapasztalat alapján tartósabbak a fizikaiaknál:

A gyönyörök nagyságának határa: minden fájdalom kiküszöbölése. Ahol a gyönyörűség jelen van, ameddig csak jelen van, ott nincs sem testi, sem lelki fájdalom, sem mindkettő együttvéve. Az emberektől való biztonságnak — mely bizonyos főkig némi elhárító képességből származik — legbiztosabb forrása az a biztonság, mely a nyugalomból és a tömegetől való visszavonulásból ered.⁶¹

Az első és velünk született jó minden választás és elkerülés kiindulópontja, és ez valóban kürénéi kiindulópont, hiszen éppen a természetes vonzódásunkat a gyönyör felé és a természetes menekülésünket a fájdalomtól értik alatta. Lényeges különbség a kürénéiekhez képest annak kitétele, hogy az epikureisták szerint nem minden gyönyör választandó és nem minden fájdalom elkerülendő. Egyes gyönyörök képesek nagyobb fájdalmat okozni, egyes fájdalmak árán pedig képesek vagyunk nagyobb gyönyört érezni. Az értelem feladata a gyönyör maximalizálása, a fájdalom minimalizálása, és főleg az utóbbi. Erre az élvhajász életmód a legkevésbé alkalmas, mert az ide vonatkozó gyönyörök nagy fájdalommal járnak. Epikurosz tanácsa, hogy a fájdalom és gyönyör tárgykörét ne tévesen, hanem ésszel ragadjuk meg, természetes felismerésükhöz ne tapadjanak téves vélemények. Ebben legfőbb segítségünkre a filozófia lehet, hiszen tisztítja a téves véleményt, terápiászerűen orvosolja a szenvedéseket, és önmagában is gyönyörkeltő tevékenység. Az epikureizmus a hellenizmus és a későbbi császárkor idején divatos filozófiai irányzatként válik ismertté. A Kr. e. 1. században több epikureista iskolát ismerünk Itáliában, de nagyon nagy hatással volt az aranykor római költőire is, akik nyíltan szólítanak fel bennünket az élet észszerű élvezetére.

Tanulmányom utolsó két fejezetében a megarai és az éliszi iskola rövid bemutatását tűztem ki célul, miután nem gyakoroltak számottevő hatást a későbbi mozgalmakra, ezért terjedelmesebb elemzésükbe nem bocsátkozom.

III. A MEGARAI SZÓKRATIKUS ISKOLA

Az első dialektikus irányzat alapítása a Szókratész köréhez korán csatlakozó megarai Eukleidész (Kr. e. 435–365) nevéhez köthető, aki filozófiai eszméinek kialakításakor

nem csupán Szókratész hagyományából merített. Életéről keveset tudunk, esetében is a legfontosabb forrásunk Diogenész Laertiosz, aki arról tudósít, hogy Eukleidész Megarában született és ott élt. Ha igaz Diogenész Laertiosz beszámolója, akkor Platónnál idősebb lehetett, mivel Szókratész halálát követően a tanítványok és Platón is hozzá menekültek Megarába.⁶² Eukleidész és a megarai filozófusok nem hagytak hátra nagy jelentőségű etikai tanításokat, érdeklődésük legfőképpen a nyelvi elemzésekre és a dialektikára korlátozódott. A cinikus és a kürénéi mozgalmak utóéletéhez képest a megaraiak hatása a későbbi hellénizmusban nem számottevő.

Eukleidészre nagy hatással volt az eleai Párménidész metafizikája, tanítása valószínűleg valahol Párménidész és Szókratész gondolatainak különös egyvelege.⁶³ Eukleidész és tanítványai azon alapvető párménidészi-szókratikus álláspontból építkeztek miszerint a jó csak egy: „id bonum solum esse discabant quod esset unum”.⁶⁴ A jót párménidészi módon állandónak, egynek, önmagával azonosnak tekintették, és miként a párménidésziusok a létező mellett tagadták a „nem-létezőt”, a megaraiak az „egy-jó” mellett tagadják a „nem-jót”. „Azt tanította, a jó egyetlen, de sokféle neve van. Némelykor értelemnek (phronészisz), máskor istennek, megint máskor észnek nevezik, és így tovább. Ami a jóval ellentétes, azzal nem foglalkozott, mondván, hogy nem létezik.”⁶⁵ Az idézett részlet második fele az eleai filozófusok álláspontját tükrözi, ám az első része „a jó egy, de sok névvel illetjük” valójában szókratikus mozzanat. Szókratész közös tudásalapokat kutatott, általános fogalmakat. Felismerte, hogy számos jót ismerünk, de e sok jóban munkálkodó közös jót, a jót kereste, mely minden egyéb jónak az alapját képezi.

A megarai filozófusok szerint a jónak nincs tehát ellentéte, ebben az esetben semmilyen rossz, azaz jóval ellenétes dolog nem érhet bennünket. Ennek felismerése azonban nem egyszerű, ebben kizárólag a filozófia lehet segítségünkre. Minden fizikai vagy lelki baj közepette a bölcs nyugodtan jelentheti ki, hogy őt nem érheti kár, mivel a jó ellentéte nem, csak az egyetlen jó létezik. Ez a fenti idézetből kikövetkeztetett tétel később nagy hatással lesz a sztoikus filozófiára, majd pedig annak közvetítésével a keresztény etikára és teológiára.⁶⁶

Diogenész szintén a megaraiaknak tulajdonítja azt a tanítást, miszerint az erény ugyan egy, de számos névvel illetjük, ám ez valójában Párménidésztől származó tan, szerinte a nevek sokasága a tömegek önkényes névadási szokásaival magyarázható. A nyelv tehát inkább összezavarja, mint segíti a megismerést. Ezt a tételt Eukleidész is alkalmazta teológiai és etikai összefüggésekre, de szintén ezzel mutat összhangot, hogy az analógiás érveket is elutasította, tekintettel arra, hogy nem azonos, hanem csak hasonló dolgokra vonatkozhatnak.⁶⁷ A nyelvi síkon történő megismerés és

⁶² Diogenész Laertiosz, II. 106.

⁶³ Diogenész Laertiosz, II. 106.

⁶⁴ „Azt állítják a jó egy.” (Cicero, *Acad. pr.* II. 42.)

⁶⁵ Diogenész Laertiosz, II. 106.

⁶⁶ Szent Ágoston a rossz definiálását is negációval határozza meg. Ha isten tökéletessége folytán csak jó dolgokat alkothat, honnan rossz a világban. A rossz nem létezhet, hisz nem teremthette a tökéletes lény, tehát a bajok valójában a jónak a hiányából erednek. A rossz nem lesz más, mint a jónak a hiánya. (Szent Ágoston, 1997)

⁶⁷ Diogenész Laertiosz, II. 107.

⁶¹ Epikurosz, *Alapelvek*, III.

bizonyítás lehetetlenségének igazolása a megaraiak sajátjává vált és ezért is nevezték később őket dialektikusoknak vagy erisztikusoknak. Eukleidész tanítványának, Eubulidésznek nevéhez fűződik a megarai paradoxonok megfogalmazása. A legismertebb megarai paradoxonok egyike a „szorítész” (rakás) néven ismert paradoxon: ha egy halmazba elkezdünk búzaszemeket rakni, akkor hányadik búzaszemtől tekinthető a halmaz rakásnak. A másik ismert paradoxon a „szarvas” paradoxon: amit nem veszítettél el, azzal rendelkezel; nem veszítettél el szarvakat; tehát szarvas vagy.⁶⁸

A megarai filozófusok második generációja már kevésbé etikai inkább logikai, ismeretelméleti összefüggések fejtegetésével foglalkozott, ettől csak kis mértékben tért el Sztilpón, akinek egyik követője a már említett a sztoikus filozófiát megalapító kitioni Zénón volt. Sztilpóntól származik nagy valószínűséggel a sztoikus etika legfőbb tételének, a szenvedélymentesség tanának első megfogalmazása is.⁶⁹ A megarai iskola története Sztilpón működését követően a homályba vész, sajnos nem volt hosszú életű iskola.

IV. AZ ÉLISZI PHAIDÓN ÉS HAGYOMÁNYA

Szókratész köréből kikerülő iskolalapító tanítványok közül utolsóként az éliszi Phaidón nevét említi még Diogenész Laertiosz, akiről valójában csupán annyit tudunk, hogy több szókratikus dialógust írt, sajnos csupán kettőnek maradt ránk a címe: *Zopüros* és *Simion*.⁷⁰ Neve mégsem ezen dialógusoknak köszönhetően vált ismertté, hanem Platón *Phaidón* című dialógusa miatt. Diogenész Laertiosz nem beszél róla túl bőven, csupán származását és Szókratésszal való szoros viszonyát említi, Timónra hivatkozik filozófusi minőségének említésekor, aki Eukleidésszel azonos kategóriában említi, nem túl kedves szavakkal jellemezve:

Ej nincs gondom a sok fecsegőre, hisz egy sem barátom! Sem Phaidón (ki az?), sem a szörnyen nagy vitabajnok Eukleidész, Megarát aki civódásra tanítja.⁷¹

A források között akad egy, amely Phaidónt mint az etikát különös módon művelőt említi.⁷² A *Zopürosz* című dialógusában azon felismerés mellett érvel, miszerint az emberben lakozó logosz — persze szókratészi értelemben — nem gátolható semmi által, mivel mindent irányít és ural a lélekben, képes a legdurvább lélekmozgásokat is lecsitítani.⁷³ Zopürosz, akiről a dialógus kapta a nevét, nem filozófus volt, hanem fiziognómus, azt feltételezte, hogy egy ember morális karaktere annak külső jegyeiben is testet ölt. Vélekedése szerint Szókratész külseje, akiről közismert, hogy csúnya ember, arra enged következtetni, hogy gonosz. Véleményével persze közfelhábo-

rodást keltett, de Szókratész megvédte őt, mondván, hogy valóban az volt, de csak azelőtt, hogy a logosz beléköltözött volna. Cicero a következőképpen adja ezt elő:

Akikről pedig azt állítják, hogy indulatosak, erőszakosak és így tovább, nos, ők hogy úgy mondjam, beteg lelki képességekkel rendelkeznek, de mégis meggyógyíthatók, ezt bizonyítja az is, amit Szókratészről mesélnék. Egy összejövetelel Zopürosz azt hangoztatta, hogy képes bárkinek a lelki tulajdonságait megállapítani csupán a kinézete alapján, erre néhány kellemetlen tulajdonsággal írta le éppen Szókratészt, mire a környezetében állók mind kinevették, hiszen tudták, hogy Szókratész nem rendelkezik ilyen rossz tulajdonságokkal. Szókratész azonban mégis Zopürosz segítségére sietett, azt állította, hogy ezek a gonosz tulajdonságok bizony vele születtek, de megszabadult tőlük az ész segítségével.⁷⁴

Ezt a szókratészi tanítást Phaidón is sajátjának tartotta, erről Iulianus császár egyik idézete tanúskodik:

Phaidón azt feltételezte, hogy a filozófia számára nincs semmi, amit ne lenne képes meggyógyítani, ennek következtében bárki feladhatja az addig vezetett életét, megváltoztathatja szokásait, megszabadulhat szenvedélyeitől, egyszóval minden ilyen jellegű dolgot lerázhat. Ha a filozófia a jól nevelt és nemesi származású emberekre volna csak hatással, akkor nem volna benne semmi különleges, de a tény, hogy képes világra hozni értékeket olyan emberekből is, aki nem éppen az előzőek köréhez tartoznak (például Phaidónból is, aki rabszolgasorsra jutott), úgy tűnik számomra, hogy valóban különleges valami.⁷⁵

Végül egy Seneca részletet érdemes kiemelni, amely Phaidón filozófiájának esszenciájaként is felfogható:

Semmi nem ülteti el a lélekben az erényeket, semmi nem téríti a helyes útra a rossz irányába haladókat, mint a jó férfiakkal való érintkezés, együttélés és gyakori hallgatásuk. A jó észrevétlenül száll a lélekbe, a jók látványa és hallgatása pedig erősíti az igyekezetet. A bölcs társasága, Héraklészre, már az hasznos, sőt még akkor is, ha éppen nem beszél, hanem hallgat. Azt nem tudom megmondani miként is lehetnek ilyen mértékben hatással, de azt tudom, hogy mindig is hasznosak a haladók számára. Phaidón mondja: Léteznek nagyon kicsi méretű állatok, amelyek csípését nem is érezzük, olyan különlegesen és titkon hordják magukban a veszélyt: a csípésük után csupán egy duzzanat jelzi, hogy megmartak, de a sebet sehol nem látjuk. Pontosan ez történik veled, ha bölcsek társaságában élsz, nem tudnád megmondani mikor és hogyan hatnak rád, de azt tudod, hogy hasznodra váltak.⁷⁶

Az éliszi iskola rövid életű volt, Phaidónt Pleisztanosz követte, egy generációval később Menedemosz örökölte meg az iskolát, aki korábban a megarai dialektikusok

⁶⁸ Bene, 2007, 145.

⁶⁹ Seneca, *Erkölcsei levelek*, 9. 1–3.

⁷⁰ Diogenész Laertiosz, II. 105.

⁷¹ Diogenész Laertiosz II. 107.

⁷² Themiosztius, *Orat.* XXXIV, 5.

⁷³ Reale, 2008, 2. 286.

⁷⁴ Cicero, *Tusculanae disputationae*, IV. 36. 80.

⁷⁵ Iulianus, *Epistolae*, 82. 445.

⁷⁶ Seneca, *Erkölcsei levelek*, 94, 41.

köréhez tartozott; az iskola székhelyét áthelyezte Eritreába, a megarai mozgalom egy alternatív iskoláját teremtve meg ezzel, amely sajnos csupán rövid ideig maradt életben, működésükről semmilyen ismeret nincs a birtokunkban.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

A kisebb szókratikusok elnevezés az itt ismertetett szellemi mozgalmakra találó elnevezésnek tűnik, egyfelől a célkitűzésüknek megfelelően a mester emlékének ápolásaként nyíltan vállalt szókratészi tanításokat gondolnak tovább, másfelől pedig azért is találó, mivel nem csupán Szókratész filozófiai hagyományára támaszkodtak. A cinikusok és a kürénéiek a szofista filozófia jegyeit mutatják, a megaraiak pedig Parmenidész és az eleai filozófiáét. Akad olyan tudós, aki szerint eredetiségük megkérdőjelezhető, mivel korábbi filozófiai tradíciók elveit keverő filozófiákat dolgoztak ki, ráadásul azt sem konzekvensen. Ha eredetiségüket próbáljuk megtalálni, akkor azt nem filozófiai módszerükben, hanem a filozófusmodell új a kor szellemiségét tükröző típusának megteremtésében kell keresnünk.⁷⁷ Nem athéni polgárok, Szókratész halála után el is hagyják Athént és saját szülővárosukban athéni modellre alapítanak iskolákat. Antiszthenész trák rabszolganőtől született, Arisztipposz afrikai volt, Eukleidész megarai, Phaidón pedig éliszi. Ezeknek a kevésbé ismert és kevésbé kutatott filozófusoknak és utódaiknak, ha filozófiai értelemben nem is nevezhetők jelentősnek, de a görög bölcsélet elterjesztésében szerzett érdemük révén mégis nagy jelentőséggel bírnak. A cinikusok a sztoikus, a kürénéiek pedig az epikureus filozófia előzményeiként értelmezhetők, mely mozgalmak nyíltan merítették alapot Szókratész filozófiájából és annak hagyományából, a kisebb szókratikusokból.

⁷⁷ Reale, 2008, 2. 289.

PLATO'S *REPUBLIC* AS A PHARMAKON LOGON

I. INTRODUCTION

Plato's *Republic* covers political issues from metaphysical, ethical and psychological developments to political theories. Among Plato's dialogues *Republic* is the most well-known one not only because it is his longest work (except *Laws*) but because of the variety of its topics. In the *Republic* Plato basically leads the way in the search of Justice. The *Republic* is by far the most influential work of Plato.

The *Republic* is rich in political approaches, therefore, Plato is often seen as a communist, a revolutionist, a conservative, a fascist and a political censorer at the same time.¹ In this essay I would like to present Plato's political background as he tried to detect the main rules of the ideal city. Unfortunately, he also left out some parts which were enlightened by his most famous disciple and first contemporary critic, Aristotle.

In my analysis I refer to the *Republic* by Plato and the *Politics* by Aristotle as primary sources, as well as to some other significant publications by Julia Annas, Giovanni Reale, Kornél Steiger, A. E. Taylor and Burnet.

Plato was passionately concerned about the social form of collectivism, he was disappointed by the contemporary Athenian politics and democracy, as well as by other political forms like oligarchy, tyranny and democracy. We have to raise the question why Plato does not believe in Athenian democracy. What was the main provocative motive through which he had become estranged from the Athenian political public life? It is not hard to find the answer. The main cause of Plato's disappointment is the conceptual trial and killing of Socrates in 399 BC. The Athenian democracy during the final phase of Peloponnesian War started to get rapidly destroyed, citizens were stressed by the aftermath of the war, then the amnesty law was enforced by the Spartan king, Pausanias in 404 BC. which resulted in the political instability of the democratic system.

Plato's conception about the good and happy life of citizens in an ideal state is very original and new, as Julia Anna expressed it. Kornél Steiger, the main interpreter and translator of Plato's *Republic* to Hungarian also argues in his publication that Plato's *Republic* is not a political theory, moreover, he assumes that the title of the dialogue is incorrectly translated². The name *polietia* does not mean state or *res publica*, the Greek term etymologically comes from words like *polites*, *politika* and *politeuesthai* which primarily refer to constitutional structures. If Plato had wanted to write

¹ Annas, *Plato's Republic*, 1.

² Steiger, 2011, 1364.

a political analysis he would have entitled it polis but he did not. Steiger also argues that in the lengthy dialogue Plato does not detail any political or legal institutions, according to Steiger that is why the main philosophical subject of the *Politeia* is the human soul and its capacities, affinities. Moreover, according to him, the dialogue is rather a moral/psychological work. Of course, Steiger is partially right because Plato's *Politeia* discusses many other philosophical issues like education, ethics, metaphysics, epistemology and the problem of the forms. The reason why it is also categorized as a handbook of politics is the fact that the 8th part of the *Politeia* contains a longer discussion about the genesis of the ideal state and the corrupted regimes where Plato presents the main stations of how a kallipolis should evolve. Finally, Steiger's viewpoint could be acceptable with regards to that the institutions of the state are worked out in more details in the *Laws*. I suppose that is the main reason why Steiger believes that this dialogue is in an ethical or psychological style. In my opinion Steiger simplifies the original subject too much, he reduces it, eliminating the primary hypothesis of how citizens could lead a happy life in a society or community, what kind of state form is the best for a polis to equally realise the happiness of every social class. In my viewpoint the *Republic* is a kind of historical work in which Plato built a memory for his own polis, Athens but he chose a very poetic method to describe the past and present. He would have liked to provide the ideal state picture to give an advice for his own contemporaries on how they could they build their political stability. At the end of the dialogue he interpreted a myth which we can understand as a prophetic teaching; if an individual lives a morally good life, he will be awarded by God, otherwise he will be punished. Plato gives a universal education on how citizens should live well in Athens. The title of the dialogue politeia also expresses this. According to Benjamin Jowett, this work of Plato is a political writing which includes an ideal history of Athens, as well as political and physical philosophy.³ Jowett's viewpoint is close to that of Johann Jakob Brucker's, who, in his great work on the history of philosophy, developed the classification of the Republic. This doctrine became generally accepted by researchers, his starting point was that the structure of the state is introduced with human virtues and with parts of the soul. In Book IV (435e) Plato defined the soul as a substance with three different parts: one rational and two irrational parts named logistikon (reason), thymoeides (will and intention) and epithymetikon (desire and emotion). These are functions and affinities of the human soul, although they have their own virtue. The three parts of the soul also correspond to the parts of the polis that is why this argument is called city-analogy. The logistikon's virtue is the wisdom, this part of the soul is similar to a commander who is able to conduct the human life towards the best choices, it wishes to move towards moral good; this is the main and the most valuable part of the soul. In the Platonic ideal polis it corresponds with the class of philosophers. The thymetikon has nothing to do with rationality, this is connected to the emotions of courage and temper, and of course, to the guardians. The

³ Benjamin Jowett, *Plato, Republic*. <http://classics.mit.edu/Plato/republic.html> (2018. 06.26.)

third part is the emotional one which is the furthestmost from the reason, the logistic part. From the three casts the virtue of temperance belongs to the helpers. We can also observe a hierarchy among them: the most valuable is the logostikon, then comes the thymetikon, finally, the epithymetikon. This connection is the same in the ideal polis, the main class is the king-philosopher: he has all three virtues: wisdom, courage and temperance, then comes the class of the guardians who practice courage and temperance, and finally come the workers who only possess the virtue of temperance.⁴ The main virtue is dikaiosyne: justice comes when the other virtues of the state operate in order. With the help of this analogy Plato draws up the genesis of the state: "the Hellenic state is transformed into an ideal kingdom of philosophy, of which all other governments are the perversions."⁵

My hypothesis is in opposition with Steiger's, I am convinced that the Republic is a historical/political writing because Plato started with the analysis of the city's character and virtues and after this examination he studied the doctrine of the human soul and its virtues. In Book Two Socrates discusses the problem of justice; if we define the virtue of justice in the city it could help us define the same virtue with regards to individuals. My principal argument is in Plato's text: he expressed it very clearly that the virtue of the soul is the same as of the state. One passage is sufficient to manifest as my statement's strongest proof:

Said I, impossible for us to avoid admitting this much, that the same forms and qualities are to be found in each one of us that are in the state? They could not get there from any other source. It would be absurd to suppose that the element of high spirit was not derived in states from the private citizens who are reputed to have this quality as the populations of the Thracian and Scythian lands and generally of northern regions.⁶

⁴ These three natural affinities of the soul were commune and fixed out in ancient philosophy nevertheless Aristotle doesn't take it, he brings an extended criticism of the doctrine of the three part soul, according to him, the psyche has two main proportions: a rational one and an irrational one, from this derived two main groups of virtues: the theoretical and the ethical one. The difference is not only in the number of the proportion but in the function as well, the Aristotelian psychology is very close to Plato's but he wondered to highlight that human acting depends on circumstances and the soul's function as well. In the Hellenistic period philosophers were torn away from the Platonic and Aristotelian definitions, the Socratic one part soul thesis was most popular one for example for stoics as well. Posidonius recognised the three natural affinities of the soul, his thought in this connection survived by an ancient writer called Galenus who was interested in medicine. He gives a detailed analysis of the platonic theses about the soul, because Plato has given the reason for more psychological illnesses that is why for Galenus *Plato's Republica and Posidonius' On emotion* were the primary sources for his book on medicine. Posidonius was a middle Stoic philosopher, who started to renew the platonic psychology. Posidonius was the main renovator of platonic psychology, let us to cite a quotation transmitted by Galenus: "So we have these three natural affinities related to each form of the soul's parts, to pleasure through the desiring factor, to victory through the passionate factor, and the morally good through the rational factor." (Galenos, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, F 160. Posidonius).

⁵ Benjamin Jowett, *Plato, Republic*. <http://classics.mit.edu/Plato/republic.html> (2018. 06.26.) p. 3.

⁶ Plato, *Republic*, 435e-436a.

The character of the state depends on the character of its citizens. However, the happiness of the individuals depends on the form of the state. The ideal state is a state of justice where citizens do their own job, workers are helpers, soldiers are defenders of the city and philosophers are governors. Every class of the community has its own virtue and with everyone practicing it individuals will be content and happy. According to Plato, this is the condition of an ideal state. If we want to understand the problems of a city like Athens we have to examine its individuals' life and it is only possible for anyone to improve the state after that. Who could do this work? The philosopher is able to detect the problems of the state and correct them with his advices – not with punishment or law – but with pharamkon logon, under which I mean a kind of therapy of wisdom through their teachings and education of the citizens.⁷ Plato first defines justice with regards to the city and only describes justice with regards to individuals after that. The reason of this method is that we have to understand the whole picture before we can move onto the details. Plato primarily outlines the virtues of an ideal state and then talks about human nature.

II. THE IDEAL POLIS AND THE ROLE OF THE CLASSES

It is generally accepted that the *Republic* is an enquiry regarding the nature of justice which may either belong to an individual or to a state, a polis. Justice is fundamentally the same in individual human nature and in the polis but in the latter one it is developed better. That thesis is in concordance with Plato's idea about the forms, as we shall see the forms have real existence and the physical things are their particular presentations, which are imperfect compared with forms. The method is the same in case of the state's *arete* and human virtues, the polis' labours are major and universal virtue while the human virtues are particular and always need perfection. Plato gives an advice that every human person has to practice his own job because their happiness depends on that. "But furthermore, he who lives well is blessed and happy, and he who does not the contrary." "Of course." "Then the just is happy and the unjust miserable." "So be it," he said. "But it surely does not pay to be miserable, but to be happy." (354 a) (353e-353a; 357b-3578a; 367c) Without arete we cannot live a blessed and happy life. Justice is one of the greatest goods, Plato undertakes to demonstrate that the justice of the state results in the justice of the human nature.

Plato began by analysing the origins of the polis,⁸ he underlined that no one is self-sufficient (autarkes), people need things from each other, they live in the same place and they have to help one another. Plato put the words to Socrates' mouth then he described the goal and the division of labour, he divided the community into handi-

⁷ The longest part of the *Republic* is the teachings of Plato on education.

⁸ „Protagoras' and Plato's explanations of the origin of society and the state depend upon the need for collaboration rather than, like similar explanations in other milieus, the need to contain conflict." (Black, 2016, 145.)

crafts, trades people, entertainers, artists, doctors and warriors (369c-376e). The three major classes are: workers, guardians and lovers of wisdom who are basically the philosophers. Each category has its own role and function. The helpers' function is to serve the whole city with their work, their arete is self-control which is basically the above mentioned temperance. Guardians or warriors are the defenders of the state, they do not have to do any service work and their virtue beside temperance is courage. Finally, the most-valuable parts of the society are philosophers, their appropriate function is to govern the state, their virtue is wisdom.

The origin of the city, then," said I, "in my opinion, is to be found in the fact that we do not severally suffice for our own needs, but each of us lacks many things. Do you think any other principle establishes the state?" "No other," said he. "As a result of this, then, one man calling in another for one service and another for another, we, being in need of many things, gather many into one place of abode as associates and helpers, and to this dwelling together we give the name city or state, do we not?" "By all means." "And between one man and another there is an interchange of giving, if it so happens, and taking, because each supposes this to be better for himself." "Certainly." "Come, then, let us create a city from the beginning, in our theory. Its real creator, as it appears, will be our needs."⁹

Plato asserts fundamental distinction between those who engage in trade and industry, and guardians who defend and regulate society, they are high-spirited people, and he also distinguishes between lovers of wisdom that is, philosophers. (367b)

Finally, in this chapter I would like to say a few words about the four cardinal virtues. How are they developed in the polis and in the individuals? Why is it so important for Plato to introduce them first universally and only after that in connection with ethical behaviour? In my opinion we should discover a hidden argument to prove the doctrine of the forms. The philosopher is the only person who knows the ideas that is why Socrates in the *Republic* does not use the maieutic method but lies down de definition of the virtues. The text is a conversation between Socrates and Glaucon in 4th book about wisdom, courage, self-control (temperance) and justice. Is very unusual that these four virtues called by their names as in other ethical dialogues Plato never gave the exact formulas in connection with his philosophical concepts, Socratic works are all aporeticals, they all end without any positive solution. For example, if we read the Menon dialogue which main topic is knowledge, we will not find any definition about what knowledge is and this is a well-constructed conception by Plato and Socrates. They wanted to provoke their readers to use their mind to create their own notions and ideas, this was a philosophical method to bring the real knowledge to the surface. It is very interesting that in the *Republic* in context with virtual qualities Plato does not use the dialectic method, he just gives the definitions to underline the importance of the philosopher's experience on the knowledge of the ideal forms. He starts with the definition of wisdom in the state:

⁹ Plato, *Republic*, 369b-c.

Then," said I, "is there any science in the city just founded by us residing in any of its citizens which does not take counsel about some particular thing in the city but about the city as a whole and the betterment of its relations with itself and other states?" "Why, there is." "What is it," said I, "and in whom is it found?" It is the science of guardianship or government and it is to be found in those rulers to whom we just now gave the name of guardians in the full sense of the word." "And what term then do you apply to the city because of this knowledge?" "Well advised," he said, "and truly wise." "Which class, then," said I, "do you suppose will be the more numerous in our city, the smiths or these true guardians?" "The smiths, by far," he said. "And would not these rulers be the smallest of all the groups of those who possess special knowledge and receive distinctive appellations?" "By far." "Then it is by virtue of its smallest class and minutest part of itself, and the wisdom that resides therein, in the part which takes the lead and rules that a city established on principles of nature would be wise as a whole.¹⁰

The perfect guardians are able to govern the city because they are the most competent people to do this, they are wise in it, the state where it dominates is called advanced state or truly wise state. We should call any state advanced if the governors are wise. What kind of activity is the most appropriate one in a wise state for its leaders? What are its characteristics? Plato's answer is obvious: the groups which can possess the knowledge to command are the guardians. It is interesting that Plato did not name philosophers first. A few paragraphs later where he describes the main characters of the philosophers he finally says that the most able individuals to govern the state are the wise man who are of course military men as well. That distinction is very important because the philosophers have to have military experience, they are not just theoretical scientists, they have to be good in leading their life, they have to be good in everything, especially which is connected to politics. That is why only they own the four cardinal virtues of all classes. What is a courageous state look like?

Bravery too, then, belongs to a city by virtue of a part of itself owing to its possession in that part of a quality that under all conditions will preserve the conviction that things to be feared are precisely those which and such as the law-giver inculcated in their education. Is not that what you call bravery?" "I don't altogether understand what you said," he replied; "but say it again." "A kind of conservation," I said, "is what I mean by bravery." "What sort of a conservation?" "The conservation of the conviction which the law has created by education about fearful things—what and what sort of things are to be feared. And by the phrase 'under all conditions' I mean that the brave man preserves it both in painful pleasures and in desires and fears and does not expel it from his soul. And I will illustrate it by a similitude if you please.¹¹

It is clear that Plato fixed the virtue of braveness in the city with regards to guardians and philosophers, this is a kind of conservation, the conservation of the conviction which the law has created by education about fearful things. I think this concept is close to perseverance because the conservation in philosophers' soul is not only in connection with fearful things but they can also keep themselves away from pleasure and desire. The third cardinal virtue which is elaborated by Plato is self-control, sometimes translated as temperance. This quality is close to concord and harmony: "I must go on," I replied, "and viewed from here it bears more likeness to a kind of concord and harmony than the other virtues did." (430e) In fact, moderation is the other meaning of *sophrosune*, the notion of *sophrosune* is discussed by in *Charmides* he notes that it is complicated to adequately define all virtues. Its definition in the *Republic* is unambiguous, moderation is basically doing things in a slow and orderly way. According to Julia Annas, moderation is connected to the avoidance of excess and vulgarity and with polite and deferential behaviour. And on the other hand it is also connected to the more intellectual idea of self-knowledge, it means having a correct idea of who you are.¹² This quality appears in all citizens, it is connected to all classes but the virtue of wisdom and courage cannot be of the workers class. The quality of a state depends on the quality of its individuals (435e).

In a longer text Plato worked out the most important virtue, justice, firstly with regards to the state and then to its citizens. The method of searching is the same for Plato from macro level to micro level. If we call a thing by the same name, let it be big or little, it is the same. A just human does not differ from a just city at all in respect of justice but it is just the same.

What, then, we thought we saw there we must refer back to the individual and, if it is confirmed, all will be well. But if something different manifests itself in the individual, we will return again to the state and test it there and it may be that, by examining them side by side and rubbing them against one another, as it were from the fire-sticks we may cause the spark of justice to flash forth, and when it is thus revealed confirm it in our own minds.¹³

After that Plato formulates the definition of justice in a state:

But now the city was thought to be just because three natural kinds existing in it performed each its own function, and again it was sober, brave, and wise because of certain other affections and habits of these three kinds. Then, my friend, we shall thus expect the individual also to have these same forms in his soul, and by reason of identical affections of these with those in the city to receive properly the same appellations.¹⁴

¹⁰ Plato, *Republic*, 428a-428e.

¹¹ Plato, *Republic*, 429b-429d.

¹² Annas, 2009, 115.

¹³ Plato, *Republic*, 434e-435a

¹⁴ Plato, *Republic*, 435b-435c.

Plato declared the *arête* of the state depends on its citizens virtues. If everyone does his own job, the state will work well. Justice (*dikaioisune*) is defined as high quality, as harmony,¹⁵ which rivals the other three virtues for making the state perfect and evolves by citizens doing their own job, the one which is appropriate for them based on their class.¹⁶ If all citizens do their own job, the state will have justice but it is not possible if the classes are in conflict with their aims. I think that is the reason why Plato highlights education so much: the adequate education of citizens from childhood is sufficient to recognise the main way to be happy in a state. After the passage on justice Plato starts to analyse the nature of the soul and explains that the human soul has three functions along which individuals do their own job. If someone has the main character of *epithymedeis*, he will be part of the helpers' class, if someone has the *thumoeides*, he will be a guardian, finally, if the dominated part of the soul is the *logistikon*, one will be a philosopher. If the three classes do their own job, it will result in the perfect state. Immediately after this part Plato's *Republic* turns into a moral psychology; he construes a description of how an individual is able to realize his own task well in the state as well as in his own life. Helpers have to produce the vital materials and are the workers of the city, guardians protect the state and they do not need to do any labour, philosophers give advices and govern the state, they live a contemplate life. Why are philosophers the best governors of the ideal polis? The answer is very clear, the three functions of the soul are in a hierarchy: the *logistikon* part commands the other two which need the control of the reason, therefore, in the state the governors will be the people whose soul will be dominated by the *logistikon* part. If with regards to individuals the *logistikon* has the role to choose the good and do the best, it works the same in the states as well, governors have to govern the citizens. We must note that this governance is not an aggressive one. Philosophers are perfect people to rule because they are trained, they know the whole truth; they discover, reveal the forms, the good and they give guidance to others. According to Black, philosophy may control the state (499c-d), philosophers are capable to govern all parts of the society with consideration.¹⁷ Plato sums up that there are differences between the classes, he applies a metaphor which is very different from the original style of the dialogue: some have gold in their soul, some silver and finally some iron or brass.¹⁸ Those who have gold are the philosophers, who have silver are guardians and who have iron are the helpers, these materials cannot be mixed. This means that the three types of the human nature cannot change, they definitively have their own quality. Why is it so important for Plato? He was an idealist thinker, he believed that

¹⁵ The *Republic* begun with a conversation between Socrates and the Sophist Thrasymachos about justice, where Socrates declared that the justice is not a norm or a percept of the governors in the state. In the middle part of the work analysing for cardinal virtues Plato said finally a definition of justice according to his opinion, justice in the state is for everyone to work own job. This is a concordance and not a legal definition, any legal formula is not find in all dialogue.

¹⁶ Annas, 2009, 123.

¹⁷ Black, 2016, 148.

¹⁸ Plato, *Republic*, 414b-415a.

the human soul is immortal, constant and its virtue can be formed by education and by philosopher's dialectical method. In my opinion that is why Plato's *Republic* contains lengthy parts about education. According to Black, philosophers' main job is to analyse the citizens' soul and to order them to their own class.¹⁹ It is clear from the text that philosophers have to examine individuals from their childhood. Now let me say a few words about philosophers' education: they study until the age of 50, after that age it is considered that king-philosophers are experienced wise men. The wished, searched state by Plato is where the king is a philosopher and a philosopher is the king. Plato thoroughly describes the portrait of a real philosopher. The passage shows the main characteristics as well: first of all a king philosopher is wise, he is of course the lover of sciences, does not lie, likes and preserves justice, lives a moderate life against the delights and desire, basically behaves like a Buddhist monk. That final observation is not foreign from Plato, he believes in the reincarnation of the soul, moreover, he never gave up this doctrine. In another part of the *Republic* we can read a mythological tale of Er Pamphylian (614b-621d). He was killed in a battle and he was found intact at the moment of his funeral. On the twelfth day as he laid upon the pyre he revived and after that he told everyone what he had seen in the word beyond. He said that he had seen the multiples of the soul: people who lived an ethical, good life in their physical life went to the superior part of the heaven and were rewarded but those who were unjust in their life got a punishment and went to the inferior part of the heaven and they had to incarnate again and choose which life to lead. It is very interesting that the souls of the dead are able to choose their next lives but reincarnation is actually a kind of punishment. The choice depends on what is available and also on whether they have learned the lessons of their previous incarnations and their results. Plato argues to behave well in this life and of course in all after lives. The present life determines how we get along after death, it is unwise to be unjust as J. Annas summaries the Myth of Er²⁰ Steiger considers that this mythological text is very separated from the other parts of the dialogue in style and in content as well²¹, he does not consider it important, he does not detect the Buddhist influence in Plato's psychology. Justice is guaranteed by the cosmic order; the universe is fair, the good are rewarded and the evil are punished.²² If people take care of their own aim and never want anything else, their life will be happy which will give the justice for the state in which they live, so to say, the perfect city. In corrupted regimes citizens never live in harmony. There are 5 forms of the state: aristocracy, democracy, oligarchy, democracy and tyranny. In the next chapter I will describe all of them.

¹⁹ Black, 2016, 149.

²⁰ Annas, 2009, 349-350.

²¹ Steiger, 2011, 1368.

²² Annas, 2009, 350.

III. THE CORRUPTED REGIMES

This largest work of Plato has 195 chapters but only 26 contain the commentary of governmental forms. In the *Laws* he gives a more adequate analysis of the state's forms. I think this is a good argument to prove that the *Republic* is not a commentary of political constructions but it is an ideal and wanted, dreamed political state form. In this 26 chapters Plato presents the corrupt versions of the polis. In my opinion he wants to justify that the good city depends on the quality of its governors; if they are incompetent, selfish and greedy for money, the state will turn into an anarchy. The most corrupt polis is governed by people, exactly the reverse of the ideal state condition where the philosopher king is the mastermind, the people – the classes – are controlled by him. And this is a very unexpected revelation by Plato, all individuals are obligated to only one person. This can only happen when members of the society are totally good people, this kind of the city could not exist, it is just an idea. I disagree with J. Annas when she describes Plato's *Republic* as a realized one.²³

Plato explains the forms and character of citizens connected to them in the 8th book. The characteristics of states depend on the characteristics of the individuals forming them but the focus is rather on the individual than on the state. What justice and injustice is and how can they affect the individuals? He first describes the aristocracy, which is the called polite by Plato. In fact, that is the ideal type for the city but not the most ideal one. That regime is ruled by philosopher kings, they are grounded on wisdom and reason. Actually, the Greek word aoristos means to be the best in something, the philosophers are the best individuals in that regime to command others. According to Plato, the most perfect regime is close to aristocracy, it is when just one philosopher king is governing that is, monarchy or kingdom. The philosopher is not tempted to abuse his power in his pursuit of material, he only wants to establish the Good in the state because he knows justice and wants to preserve it.

After that Plato describes the corrupted cities. I believe that with this specification Plato wrote a short history of Athens but without mentioning temporary dates and main characters.²⁴ The first deviant form of aristocracy is timocracy; in it individuals are interested in the pursuit of honour rather than wisdom and justice. (547d) This regime is a militaristic one, citizens have a strong spirit; timocratic individuals are interested in honour and success (549a). The second regime is oligarchy which arises from timocracy: it emphasizes wealth, the few wealthy ones will be the governors in this kind of polis and poor people have to do various jobs. Wealthy people live in luxury not like the others. There is a high crime rate. In an oligarchy wealthy

citizens appreciate money more than virtue (551a). The third wrong political construction is democracy. We are not surprised that Plato was disillusioned from the Athenian democracy because of the crime against his beloved master, Socrates. He was condemned in a conceptual trial by the renovated Athenian democracy in 399 BC. Democracy arises when the rich become too rich and the poor people too poor (555c), the oppressed citizens revolt against their governors. The civil jobs and works are chosen by drawing lots and the main goal of democracy is freedom (557b). The primary problem with this regime is that the democratic individuals hold the offices without having the necessary knowledge and everyone is treated as an equal (558c). The fourth deviant and the worst form of the state is the tyranny. It arises from democracy when people's desire for freedom and to do what they want turns into extremity (562b). Plato assumed that when freedom is taken by this method it produces the opposite of what they wanted: the highest slavery because the tyrant convinces people that he is a champion who is able to represent poor people against the rich ones. After he acquires the status to be their commander, he starts to regularize the things as they are good for him: accuses people falsely, brings citizens to trial under false charges like killing, or exiles many people. Also, the tyrant needs a very large army and bodyguards to protect him (568d). The four degenerate polis types are presented as historical progressions from another. J. Annas wonders that how can the ideal polis ever degenerate, the description of the four degenerated states starts with the ideal polis.²⁵ In my opinion this is deliberately directed by Plato and proves my hypothesis that the ideal polis is a form, an ideal model like the idea of Good, and all physical states will be necessarily imperfect. The ideal state does not exist. In this final passage of his work Plato provides a longest analysis of individuals in those regimes as with this theory he wanted to show that the political character of a polis depends on the character and virtual quality of its citizens. Secondly, this book is a kind of brief history of politics: of the Spartan kind of timocracy. The oligarchy corresponds with the 30 tyrant's reign, the democracy is of course the renewed democracy in 404. B.C. in Athens, and the tyranny can be the regime of Hippias, son of Peisistratos. Plato was not a historian writer and his aim was to explain why states always go wrong; his answer is very adequate: the cause is the citizens' condition as they kind of negligent about justice. That is why it seems that Plato's *Republic* is rather a moral and philosophical dialogue than a political one. What could be the goal of Plato with the description of the ideal state? Why does he write such a lengthy work entitled *Politeia* which is full of religion and ethical theories? I think because he was a realist philosopher and more precisely I still believe that Plato is primarily an idealist philosopher. After the Peloponnesian war and Socrates' death he came down from the clouds and he had experience to declare that human societies without a connective ideal concept will never live in peace and in happy state. Finally let us to mention the cave metaphor (514-518), the illuminated wise has to illumine others if he sacrifices himself.

²³ „Plato does not want us to read the *Republic* as an enjoyable fantasy but as something which affects how we live, and his work has to show what the just city is: a society of good people and it is not impossible. He does not have to show more than that; it is not, for example, necessary for him to have detailed advice as to how to go about it.” (Annas, 2009, 185-186.)

²⁴ The states forms specialized by Plato take part of Athens's history. Before the democracy were kingdom, timocracy, oligarchy and for a little period tyranny.

²⁵ Annas, 2009, 295.

To summarize everything, the *Republic* is an allegorical and poetic work. Plato wanted to build a real memory for his master, Socrates and for the present and past history of Athens, and of course, he gave a prophecy for the polis. It is interesting that he chose a very unique method to do it because he never mentioned any person or historical event to enlighten his real goal. If the Athenians adhere to his theories about education, military life, ethical attitude and justice they can get close the ideal state once. We have to raise the following question: is it possible at all? Could it form an ideal Athens? The answer is definitely no. Plato knows that as well but if he is a philosopher in the real name of the word, he has to start to enlighten his own contemporaries. I think that is the real reason why he wrote such long and easy to read work, so that everyone can understand it.

In the last part of my essay I would like to give a short summary of Aristotle's criticism of Plato's *Republic*. It is true that there are some surprising theories in Plato's *Republic*: eliminating the family, the concept of women and children community and that there is censure in literature.

IV. SOME CRITICAL REFLECTIONS ALONG ARISTOTLE'S *POLITICS*

While Plato believed that the best political state is a kingdom governed by a philosopher, Aristotle was not sure that his master was right. Aristotle wanted to form the independent polis not the democratic one, in his work entitled *Politics* he presents the polis like a community of equal and free citizens (*Politics* 127917-22) who are all governors. He presents political institutions where individuals have to do their own job. The polis is a contradiction between people: some of them are rulers and others are being ruled and the latter ones naturally need guidance for instance slaves, women and children. The 'pater families' in Greek eupatrida is the head of the family, the other people in his house are all subordinate to him. That is the main difference between Plato and Aristotle. Plato neglects the family in the ideal city, assumes the community of wives and their children where nobody knows who his father or mother is. With this shocking statement in Book V. Plato wanted to tackle corruption in his state. If there are no family relationships there are no preferences either which could influence a political or any kind of decision. Aristotle criticises Plato because he excluded the family with its benefits. For Aristotle polis means 'live well', the human being is defined by him as zoon politicon, a person who needs to live in a community and the first community is the family. Aristotle introduced autarkeia which means self-government: in a family the men govern the woman and the children, in a polis the leader has to be a free citizen. Individuals come together not only because of physical needs as in Plato's first state but also because they cannot be happy without each other's company.²⁶ The Aristotelian polis is more realistic than Plato's utopian republic. Ac-

²⁶ The kallipolis is the first state named by Plato (527c) is not accepted by Aristotle because it reduced the polis

ording to Black, the polis provides the environment in which human beings are most likely to achieve their potential: opportunities to exercise courage in the army, justice at law-courts, good sense in the assembly.²⁷ In Plato's state guardians are the only one who can be soldiers, for Aristotle this is unacceptable. If citizens want to develop their moral quality, they have to be active participants of the army (*Politics*, 1326b15-20).

Finally, I would like to summarise the Aristotelian teachings about political regimes. Plato detected five types of states and from them there is only one that is the best for a community, the one which is led by the philosopher king that is, the monarchy. The five forms of state are presented in a hierarchical stage: aristocracy/monarchy; timocracy; oligarchy; democracy and tyranny. Aristotle does not agree with this classification, he wants to improve it further, he defined six regimes and classifies them to main parts, three good and three bad constitutions.

And inasmuch as in our first inquiry about the forms of the constitution we classified the right constitutions as three, kingship, aristocracy and constitutional government, and the deviations from these as three, tyranny from kingship, oligarchy from aristocracy and democracy from constitutional government.²⁸

The constitutional government in Greek is called politeia, which is exactly the title of Plato's *Republic* but Aristotle does not describe an ideal polis, he wants to be more scientific, he starts to analyse the history of the polis not only Athens' but in general. His fragmental work included a universal examination of political communities. It is very interesting that Plato also rejects democracy because the mass of poor people is unable to govern themselves. The Aristotelian constitution is a kind of moderate democracy which is the best for most states, this is basically a criticism of the Athenian democracy, which he considered to be too extreme. With Black criticizing Plato's communism he insisted that the polis consists of different people.²⁹

As a general conclusion I would like to mention that both philosophers, Plato and Aristotle wanted to define the best political form of the state. Plato writes in a poetic style and demands an ideal form, Aristotle, on the other hand, gives a scientific examination on how the human community could naturally function in a polis. Both of them were disillusioned from the Athenian democracy, that is why they tried to find a philosophical solution with their writings. Today we live in democracy too, perhaps we may find valuable parts of their advices to remedy the political problems of our modern age. Plato and Aristotle are just like good doctors who work without saving themselves, exploring the best therapy for their own patients. The main goal of a philosopher is to help the society with the best of his knowledge and they have to do this even with the prospect of death.

uniform (*Politisc*, 1261a 16-19).

²⁷ Black, 2016, 156.

²⁸ Aristotle, *Politics*, 1289a.

²⁹ Black, 2016, 160.

BIBLIOGRÁFIA

- Algra, Keimpe – Barnes, Jonathan – Mansfeld, Jaap – Schofield, Malcolm (2007): *Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Annas, Julia (2009): *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press, Oxford.
- Arisztophanész (1988): Felhők. In: *Arisztophanész vígjátékai*. (Ford. Arany János) Európa Könyvkiadó, Budapest, 77–153.
- Arisztotelész (1936): *Metafizika*. (ford. Halassy Nagy József.) Dunántúl pécsi egyetemi könyvkiadó és nyomda, Pécs.
- Arisztotelész (1982): *Rétorika*. (ford. Adamik Tamás.) Gondolat Kiadó, Budapest.
- Arisztotelész (1987): *Nikomakhoszi etika*. (ford. Szabó Miklós.) Európa Kiadó, Budapest.
- Arisztotelész (1994a): Az athéni állam. (The Athenian Constitution). In: *Államéletrajzok (Description of Constitutions)*. (Arisztotelész, Hérakleidész Lembos, Pseudo-Xenophón, Xenophón, Kritias és Héródész Attikos írásai a görög államokról. (Összeáll., a jegyzeteket és az utószót írta Németh György. Ford. Ritoók Zsigmond, Németh György.) Osiris–Századvég Kiadó, Budapest, 5–54.
- Arisztotelész (1994b): *Politika*. (2. kiad.) (Bev. és jegyz. Simon Endre.) (ford. Szabó Miklós.) Gondolat Kiadó, Budapest, (Politikai gondolkodók)
- Arnim, Johannes von (1978): *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Teubner, Stuttgart.
- Bárány István (2006): Szofisták Athénban: egy angol liberális látomása. *Ókor*, V. évf. 1. szám, 44–49.
- Bene László (2007): Görög-római filozófia. In: *Filozófia*. (Szerk. Boros Gábor.) Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Bihari Mihály (2013): *Politológia*. Nemzedékek Tudása Tankönyvkiadó, Budapest.
- Black, Antony (1970): *Monarchy and Community*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Black, Antony (2016): *A word history of ancient political thought*. Oxford University Press, Oxford.
- Burnet, John (1928): *Greek Philosophy, Part I. Thales to Plato*. Macmillan and Co. Limited, London.
- Cs. Kiss Lajos (2015): Megjegyzések a jog és a nyelv viszonyához. In: Szabó Miklós (szerk.): *A jog nyelvi dimenziója*. Bíbor Kiadó, Miskolc, (Prudentia Iuris, 31.) 53–92.
- Deli Gergely (2015): Homo oeconomicus, homo myopicus és homo sapiens: Avagy mit tanultam Könczöl Miklós Dikológiájából? *Jog – Állam – Politika*, 7. évf. 3. szám, 113–130.

- Démoszthenész (1975): *A hűtlen követség*. A koszorú. Magyar Helikon, Budapest.
- Dér Terézia – Nótári Tamás (2017): *Görög bölcsességek. Tanítsd és tanuld a jobbat!* Lectum Kiadó, Szeged.
- Diels, Hermann – Kranz, Walther (1879): *Doxographi Graeci*. Berlin.
- Diogenes Laertios (1997): *Despre viețile și doctrinele filosofilor*. Polirom, Iași.
- Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*. R. D. Hicks, Ed. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0258>
- Diogenész Laertiosz (2005): *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*. Jel Kiadó, Budapest.
- Dodds, Eric Robertson (1951): *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, Berkeley.
- Elischer-Fröhlich (1901): *Elischer-Fröhlich Szótára Homeros két eposzához*. Budapest.
- Epikurosz (1994): *Legfontosabb filozófiai tanításai*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest.
- Falus Róbert (1964): *A görög harmónia*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Falus Róbert (1976): *Az antik világ irodalmi*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Fehér Bence – Könczöl Miklós (szerk.) (2007): *Orpheus búcsúzik, Tanulmányok Sarkadi János emlékére*. Károli Egyetemi Kiadó, Budapest.
- Gagarin, Michael (2005): *Antiphon, The Speeches*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Ganczer Mónika (2011): Az állampolgárság fogalmának történeti formái az ókortól a modern korig. *Jog – Állam – Politika*, 3. évf. 1. szám, 61–79.
- Ganczer Mónika (2012): Az állampolgárság ókori előképei. In: Boóc Ádám, Fekete Balázs (szerk.): *Il me semblait que j'étais moi-même ce dont parlait l'ouvrage: liber amicorum Endre Ferenczy*. Patrocinium Kiadó, Budapest, 108–117.
- Ganczer Mónika (2013): *Állampolgárság és államutódlás*. Dialóg Campus Kiadó, Budapest–Pécs.
- Gargian, Michael (ed.) (1997): *Anthipon, The speeches*, Michael Gargian. Cambridge University Press.
- Görög gondolkodók 3. (1994): *A cinikus és a megarai filozófia*. Diogenész Laertiosz. (Vál., ford., az előszót és a jegyzeteket írta Steiger Kornél.) Kossuth Kiadó, Budapest.
- Görög gondolkodók 4. (1995): *A küirénéi hedonizmus*. (Vál., ford., az előszót és a jegyzeteket írta Lautner Péter.) Kossuth Kiadó, Budapest.
- Görög költők antológiája*. (1959) Európa Kiadó, Budapest.
- Guthrie, William – Chambers, Keith (1984): *The Greek Philosophers, From Thales to Plato*. Methuen, London – New York.
- Hamza Gábor (1984): A jogfejlődés eltérő útjai az antikvitásban: a magánjogi rendszer a jogforrások tükrében. *Jogtudományi Közöny*, 521–523.
- Harris, Edward M. (2013): *The Rule of Law in Action in Democratic Athens*. Oxford University Press, Oxford.
- Hegy Dolóresz – Kertész István – Németh György – Sarkady János (1996): *Görög történelem a kezdetektől Kr. e. 30-ig*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Hérodotosz (1967): *Görög-perzsa háborúk*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Hoffmann, Klaus Fridrich (1997): *Das Rechim Denken der Sophistik*. B. G. Teubner, Stuttgart und Leipzig.
- Homérosz (1967): *Íliász, Odüsszeia, Homéroszi költemények*. Magyar Helikon, Budapest.
- Horváth Barna (2003): *A géniusz pere, Szókratész – Johanna*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő.
- Jakab Éva (2016): A menedékjog gyökerei a görög jogi kultúrában. *Államtudományi Műhelytanulmányok*, 4. szám, 2–17.
- Jowett, Benjamin: *Plato, Republic*. <http://classics.mit.edu/Plato/republic.html> (2018. 06.26.)
- Karsai György (1998a): *Homérosz, Iliász*. Akkord, Budapest.
- Karsai György (1998b): *Homérosz, Odüsszeia*. Akkord, Budapest
- Kerényi Károly (1977): *Görög mitológia*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Kerényi Károly (1983): *Hérakleitos múzsái vagy a természetről. Pontos irányítás az élet célja felé*. Helikon Kiadó, Budapest.
- Kerferd, George Briscoe (1981): *The sophistic movement*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Kerferd, George Briscoe (2003): *A szofista mozgalom*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Kidd, Ian G. (1989): *Posidonius, III. The Translation of The Fragments*, Cambridge, 1989.
- Kirk, Geoffrey Stephen – Raven, John Earle – Schofield, Malcolm (1998): *A pre-szókratikus filozófusok*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Könczöl Miklós (2012): Az arisztotelészi rétorika és a görög jogi gondolkodás. In: Frivaldszky János (szerk.): *A jogi gondolkodás mérföldkövei. A kezdetektől a XIX. század végéig*. Szent István Társulat, Budapest, 7–18.
- Könczöl Miklós (2014): *Legal Rhetoric in Plato and Aristotle*. Disszertáció, kézirat.

Könczöl Miklós (2015a): *Dikologia: Törvényszéki rétorika és jogi érvelés Aristotelés-nél*. Gondolat Kiadó, Budapest.

Könczöl Miklós (2015b): *Platón a jogi rétorikáról: Három tanulmány*. Gondolat Kiadó, Budapest.

Könczöl Miklós (2017): Ítélezés és rétorika Platón Gorgiasában. In: Fekete Balázs, H. Szilágyi István, Kiss Anna, Zódi Zsolt (szerk.): *Iustitia körülnéz. Tanulmányok a jog és irodalom köréből*. Szent István Társulat, Budapest, 103–116.

Kőrösi Alexandra (2017): Az önrendelkezési jog az eutanázia kapcsán. *Jog – Állam – Politika*, 9. évf. 2. szám, 77–94.

Laczó József (2018): Az aszebeia – istentelenség bűncselekménye. *Jog – Állam – Politika*, 10. évf. 1. szám, 135–166.

Laks, André – Schofield, Malcolm (eds.) (1995): *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.

Levi, Adolfo (1966): *Storia della sofistica*. Morano, Napoli.

Long, Anthony A. – Sedley, David N. (1987): *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge University Press, Cambridge.

Long, Anthony A. (1998): *A hellenisztikus filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest.

Maróth Miklós (1980): *A görög logika keleten*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

Mészáros Tamás (2011): *A rhamnusi Antiphón*. Doktori disszertáció. Kézirat.

Mogyoródi Emese (2012): *Akhilleusz és Szókratész. Morálpszichológia és politikafilozófia a görög archaikus és klasszikus korban*. Gondolat Kiadó, Budapest.

Németh György (1996): A harminc zsarnok. In: Hegyi Dolóresz – Kertész István – Németh György – Sarkady János: *Görög történelem, a kezdetektől Kr. e. 30-ig*. Osiris Kiadó, Budapest, 218–221.

Németh György (1996): *A zsarnokok utópiája*. Atlantisz Kiadó, Budapest.

Németh György (1999): *A polisok világa. Bevezetés az archaikus és kora klasszikus kori görög társadalomtörténetbe*. Korona Kiadó, Budapest.

Németh György – Ritoók Zsigmond – Sarkady János – Szilágyi János György (2006): *Görög művelődéstörténet*. Osiris Kiadó, Budapest.

Nótári Tamás (2015a): Lélek- és sorsmérés Homérosznál és Vergiliusnál. In: Sepsi Enikő, Deres Kornélia (szerk.): *Studia Caroliensia. A Károli Gáspár Református Egyetem 2014-es évkönyve: Hit és tudás*. Károli Gáspár Református Egyetem–L'Harmattan Kiadó, Budapest, 11–22.

Nótári Tamás (2015b): On the Role of Ethical Maxims in the System of Classical Interpretation of Law. In: Hörcher Ferenc, Mester Béla, Turgonyi Zoltán (szerk.): *Is a Universal Morality Possible?* HAS Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy–L'Harmattan, Budapest, 83–93.

Pauler Ákos (1922): *Aristoteles*. Pfeifer Ferdinánd nemzeti könyvkereskedésének kiadása, Budapest.

Plato (1969): *Plato in Twelve Volumes*. Vols. 5 & 6. translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London.

Plato, *Republic*. <http://classics.mit.edu/Plato/republic.html> (2018. 06.26.)

Platon (1947): *La république*. Texte établi et traduit par Emile Chambry, Guillaume Budé. Paris.

Platón (1984): *Összes művei*. (Ford. Devecseri Gábor, Kerényi Grácia, Kárpáty Csilla, Faragó László.) Európa Kiadó, Budapest.

Plutarkhosz (1965): *Párhuzamos életrajzok*. Magyar Helikon, Budapest.

Reale, Giovanni (2005): *Înțelepciunea antică*. Galaxia Guttenberg, Iași.

Reale, Giovanni (2008): *Istoria filosofiei antice. 1. Orfismul și presocratici. 2. Sofiști, Socrate și mici socratici. 3. Platon și academia antică. 4. Aristotel și peripateticii*. Galaxia Guttenberg, Iași.

Ritoók Zsigmond – Sarkady János – Szilágyi János György (1984): *A görög kultúra aranykora*. Gondolat Kiadó, Budapest.

Ritoók Zsigmond (1975): *Démoszthenész, A hűtlen követség; A koszorú, Utószó*. Helikon Kiadó, Budapest.

Sarkady János (1979): A görög antikvitás és a rabszolgaság. *História*, 17. évf. 3. szám. 30–31.

Sarkady János (1986): *A korai Attika történetének forrásai II/1. Az archaikus kor története, 1. Drakón törvényhozása. Solón reformjai*. KLTE, Debrecen.

Sarkady János (1994): A korai athéni állam alkotóelemei. In: *Társadalomtörténeti tanulmányok a közeli és régmúltból. Emlékkönyv Székely György 70. születésnapjára*. (Szerk. Sz. Jónás Ilona.) Budapest.

Sarkady János (1996): *Görög szöveggyűjtemény*. Osiris Kiadó, Budapest.

Sebestyén Károly (1994): *A cinikus filozófia*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest.

Snell, Bruno (1995): *Heraklit, Fragmente*. Artemis & Winkler.

Staed, Christopher (2002): *Filozófia a keresztény ókorban*. Osiris Kiadó, Budapest.

Steiger Kornél (1983): *Hérakleitosz Múzsái*. Helikon Kiadó, Budapest.

Steiger Kornél (1992): *Görög gondolkodók 2. Empedoklésztől Démokritoszig*. (Ford. Szabó György, Sebestyén Károly, Steiger Kornél, Kövendi Dénes) Kossuth Könyvkiadó, Budapest.

Steiger Kornél (1993): *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*. Atlantisz, Budapest.

- Steiger Kornél (2011): Az 'Állam' mint lélekerápia. *Holmi*, 23. évf. 1. szám, 1363–1382.
- Steiger Kornél (szerk.) (1982): *Sztoikus etikai antológia*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Sulyok Gábor (2013): Lagas és Umma területi vitája. *Jogtörténeti Szemle*, 15. évf. 1. szám, 17–27.
- Szabó Árpád (1977): *Periklész kora*. Magvető Kiadó, Budapest.
- Szent Ágoston (1997): *A szabad akaratról*. Európa Kiadó, Budapest.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2011): A hellenizmus filozófiai mozgalmainak gyökereiről — A kisebb szókratikus iskolák. *Jog – Állam – Politika*, 3. évf. 4. szám, 133–158.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2012): A hellenizmus filozófiai mozgalmairól – Epikurosz, az élet élvezetének filozófusa. *Jog – Állam – Politika*, 4. évf. 3. szám, 101–130.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2013a): A filozófia első megújítói, a szofisták. *Műhely*, Győr, 36. évf. 2. szám, 3–14.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2013b): A felejthetetlen Szókratész pere. In: *Tanulmányok a 70 éves Bihari Mihály tiszteletére*. Szerk.: Szoboszlai-Kiss Katalin, Deli Gergely. Universitas-Győr Nonprofit Kft., Győr, 537–552.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2014): A görög etikai gondolkodás kezdete, Hérakleitosz. *Jog – Állam – Politika*, 6. évf. 4. szám, 91–104.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2017): Bevezetés a klasszikus görög államtudományi kutatáshoz. *Jog – Állam – Politika*, 9. évf. 2. szám, 95–116.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2017): Law and Morality. *Jog – Állam – Politika*, 9. évf. 3. szám, 169–173.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2017): The Antecedens of the fall of the Athenian democracy: The trial of Socrates. *Jog – Állam – Politika*, 9. évf. 4. szám, 63–87.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2018): Az erkölcsi tapasztalat fenoménje: Az erkölcsi érzékről. *Jog – Állam – Politika*, 10. évf. 1. szám, 169–179.
- Szofista filozófia*: (1993) (szerk. Steiger Kornél.) Atlantis Kiadó, Budapest.
- Takács Péter (2003): *Államtan. Írások a XX. századi általános államtudomány köréből*. Szent István Társulat, Budapest.
- Takács Péter (2016a): *Állambölcseleti töredék, Somló Bódog írásai és hátrahagyott jegyzetei egy megírni tervezett Állambölcseletből*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Takács Péter (2016b): Az ókori görög politikai bölcselet vázlata. In: Egresi Katalin, Pongrácz Alex, Szigeti Péter, Takács Péter (szerk.): *Államelmélet*. Széchenyi István Egyetem ÁJK, Győr, 10–30.
- Taylor, Alfred Edward (1997): *Platón*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Thuküdidész (1985): *A peloponnészoszi háború*. Európa Könyvkiadó, Budapest.

- Vilmos László (2014): *Gyilkos nem távozhat szabadon?* Kronosz Kiadó, Budapest.
- Wagner József (1909): *Görög régiségek és a görög irodalomtörténet vázlata*. Lampel, Budapest.
- Weber, Franz Joseph (1988): *Fragmente der Vorsokratiker*. Schöningh Verlag, München.
- Xenophón (1986): *Emlékeim Szókratészről*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Xenophón (2001): *Történeti munkái*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Xenophón (2003): Lakoma. In: *Filozófiai és egyéb írások*. Osiris Kiadó, Budapest.