

Az Aszebeia – istentelenség bűncselekménye^[1]

„*a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet*”^[2]

I. ELŐZETES MEGFONTOLÁSOK

Szókratész perének kutatása kapcsán írásom központi fogalma az *aszebeia* bűncselekménye, amelyet állam ellenes cselekmény-együttesnek tételezek, mivel Athénban a vallás közügynek számított és új istenség beiktatása népgyűlési hatáskörbe és illetékességbe tartozott, továbbá úgy tűnik, hogy az *aszebeia* fogalma a *hübrisz*zel közös töről fakad. A *hübrisz*, mint az isteni és emberi határvonalat átlépő féktelenség és elbizakodottság, gőg jelenik meg a görög kultúrkörben. A *hübrisz*nek a büntetése is isteninek tételeztetett. Általában eljárás nélkül, hirtelen jön a csapás a közösség elképzelése szerint. Hasonló gondolatmenetet fejt ki a *hübrisz* és az *aszebeia* vonatkozásában Szoboszlai-Kiss Katalin, Hérakleitosz szövegeinek autentikus értelmezése során. Így ír: „A bölcs ellentéte a balga, olyan személy, aki elfordul a logosztól, vétkek sokaságát követi el: *hübriszt*. A *hübrisz* a görög bölcseletben 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.”^[3] A fentiekből is az tűnik számomra, hogy a *hübrisz* és az *aszebeia* gyökere közös a görög kultúrkörben. Az *aszebeianak* ember és közösség általi a meghatározott jogkövetkezménye, amelyet atyai szokás szerinti, általában jogszerű eljárás előz meg és az állásfoglalást, mint igazságot mondja ki a közösség. Jogot szolgáltatva egyben az igazságot is kimondja. Így válik a jogszolgáltatás igazságszolgáltatássá a hiedelem szerint. Horváth Barna így ír: „...a görög vallás lényege, nem a hittételekben, hanem az állami istenek kultuszában van. Ennek megsértése az istenek haragját zúdítja az államra, tehát az *aszebeia* nem is annyira a vallás, mint inkább

[1] Tanulmányom a *Jog - Állam - Politika* című folyóirat részére írt dolgozat. Nem is találhattam volna jobb sajtóorgánumot esszém megjelenésére. Az *aszebeia*, állam elleni bűncselekmény”, jogi jellegét, állam elleni élet, és politikai konnotációit nehéz lenne elvitatni.

[2] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 38 a7-8. 103-104.

[3] Szoboszlai-Kiss, 2107, 103.

az állam elleni büntett.”^[4] Az istenesség/istentelenség – jelentheti mind a belső meggyőződést, mind pedig az istenek tiszteletének kultuszát vagy annak hiányát, attól függően, hogy milyen előjellel gondolunk a fogalomra és annak tartalmára. Az *aszebeia* típusú bűn megbüntetésével éppen az isteni haragot lehet, és kell elkerülni, a közösséget megvédeni és az ezzel kapcsolatos *miaszmát* megszüntetni, amelyben a közösség a büntetés kiszabása nélkül létezne. A büntetés, megtorlás jellegét tételezem. Egyfelől a kultusz sérelmének megtorlása és helyreállítása, másfelől a közösségi kultusz megerősítése a cél; a helyesnek, az atyai rend megszlárdításának a közösség felé újra és újra való megfogalmazása, megerősítése; annak kommunikálása, mindenki így jár, aki vétkezik a közösség szokásai ellen. Ebben a gondolatmenetben benne van a megtorlás, a speciális és a generális prevenció, valamint a közösség egységének a védelme. Ezért ilyen széles az esetköre és a felhasználhatósága az *aszebeia* cselekményének. Kísérletet teszek annak bizonyítására, hogy a cselekmény-együttes ellenáll a törvényi tényállásként való megfogalmazásnak, és mint ilyen, szükségképpen előítéletes szerkezetű. A meghatározása fordított módon történhet. *Aszebeiót* – istentelenséget követ el az, akiről a közösség bírósága, a *Heliaia* egy *dikasztérionjában* kimondja, hogy elkövette az *aszebeia* bűncselekményét és ezért őt büntetni rendeli. Ebben a vonatkozásban *hübrisz* lenne elbizakodottan azt gondolni és cselekedni, hogy a megtorlás nélkül az isteni büntetés elmaradhat. Ez a mozzanat sokszor politikai megfontolások része, amely a vele kapcsolatos kommunikációt szükségképpen lehetővé teszi és implikálja, egyfelől a közösségi kultusz vonatkozásában, másfelől pedig a politikusok manipulatív beszédeiben érhető „tetten”, amelyek az állam jövője szempontjából teszik szükségessé a bélyeggel ellátott személy bűnösnek kimondását és megbüntetését.

II. AZ ASZEBEIA „TÖRVÉNYI TÉNYÁLLÁSA”?

Az *aszebeia* esetében a „bélyeg” a vádiratban és a közösség előítéleteiben testesül meg. A jogi alappal, vagy esetleg annak hiányával is találkozhatunk. Ha a jogi alap hiányzik, akkor azt a közösség és a bírák meggyőződése pótolja. Vizsgálatom eszmei időpontja Szókratész perének ideje, amely minden valószínűség szerint i. e. 399-ben történt. Az *aszebeia* tényállási esetköre és megjelenése széles Athénban. Annak ellenére, hogy a görög vallásban nincs dogma, a változásokra nyitva áll a történelmi helyzetektől függően. Új istenségeket csak a népgyűlésnek van joga és hatásköre bevezetni és ez kizárólagos illetékesség is. Az *aszebeia* kapcsán az állam a magánkultuszok felett is felügyeletet és ellenőrzést kívánt gyakorolni. Az alábbiakban az ismert eseteket foglalom össze, amelyek a fentieket valószínűsítik.

[4] Horváth, 2003, 24.

III. AZ ASZEBEIA ESETKÖRE

Aiszkhülosz - misztériumok leleplezése,
Diagorasz - misztériumok leleplezése,
Protagorasz - tanításai miatt, kételkedett az istenek létében,
Gorgiasz - tanításai miatt,
Alkibiadész - az eleusziszi misztériumok kigúnyolása, hermák megrongálása,
Kultusz hivatalnok - az áldozat bemutatásánál, az atyai gyakorlattól való eltérés,
Meidiasz - a Dionüszosz ünnepen a karvezető bántalmazása,
Délósziaiak - az Apollón szentélyben lévő amphükzionok ellen való vétkezése,
Andokidész - tilalom ellenére szent cselekményekben való részvétele,
Annaxagorasz - tanításai miatt; A Nap izzó kő, Periklész barátja,
Püthagorasz - tanításai miatt,
Stilphon - Athénáról mondott frivol élc miatt,
Phrüéné - titkos kultuszok és erkölcstelen összejövetelek, új isten bevezetése,
Theorisz - titkos kultuszok és erkölcstelen összejövetelek,
Ninon - varázslat és méregkeverés,
Aszpaszia - kerítés, erkölcstelen összejövetelek, kerítés,^[5]
Szókratész - istenek nem tisztelése, új istenség behozatala, és mások erre tanítása, ifjak,
Arisztotelész - tanításai miatt, Alexandrosz istenítése,
Démadész - Alexandrosz istenítése miatt.

A görög felvilágosodás ellenhatását tételezhetjük fel a cselekedetek megítélésében. Kr. e. 437 környékén Diopieithész, a jós a népgyűlés elé terjesztett egy javaslatot, amely nem lehetett törvény, mivel az athéni törvényalkotási szabályok szerint, törvényt csak a *Bulé*, az ötszázak tanácsa kezdeményezett megfelelő eljárási rendben. Ebből következően Diopieithész javaslata csak néphatározat, *pszefizma* meghozatalára vonatkozhatott, amelyet az athéni népgyűlés, az *Ekklészia* elfogadott, és i. e. 403-ban bekövetkező alkotmány- és jogi reform során helyezték hatályon kívül. A határozati javaslat azok ellen volt, akik nem hisznek istenekben vagy az égi jelenségekről filozófiai teóriákat tanítanak. Ennek a gyanúja esetén feljelentést írt elő. Az athéniaknézetem szerint úgy gondolhatták, hogy az istentelenség sérti az isteneket, és a bosszújukat kockáztatja a közösség. Az istentelenség ezért a hazaárulással lehet egyenrangú, mivel a vallástalanság kollektív felelősséggel járt. A vallási kötelek megglazítása és megglazulása a társadalmat összetartó kötelek megglazulását eredményezhette és egyben az erkölcsi szabályok, az atyai szokások elleni támadás is lehetett. Ilyen volt Szókratész tisztult istenfogalma is. Ezért vádolták álláspontom szerint Szókratészt az ifjúság megrontásának *aszebeia* bűncselekményével, mivel kapott feladatát istentől eredeztette, módszerével együtt. Az, pedig tételezhető, hogy az *aszebeia* vádja mögött politikai szempontok és indulatok is húzódtak. Olyan személyek ellen is

[5] Plutarkhosz, 2005, Periklész, 298. oldal 2.; 300. oldal 4.

használható volt az *aszebeia* eljárás, akiknek csupán a nézeteit ellenezték, de nem követtek el semmilyen más kifogásolni valót. A peloponnészoszi háború elvesztése után, úgy tűnik, a közösség vallásos buzgalmaintenzívebbé vált, elmélyült és felerősödött. Ezért nevezem „Délia-tervnek” a Szókratész elleni *aszebeia* per politikai koncepciójának a kialakulását és az eljárást. Szókratész esetében úgy tűnik, hogy „tisztult-istenfogalma” is magára vonhatta az *aszebeia* eljárását és a pert. A korabeli politikusok megítélése szerint az arisztokrata ifjak miatt állambiztonsági kockázatot is jelenthetett.

Az említett Diopeithész-féle *pszefizma* elsősorban Anaxagorasz és a szofisták ellen irányult közvetlenül, közvetetten pedig Periklész és köre ellen. Ezt a gondolatmenetet Anaxagorasz *aszebeia* esetén kívül Aszpaszia és Pheidiasz elleni *aszebeia* perek tényére alapítom. Úgy tűnik Szókratész perének idején nincs tételes szabály, amelyen az *aszebeia* alapulhatott, de az atyai szokás, az előítélet és a bírák esküjében foglalt lelkiismeret, és meggyőződés alapján hozott döntések megalapozták a közösség előtt ítéleteit. A bírák esküje így hangzott: „Ítéletemet a törvényekkel, valamint a népgyűlés és a tanács döntéseivel összhangban fogom meghozni. A törvényalkotó által nem szabályozott esetekben a legigazságosabb megoldásra törekszem, anélkül, hogy engednék akár a pártolás, akár az ellenszenv kísértésének. Ítéletemet kizárólag a bíróság rendelkezésére álló tények mérlegelése után hozom meg. Mindkét felet ugyanolyan figyelmesen fogom meghallgatni. Esküszöm Zeuszra, Apollónra, Déméterre. Legyek egész életemben boldog, ha megtartom eskümet; átok rám és egész családomra, ha azt megszegem.”^[6] Mindenképpen megjegyzendő az a furcsaság, hogy hová tűnt ebből a szövegből, vagy miért nincs benne a Pallasz Athéné, a városnak nevet adó és védelmező istenség? A peloponnészoszi háború idején a közösség képzete szerint nem nyújthatott elégséges védelmet, és ezért Apollónra helyeződött a fő súly a restituálódó állam idején? Az biztosan állítható, hogy a társas lélek fokozott izgalmi állapotban volt, és nem kívánt „tüskét” vagy „bögyölyt”, hogy felserkentse.

A széles fogalmi körből is látszik az *aszebeia* vonatkozásában, hogy sok tevékenység, vagy mulasztás jelenik meg ezekben az esetekben és szükségképpen a közösség meggyőződése lesz a döntő, hogy ezen a jogcímen kiket kíván magából kivetni. Az igazságszolgáltatás és a jogszolgáltatás kérdéskörére a későbbiekben térek ki. Az *aszebeia* vádja elleni védekezés nehéz, mert problematikus lenne a közösség jogát elvitatni abból a szempontból, hogy eldöntse, kikkel akar egy közösséget alkotni és kikkel nem. A fentiek alapján a korban lehetetlen egy hipotetikus törvényi tényállást megfogalmazni, különösen akkor, ha ezt a közösség nem is akarta. Mindezekért az adott korra és fogalmi szintre az *aszebeia* törvényi tényállásának a keresése álláspontom szerint hiábavaló.

[6] Kaufmann, 2000, 43.; Kaufmann, 2001, 43.

IV. AZ ELJÁRÁS ASZEBEIA VÁDJA ESETÉN

Egyetlen ember is megindíthatja az *aszebeia* miatti eljárást a törvénybe idézéssel, a *graphétimétosz* pertípus megindításával. Feltétele eljárásjogi, és hogy teljes jogú athéni polgár legyen az illető, valamint a pertípus megindításának lehetőségétől ne álljon eltiltás hatálya alatt. Az eltiltás arra vonatkozott, aki korábban *aszebeia* perben veszített, vagyis a bírák számának húsz százaléka szavazati arányát nem kapta meg mint vádló. „Hogy elejét vegyék az alaptalan vagy könnyelmű perbe fogásoknak, az athéni törvények előírták, hogy ha a bírák közül legalább 1/5 részben nem szavaztak a vádlott bűnösségére, a vádlónak (vagy vádlóknak) jelentős pénzbírságot kellett fizetnie.”^[7] A szabályszerű vádirat alapján az *anakriszisz* eljárásra kizárólagos hatásköre és illetékessége, a kultuszért felelős *arkhónbaszileosz-nak* van.^[8] A bíróság pedig majd eldönti, hogy mi a követendő viszonya az esethez. Szavaznak az igazság kérdésében és így lesz az igazságszolgáltatás a közösség általi állásfoglalás, mint jogszolgáltatás. Különösen akkor, ha hiányzik a törvényi tényállás pontos megfogalmazása illetve a jogszabályi alap is nagy részben. „A harmadik század kezdete óta nincs több *aszebeia*-perről értesülésünk, valószínűleg azért nem, mivel a népvallás ereje alábbhagyott.”^[9] Szókratész esetében azonban a komoly előkészítés döntő mozzanata volt az eljárásnak. A vádirat, amely Diogenész Laertiosz szerint rendelkezésre áll, nem az eredeti vádirat, hanem annak kivonata volt, amelyet a táblákra ki kellett függeszteni, hogy a közvéleményt is értesítsék az eljárásról és annak tartalmáról. Horváth Barna szerint sem az eredeti vádindítvány lehetett a fellelt szöveg, ugyanakkor más álláspontot foglal el. „Azt hiszem, a filológusok tudós vitái után megnyugodhatunk abban, hogy ez a hiteles vádszöveg. Még pedig nem az eredeti vádindítványé (...) hanem az *anakriszisz* során már véglegesen megállapított vádiraté.”^[10] A szövegtörzset nem tartalmazza az *aszebeia* kifejezést, de Platón Euthüphrón című dialógusából is egyértelmű, hogy a vád erre vonatkozott.^[11] A vádirat így szólt: „A Pitthosz démoszból való Melétosz, Melétosz fia, ezt a vádiratot foglalta írásba és emelte eskü alatt az Allópeké démoszból való Szókratész, Szóphroniszkosz fia ellen: Szókratész bűncselekményt követett el (...), amikor a városállam által tisztelt isteneket nem tiszteli (...), ellenben más *daimoni* dolgokat hoz be (...); bűncselekményt követ el azzal is, hogy az ifjakat megrontja (...). Büntetési indítvány a halál.”^[12] Tehát a vádat írásba foglalva adta be Melétosz, ahogyan a *graphétimétosz* pertípusa megkívánja. A *graphé* egyébként is írásbeli vádat jelent. Eskü alatt tette a benyújtást, amely feltétele, hogy az *arkhónbaszileosz* lefolytassa

[7] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 100. Mogyoródi Emese 113. lábjegyzete.

[8] Arisztotelész, 1954, LVII. 2. 115.

[9] Horváth, 2003, 23.

[10] Uo. 22.

[11] Platón, 2005, Euthüphrón, 2a, 15. oldal, és 5c8, 22. oldal.

[12] Horváth, 2003, 22.

az irat alapján a formai vizsgálatot, majd ugyancsak az *anakriszisz* eljárás részeként a vádló személy előzetes vizsgálatát is. Álláspontom szerint a megtalált irat hivatkozási alapja egy másik irat, amelynek a benyújtása megtörtént. Abban már nem értek egyet Horváth Barnával, hogy ez egy a hatósági eljárásban megállapított vádirat lenne, hanem egy kivonat, amely a hatósági eljárás kötelező eleme és a nyilvános táblákra való kifüggesztésre készült. Az eredeti holléte vonatkozásában pedig csak a fantáziára és kombinációkra vagyunk bízva, mivel szöveges korpusz ebben a vonatkozásban sem áll rendelkezésünkre. Azt biztosnak tartom, hogy egy iratköteg keletkezett, amelyet a vonatkozó szabályok szerint a város levéltárába, a *Metroónban* kellett leadni az eljárás befejeztével. Elképzelésem szerint az eredeti iratköteg bekerült a szabályoknak megfelelően a város levéltárába, a *Métroónban*, de onnan megszerezhették és elvihették, akiknek ez nyomosan érdekében állhatott – Szókratész körére gondolok. Ha 30 *mina* előteremthető a büntetés megfizetésére, az óvadék letételére rendelkezésre állt. Szókratész szökése megszervezhető a börtönből akár *szükhophanták* megvesztegetésével is, mivel a szándék és az anyagi eszközök valóságosak: „SZÓKRATÉSZ: Csodálom, hogy a börtönőr hajlandó volt beengedni. KRITÓN: Jól ismerem őt, Szókratész, hisz gyakran járok ide, és még egy kis ajándékot is kapott tőlem.”^[13] Majd a következő szöveghely pontosan meg is jelöli, hogy kiket kell megfelelő módon megvesztegetni ahhoz, hogy Szókratész megmeneküljön a börtönből és a halál elől. „IV. KRITÓN: Ám legyen. De áruld el nekem, Szókratész: talán csak nem miattam és a többi barátod miatt aggódsz, hogy miután elmenekültél, a *szükhophanták* (12) minket vesznek majd elő, amiért kicsempésztünk téged és a legjobb esetben is egész vagyonunkkal vagy annak nagy részével és még egyebekkel kell felelnünk ezért?”^[14] A Kritón-dialógus fordítója, Gelenczey-Miháltz Alirán így magyarázza a *szükhophanták* mint állami „állami besúgók” fogalmát: „Talán a legmegfelelőbb magyar kifejezés „állami besúgók” lenne (sokan csak egyszerűen »besúgó«-nak fordítják a *szükhophanta* szót), de nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a »besúgást« elsősorban nem magántevékenységként folytatták. A *szükhophanták* eredetileg – mintarra a nevük (szükhón=füge) is utal – az attikai füge kivételére kirótt állami tilalom betartására felügyeltek.”^[15] Az állami besúgók miatt Kritón nem aggódik, mert megvesztegethetőnek tart tartja őket. Még az is kiderül a szövegből – Platón tanúsága szerint –, hogy a megvesztegetési összeget Kritón nem tartja túlzottan magasnak a barátja szabadságáért cserébe: „KRITÓN: De hát ettől igazán ne félj, hiszen nem is nagy az az összeg, aminek fejében egyesek hajlandóak téged megmenteni és elengedni innen. Meg azután nem látod, hogy milyen olcsóak ezek a *szükhophanták*, s hogy milyen kevéssel meg lehetne vásárolni őket?”^[16] Azt pedig Szókratész nyilvánvalóvá teszi, hogy a törvényekkel való

[13] Platón, 2005, Kritón, 43a6-10. 157. oldal.

[14] U. o. 44e – 6. 160.

[15] U. o. 2005, 160., Gelenczey-Miháltz, 12. lábjegyzete.

[16] U. o. Platón, 2005, Kritón, 45a8 – 13.

szembeszegülés istentelen dolognak, *aszebeiónak* számít, mivel Szókratész álláspontja is az, hogy az istenek kedvébe járni a város törvényeinek betartásával lehet.

A továbbiak során különbséget kell tennünk abban a vonatkozásban is, hogy a fent említett *aszebeia*vádirati kivonat hány bűncselekményt tartalmaz. A város isteneinek nem tisztelete, az új *daimóni* dolgok behozatala és az ifjúság megrontása hány bűncselekményt takarhatnak?

V. A DAIMÓNI DOLGOK MIBENLÉTE

Úgy tűnik, hogy a daimóni jelenségek mozzanatai az *aszebeia* területére tartoznak a közösség megítélése szerint. Elegendő csak arra utalni, hogy az *aszebeia* esetkörének felsorolásában a vallásújítás is ilyen bűncselekménynek minősült. Maga Euthüphrón is úgy gondolja, hogy a *daimoni* hang miatt – ami időnként jelentkezett Szókratésznél – lett vádlott. „II. EUTHÜPHRÓN: (...) De mond csak, szerinte mivel rontod meg az ifjakat? SZÓKRATÉSZ: Furcsa dolgokkal, drága barátom, legalábbis is első hallásra. Azt állítja ugyanis, hogy istencsináló vagyok, és új isteneket csinállok, a régieket pedig nem tisztelem, úgyhogy emiatt emelt vádat ellenem, mint mondja, az ifjak érdekében.^[17] EUTHÜPHRÓN: Értem, Szókratész. Minden bizonnyal, mert azt állítod, időről időre jelentkezik neked az a *daimóni* valami. Úgyhogy mint vallásújító ellen emelte az állami vádat ellened, és azért lép fel a törvényszéken, hogy rágalmakba keverjen, tudván-tudva, hogy az ilyesmivel könnyű megrágalmazni a tömeg előtt.”^[18] Úgy tűnik, egy bűncselekménnyel van megvádolva Szókratész, az *aszebeia* bűncselekményével, amely több fordulatból áll. Eltérés az istenek atyai gyakorlat szerinti kultuszától, *daimóni* jelenségek mint újszerű dolgok, és a jóslatból levezetett személyes viszony Apollón istennel, ez mind egy toposzban áll össze. Ez a Szókratész elleni vád magja és tartalma. Ennek természetesen több fordulata lehet és van is. Az isteneket a városban a közös kultuszban való részvétel hiánya és *daimoni* dolgok miatt nem tiszteli. E helyett a *daimoni* dolgokat tiszteli és másokat is erre tanítva végzi a tevékenységét. Az ifjak megrontása pedig abban áll, hogy Szókratész a tanításai során a módszerével, az *elenkhosszal* az ifjaknak ezt sugallja. Ezzel kikerekedett mind az *aszebeia* tartalma, mind elemeinek összekapcsolása, mivel a jóslatértelmezése szemben áll az istenhez való közösségi viszonyal. Ebben a gondolatmenetben a vádirat fentebb említett elemei egy *quasi* „egybefoglalt” bűncselekményt mutatnak, ha modern kategóriával akarnám megközelíteni – mint ahogyan nem szabad! – a kérdést. A görög fogalmakat saját tartalmuk alapján kell megérteni,

[17] Ebből a gondolatmenetből vonom le azt a következtetést, hogy az ifjak megrontása is az istenekkel kapcsolatos toposzon alapul és a mai fogalmak alapján a megrontás értelmezését, valamint az erre alapított kombinációkat el kell felejtetni. A megrontás a szocializáció területére és a *dokimaszia* eljárás menetére vonatkozhatott.

[18] Platón, 2005, Euthüphrón, 3a7-22. 16-17.

nem pedig ahogyan azt mi gondoljuk jelenleg. Sui generis bűncselekmény-e? Összetett vagy összefoglalt-e a törvényi tényállás? Erre a kérdésre is megtalálható a válasz. Mogyoródi Emese így értelmezi a *daimóni* jelzéseket. „Xenophón (Emlékeim Szókratészről I. 1. 2.) hasonlóképp Szókratész *daimóni* jelzésére vezet vissza az ellene irányuló istentelenségi vád gyökerét, de mindjárt rá is világít, hogy ebben nem lehetett semmiféle „újítás”, minthogy senki, aki hitt a jóslásban, nem találhatott ebben semmiféle furcsát. Euthüphrón mint jós a jelen passzusban természetes módon gondol a *daimóni* jelre. Szókratész ráadásul sajátlagosnak tekinti magára nézve (...), úgyhogy nem lehet szó arról, hogy azt tanítaná az ifjaknak, a város istenei helyett ebben higgyenek.”^[19] Ezen a ponton érhetjük tetten azt a képlékeny szerkezetet, amely a vádirat mesteri megfogalmazására is utal: mivel tételezi a közvélekedést, mint előítéletet, alapoz is erre. Szókratész is ezt a mozzanatot tartja nehezebbnek. „Mert számtalan az én vádlóm, és már régóta, sok-sok éve vádaskodnak nálatok teljességgel igaztalanul ellenem. Tőlük jobban tartok, mint Anüoszéktól, noha ezek is elég félelmetesek.”^[20] Fontos egyfelől a *daimóni* jelenségek, mint új istennek a felfogása a közvélemény részéről, másfelől pedig a közvélemény szintjén annak lehetősége, hogy ezt tanítja, vagy ezt a szokást átveszik tőle a fiatalok, mint azt az *elenkhtikus* módszere kapcsán taglalom, amelyet Szókratész a bizonyos jóslat értelmezésénél is alkalmazott. Lehetséges, hogy a gondolat, miszerint a módszer mellett ez a tartalom is megjelenik, és Szókratész közösségében az istentelenség szintjéig jut, borzolta a közvéleményt. Xenophón erről a kérdéskörrel így ír: „1. Mindig is csodálkoztam, miféle érvekkel győzték meg az athéniakat Szókratész vádlói,^[21] hogy államérdék volt halálra ítélni őt. Az ellene emelt vád nagyjából így hangzott: Szókratész vétkes, mert nem tiszteli az állam által tisztelt isteneket, hanem más, új daimonokat vezet be, vétkes továbbá az ifjak megrontásában. 2. De milyen bizonyítékaik voltak rá, hogy nem tiszteli azokat az isteneket, amelyeket az állam? Hiszen mindenki tudta, hogy gyakran áldozott otthon és a város nyilvános oltárainál, s az sem volt titok, hogy jóslással is élt. A szóbeszéd szerint Szókratész azt mondta magáról, hogy jeleket kap a daimoniontól. Azt hiszem, hogy leginkább ezért vádolták meg vele, hogy új daimonionokat vezet be.”^[22] Xenophón nem *daimoni* dolgokról és jelenségekről beszél, hanem *Daimonról*, főnévként, valamint külön emeli az ifjak megrontásának tevékenységi körét. Erről a tevékenységi körrel azonban nem mondja meg, miben áll az ifjak megrontása, de ebben a kérdésben még további gondolatmenetek is következnek majd a dolgozatban. Szókratész az első beszédében *daimóni* jelenségekkel kapcsolatosan is mint jelenségről beszél. Nem azt állítja, hogy *Daimón* hallatja a hangját vele, hanem jelenséget, egy jelet, hangot, hall: „XIX. Mármost, joggal tűnhet különösnek, hogy én ezeket a tanácsokat magánúton

[19] Platón, 2005, Euthüphrón, 17., Mogyoródi Emese 6. számú lábjegyzete.

[20] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde: 18 b2 - 5. 56. oldal.

[21] Megjegyzem, hogy Szókratésznek egy vádlója volt csak. A *szüinégorosz* nem *kategorosz*.

[22] Xenophón, 2003, Emlékeim Szókratészről, I. 1. 2. 107. oldal.

eljárva osztogatom, és így nyüzsgölődöm körülöttem, nyilvánosan azonban nem merek elébetek, a Népgyűlés elé lépni, hogy a városnak tanácsokat adjak. (73) Ennek az az oka, amiről már sokszor és sokféle hallottatok engem beszélni; velem ugyanis rendszeresen megtörténik, hogy jelentkezik egy isteni és daimóni valami – amit kiforgatva Melétosz is megemlíttet a vádiratában. (74) Ez a dolog velem gyermekkoromtól fogva megtörténik, hogy jelentkezik egy bizonyos hang, és ha megszólal, mindig eltérít attól, amit éppen tenni szándékozom, de soha nem készlet valamire.”^[23] Mogyoródi Emese az eddigiekkel összhangban és mélyebben magyarázza a *daimóni* jelenségeket. Állásfoglalása a Xenophón általi értelmezéssel szemben: „Az itt használt kifejezésben (daimonion ti) a daimonion nem főnév, hanem jelző: (valami) »daimoniontól származó«, »daimóni«. Később *hodaimoniosz* vagy *todaimonion* formában főnévként használják (...) azonban ekkor sem jelent sem ’démon’-t, sem ’kis daimón’-t vagy effélet. Platón meggondolt szóhasználata alapján tehát helytelen »Szókratész *daimonion*«-járól beszélni, helyesebb Szókratész »daimóni jelzés«-éről vagy »daimóni hang«-járól, legfeljebb »daimón«-járól. – Itt Szókratész a vádban szereplő *daimoniakaina* („új daimóni jelenségek») kifejezést tekintheti utalásnak daimóni jelzésre. Panasza, hogy Melétosz »kiforgatva« (epikómódón) utalt a mindenki által jól ismert daimóni jelzésre a vádban, mert arra apellált a bíráknál, hogy ez valamiféle gyanús, vallási újítás. Szókratész tehát részletesebben elmagyarázza a bíráknak, pontosan miről van szó.”^[24] Nagy a valószínűsége annak, hogy ez a Szókratészszel szembeni vád egyik nagy „csúsztatása” és „félremagyarázása”. Jó érzékkel apellálhatott a vád a bíráknak, mint az athéni polgárok közül valók előítéletére az *aszebeia* isteni dolgainak a vonatkozásában. Szókratész dialektikus dialógust végez Melétoszsal a kérdésben: „Ha viszont daimóni jelenségekben hiszek, akkor szükségképpen feltétlenül hinnem kell daimónok létezésében is, nem így van? Így van bizony. Felteszem, egyetértesz, hiszen nem felelsz. És ugyebár a daimónokat isteneknek vagy istenek gyermekeinek tartjuk (55) Egyetértesz vagy sem? MELÉTOSZ: Nagyon is egyetértetek. SZÓKRATÉSZ: Ha tehát daimónokban hiszek, amint állítod, és ha egyszer a daimónok valamiféle istenek, akkor itt van az, amire azt mondom: rejtvényt adsz fel és csak ugratsz bennünket, hiszen azt állítod, nem hiszek istenekben, másfelől azonban mégiscsak hiszek, ha egyszer hiszek daimónokban.”^[25] A fordító tovább mélyíti a megkezdett gondolatmenetet, amellyel egyet lehet érteni. „A görög vallásos hagyományban ez a különbségtétel – ti. az istenek és istenek gyermekei között – nem ennyire határozott. Mindenesetre a közbeszédben a *daimóni* jelenségek, de többnyire nem kapcsolódik hozzájuk kultusz, ezért valamiképp alacsonyabb rangú istenek, mint a nagy Olümposziakak, akiket általában a theosz kifejezéssel jelölnék meg. A daimón kifejezés azonban a theosz szinonimájaként is használatos, olyan esetekben, amikor a beszélő nem tudja, nem akarja közölni,

[23] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 31 c5 - 16. 87-88.

[24] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 88. Mogyoródi Emese74. lábjegyzete.

[25] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 27d-9. 79. oldal.

vagy irrelevánsnak tartja, pontosan melyik (Olümposzi vagy egyéb) istenségről van szó.”^[26] Platón tanúsága szerint a daimóni hang vagy jelenség nem megparancsolja Szókratésznek, hogy mit kell tennie, hanem egy cselekménysort, vagy annak folytatását tiltja meg, akár annak a cselekedetnek a közepén is.^[27] Szókratész Platón Állam című dialógusa alapján csak sajátjának tekinti a jelenséget, a daimóni hangot. „Ami az én esetemet, a daimóni jeladást (28) illeti, arról nem érdemes beszélni, hiszen ez a korábbi filozófusok közül alig valakinél jelentkezett, vagy éppen senkinél sem.”^[28] Szókratész vonatkozásában közismerten vannak a daimoni jelenségeken kívül révületek és hosszabb elmerengések, amelyek ezzel az értelmezéssel teljesen egybevágnak. A *daimóni* jelenség eltérő értelmezési lehetősége alkalmas volt arra is, hogy a vádlók a saját narrációjukat erősítve azt vallási újításként értelmezve adják elő. Ilyen esetet találunk a Potaidainál folyt küzdelem vonatkozásában és Platón *A lakoma* című dialógusában. Előítéletes közösséget feltételezve könnyebb volt elérni ezt a felszínebb értelmezést, mint a fentebb előadott gondolatmenetet. Ebből pedig a vád második fordulata is sajátosabban értelmezhető a vádnak megfelelőbb narrációt alkalmazva: „nem tiszteli azokat az isteneket, akiket a város”. Szókratész a fentiek vonatkozásában maga adta elő, hogy milyen megfontolásból, az igazságosságra támaszkodva nem vesz részt a közéletben. Tekintettel arra is, hogy a *daimoni* hang eltiltja a közéletben való szereplést. Tehát a közösségi, politikai tevékenységben való részvételt a hang és jelzés megakadályozza. Szolón közösségi törvénye viszont előírja, hogy még vizsály esetén is pártot kell választani. A *daimoni* jelenség ezt megakadályozza. Egyfelől a közvélemény szemében Szolón „pártválasztási törvényét” gondolva és összefüggésbe hozva a közös ügyek intézésétől eltiltó hanggal, negatív előjellel levezethető, hogy amennyiben Szókratész nem vesz részt a közösségi életben, szükségképpen kimarad a kultusból is, így nem vesz részt az istenek tiszteletére rendezett szertartásokon, tehát az isteneket sem tiszteli, akiket a közösség a város tisztel. Az előítélet szerint mozgó közvélemény Szókratész kellemetlenkedését, módszerének az ifjak általi átvételét és gyakorlását, szofistának „ítélésével” együtt már szükséges és elegendő elemnek tekinti az állam elleni *aszebeia* bűncselekményének megvalósulását és abban Szókratész bűnösségének kimondását. Elegendő arra gondolniuk, hogy a *daimónok* vonatkozásában a népgyűlés ilyen javaslatot nem kapott az Ötszázak Tanácsától, tehát törvényt sem hozhatott. Ha lett is volna ilyen népgyűlési határozat, mint ahogyan nem volt, akkor azt legkésőbb az i. e. 403-ban kezdődő 11. alkotmányreform keretében megsemmisítették, mint a Diopeithész-féle *pszefizmát*.

[26] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 79. Mogyoródi Emese 55. lábjegyzete.

[27] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 40c4 - 5. 108. oldal.

[28] Platón, 2014, Állam, 496 c3. 329. oldal.

VI. AZ ASZEBEIA VÁD TARTALMA ÉS TÖRVÉNYES ALAPJA

A vitatott kérdések közül is kiemelkedik a vád tartalma és törvényes alapja. Mogyoródi Emese így ír erről a kérdésről: „A vád második pontjában (»nem tiszteli [azokat] az isteneket, akiket a város«) szereplő ige (nomizien, »szokásszerűen használ, gyakorol«, »elismer, tart/hisz valaminek«), egyaránt utal a vallásgyakorlatra (kultuszok, ünnepek, egyéb vallásos cselekmények), (orthopraxia) és a belső hitéletre (hiedelmek, eszmék, érzelmek), (orthodoxia). Ezt az értelmezést erősíti meg a szövegben az, hogy Szókratész és Melétosz minden további nélkül szinonimáknak tekintik a nomizeintheusz (»elismeri, tiszteli az isteneket«) és a nomizeineinaitheusz (»elismeri, hogy léteznek istenek, hisz istenekben«) kifejezéseket. A »nem tiszteli az isteneket« fordítás tehát ezt a kettősséget hivatott kifejezni. – A vád harmadik pontja (»ehelyett új daimóni jelenségekben hisz«), úgy tűnik, szándékosan homályosan megfogalmazott, ezért értelmezése és fordítása egyaránt igen nehéz. Annyi bizonyos, hogy a hetera de daimoniakaina (sc. nomizonta) kifejezésben a daimonia nem főnév (vagyis nem jelent »isteneket«, »istenségeket« vagy »daimónokat«, hanem melléknév (»isteni«, »daimóni«, »természetfölötti«), és – a nomizien ige kettős jelentését is figyelembe véve – körülbelül azt jelenti: »elismeri/hiszi az isteni/természetfölötti dolgokat«, ill. »vallást gyakorol«. A vád ezen pontjának tartalma tehát az, hogy Szókratész valamiféle új/idegen/furcsa isteni (daimóni/ természetfölötti) jelenségeket (erőket/hatalmakat) tisztel (ismer el, ill. hisz bennük). A daimonia melléknév azonban mégiscsak tartalmaz homályos utalást Szókratész daimónjára (vö. 74. jegyz.) úgyhogy ezt érdemes a fordításban érvényesíteni.»^[29]

Horváth Barna gondolatmenetét, amely az alaki és az anyagi bűncselekmény halmazatra vonatkozik az *aszebeia* bűncselekmény együttesével kapcsolatosan, nem tartom alkalmazhatónak az attikai, illetve az athéni büntetőjogra, mert a modern fogalmak visszavetítése lenne. Ugyanez a véleményem a *delictumcompositum*, vagy a *delictumcomplexum* vonatkozásában kifejtett gondolatmenetére, minden tisztelem ellenére nem alkalmazhatóak. Annak is ellent kell állnunk, hogy *sui generis* bűncselekmény esetleges léte után kutassunk a vádirat tartalmi kivonata alapján. Azt el kell ismernem, hogy ezt, ha megtehetnénk, könnyebb dolgunk lehetne, és nagy eleganciával mutathatnánk be a jártaságunkat a fogalmi jogászat területén, viszont *Temisszel*, *Iustitiával* szemben elég nagy „hübriszt” követnénk el, amelynek a büntetése is bekövetkezne, mert fogalmaink üresek lennének. Horváth Barna maga is elismeri, hogy „Ez formalisztikus fogalmi jogászat.”^[30] Az *aszebeia* bűncselekménye az istennel és a közösség kultuszával, tehát az állammal szembeni cselekmény és sértés, amely tevékenységgel és mulasztással egyaránt elkövethető, mindenképpen szándékos bűncselekmény együttese. Célzatos is, mert az állam által, a közösségi atyai szokásnak

[29] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 71. Mogyoródi Emese 40. lábjegyzete.

[30] Horváth, 2003, 24.

megfelelő kultusz ellen irányul. A szándékosság és gondatlanság közötti különbségtétel pedig Drakón vérbosszúra vonatkozó rendelete óta fontos ismeret az attikai büntetőjog kutatói számára.^[31] Szókratész maga is utal a Melétosszal folytatott dialektikus „játék” során, hogy szándékosan vagy gondatlanul követi el e vajon a vád tárgyává tett cselekményeket.

„Külön és társai legyilkolásával, illetve az azt követő beharcokkal magyarázzák a drakóni jogösszefoglalásnak azt a szabályát, hogy a rokonok vérbosszúhoz való jogát a szándékos emberölés esetére szűkítették, míg a szándékosság hiányában rendes bírói eljárásra került sor.”^[32] Az *aszebeia* bűncselekmény-együttese és esetköre mindenképpen a cselekménysornak a külvilágban való megjelenését ragadja meg és ebből következtet a belső érzületre, nem pedig fordítva cselekszi ezt. Ebből az következik, hogy az *aszebeia* esetén a külső magatartást büntették, mivel a görögök vallásának jellemzője az istenek kultusza, nem pedig hittételek és dogmák együttese, a közvélekedésben és a kultuszban gyakorolt szabályok megsértése. Ebből pedig azt a következtetést vonhatjuk le, hogy megsértésük isteni haragot hozhat a közösségre, tehát a túlsúlyos mozzanat nem a vallás- és kultuszellenesség, hanem állam elleni bűncselekménynek tételezhető, mivel közösséget érintő, közösségi ügyről van szó. Azt elfogadom, hogy a vallás ugyanakkor közügy, és mint ilyen, a megtámadása az állami rend és szokás, kultusz elleni intervenció. Erre is alapítom, hogy állam ellen bűncselekménnyel van dolgunk.

VII. A FILOZÓFIA MINT AZ IFJAK MEGRONTÁSA

A megrontás mai, nemiséggel kapcsolatos fogalmához álláspontom szerint a Szókratész elleni vádnak nincs említésre érdemes vonatkozása. Első látásra Szókratész tevékenysége a filozófia területéről is állam elleni tevékenységnek minősül, illetve abba torkollik, és állam elleni éllel rendelkezik, mivel az ifjak szocializációs gátját és módosítását jelenti a társadalmi közösségi kultusz gyakorlásában. Ez úgy is leírható, hogy a közösségi nevelés és az egyéni nevelés konfliktusa volt. A *paidea* mint nevelés és szocializáció, hasonló módon közösségi ügy, mint az istenek kultusza. Az ifjak minden államban az állam jövőjét jelképezik és a folytonosságot, az állam szerinti kívánatos neveléstől való eltérés, eltérítés *aszebeia*, az istentelenség esetkörébe tartozása tételezhető és könnyen belátható. Így a vádirat olvasata szerint, az hogy Szókratész nem tiszteli a város isteneit, és azok helyett más isteneket tisztel, az ifjak vonatkozásában pedig megkérdőjelez, vizsgálat alá von mindent, ami a városállamban elfogadott, a közösség felfogása szerint tehát nem istenes. Euthüphrónnak Anütosz azt a választ tanácsolhatta volna a fogalom meghatározási kísérleteként; „istenes az, amit a hagyomány és a kultusz annak

[31] Kajtár - Herger, 2013, 28.

[32] Uo.

gondol. Aki pedig nem ezt gyakorolja és nem vesz részt a közösség kultikus életében az istentelen, ha azt a bíróság perben kimondja.”^[33] A közvélekedésen szocializálódott, előítéletes polgárokból alakított bíróság pedig – Szókratész perének szavazati aránya ezt a per során megmutatta – belátta, és „jogerősen” kimondta. Ettől kezdve ezt mindenkinek igaznak kellett elfogadnia. Rendes perorvoslattal a döntés nem támadható. A *Héliai*a illetékes *dikasztérionja* Szókratész bűnösségét kimondta és büntetni rendelte. A továbbiakban Szókratész a jóslatból levezetett tevékenysége, módszere felől közelíték az *aszebeia*, mint állam elleni bűncselekmény felé.

VIII. A FILOZÓFIAI ÉLETMÓD, MINT ASZEBEIA

Mutatja ennek a megközelítési módnak azérvényességét a szofisták és a filozófusok ellen indított *aszebeia* perek gyakorisága és tárgya. Szókratész vonatkozásában is szofista „árnyalattal” rendelkezik az *aszebeia* gondolatmenetének második fordulata. Szókratész második vallási „újítása”, hogy személyes kapcsolatot tételez egy istenséggel, Apollónnal, a *daimóni* jelenségek mellett. Szemben Apollón istennel, a közösségi kultusból fakadó tisztelettel, külön feladatot kapott az istenségtől, amelyre a személyes tevékenységét és módszerét is alapította, mintegy levezette belőle. Ez az életmód Szókratész bizonyos bölcsességével, a tudva nem tudásával függ össze és egy bizonyos jóslaton alapul. Platón erről így ír: „Gondolom, tudjátok ki volt Khairephón (25). Nekem ő ifjúkorom óta barátom volt, és nektek, demokratáknak szintén barátja: veletek együtt menekült ő is ama bizonyos futás idején, és veletek tért haza. (26) Mármost tudhatjátok, milyen volt Khairephón, milyen szenvedélyes ember, bármihez fogott is (27). Így, azután egyszer még Delphoiba is elment, és odáig merészkedett, hogy a következőt kérdezte a jósdától (...) azt kérdezte ugyanis, van-e bölcsőbb ember nálamnál. Nos, a Püthia jelentette ki, hogy nincs, aki bölcsőbb volna.”^[34] Szókratész ennek a jóslatnak az alapján gyakorolja a „tudva nem tudás módszerét” és erre alapítja a vizsgálat jogosságát, mivel a jóslat értelmét keresve folytatta a korábban már megkezdett beszélgetéseket. Nem abból indul ki, hogy az isten hazudik, mert ez *blaszfémia* és szintén *aszebeia* volna, hanem abból, hogy mi lehet a jóslat értelme és mit is akar mondani ezzel az isten. Mivel a jóslatoknak ez a típusa az úgynevezett önbeteljesítő jóslat, és gyakorlása során meggyeljesedésbe a tartalma: a tudva nem tudás jelenti a bölcsességet, illetve annak szüntelen keresése. Amennyiben Szókratész a jóslatot egyszerű kijelentésnek venné, és ebben megnyugodna, a jóslat azonnal megcáfolódná, és nem Szókratész lenne a legbölcsőbb, mivel a jóslat nem ténykijelentés. Mert ha tudónak és bölcsnek képzelne magát és nem

[33] Ez természetesen hipotetikus tanács, a valóságban nem hangzott el. Csak utalni szeretnék Az *Ethüphrón* című dialógusra, amelyben a címszereplőnek fogalmi nehézségei adódnak.

[34] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 21a – 10. 64. oldal.

keresné a bölcsességet, akkor megszűnne filozófusnak lenni és ezzel együtt bölcsként való létezése is megcáfolódna. Szókratész így értelmezi a jóslatot: „Mert miután e szavakat meghallottam, mélyen elgondolkodtam, valahogy így: »Mit is mond isten, miféle rejtett értelme van a szavának? Hisz legjobb tudomásom szerint én bizony sem nagyon, sem kicsit bölcs nem vagyok. – Akkor hát mit akar mondani, amikor kijelenti, hogy én vagyok a legbölcsebb? Mert gondolom, csak nem hazudik. Hisz ezt az isteni törvényt neki meg nem engedi.« Aztán jó ideig kétségek közt hányódtam, hogy mit is akar mondani, míg végül kiutat találtam, hogy a dolgot megvizsgáljam.”^[35] Szókratész elindul, vagy tovább folytat egy kérdező, vizsgálódva alkalmazott beszélgetéssorozatot, ahol mindenkit kérdez és megvizsgál, akik tudónak és bölcsnek mondják magukat, illetve a közösség bölcsnek tételezi őket. „Elmentem azok egyikéhez, akik bölcs hírében állnak, hogy ha valahol, hát nála megcáfoljam a kijelentést, és bebizonyítsam a jóslatnak: »Lám, itt ez az ember, aki bölcsebb nálam, te pedig azt mondtad, én vagyok a legbölcsebb.« Nos, miután jól megvizsgáltam ezt az embert, és elbeszélgettem vele – a nevét nem is szükséges említenem, athéni férfiak, legyen elég, hogy egy államférfi volt, akinél vizsgálódva valahogy így jártam –, úgy láttam, bölcsnek vélik ugyan mások is, leginkább pedig saját maga, de valójában nem az.”^[36] Szókratész vizsgálat alá vett mindenkit az államférfiak után, de úgy látta, annyival mindenképpen bölcsebb, hogy nem hiszi, hogy tud. Ezzel szemben az államférfiak, nem tudnak, de azt hiszik, hogy tudnak. A tudatlanságnak ez a legmélyebbike, az *amathia*. Így, tudatlanságuk a legszégyenletesebb. Szókratésznek a vizsgálódás fokozatosan életformájává, életmódjává vált. Az államférfiak után a költőkhöz fordult a vizsgálattal, de náluk sem járt jobban. Viszont ugyanúgy meggyűlöltek a vizsgálat miatt Szókratészt, mint az államférfiak. Ezután a kézművesek következtek, de ezek sem bizonyultak bölcsnek a legfontosabb dolgokban. Itt is sok ellenséget szerzett magának. Szókratész az istentől kapott feladata miatt nem tudott és nem is akart a város és a saját ügyeivel sem foglalkozni. Ezért nem vett rész a közösségi ügyekben, és élt szegénységben, mert a saját ügyeire sem fordított figyelmet az életmódja miatt. Ezért vonult vissza a közösség ügyeitől: „ezerszeres szegénységben élek az isten szolgálata miatt”.^[37] Szókratésznek életmódjává, fő tevékenységévé vált a filozófiai vizsgálódás ebben az értelmezésben, olyan mértékben, hogy számára az életnek már másként nincs is értelme. Az az életforma pedig a filozófiai életmód. Így tulajdonképpen a filozófiai tevékenység válik állam ellenes magatartássá. A dolgozat mottójának választott szövegrészlet szerint úgy él, ahogyan azt Platón a nevezetes VII. levelében írja, hogyan él egy filozófus.^[38] A következő idézetből világosan látható, hogy az isten kisajátítása és kizárólagos értelmezése után az ifjak is ezt az életmódot tartják követendőnek és

[35] Uo. 21b4 - 12. 64-65. oldal.

[36] Uo. 21 c - d.

[37] Uo. e 23 c. 69. oldal.

[38] Platón, 2007, VII. levél, 31. oldal.

ezzel a filozófiai életmód *aszebeia*ba transzformálódik, másokat is erre tanítva. A vád csúsztatása, hogy nem a város isteneinek a nem tisztelete, hanem a személyek tudásának vizsgálata, tanítása fedi le a „másokat is erre tanít fordulatot”. „X. Ezenfelül a hozzám önként csatlakozó ifjak – tehát akiknek a legtöbb ráérő idejük van, vagyis a leggazdagabbak fiai – nagy örömmel hallgatják, amint az embereket vizsgálom, és maguk is utánozni kezdenek, és megpróbálnak másokat megvizsgálni. Nos és gondolom, találnak is nagy bőségben olyanokat, akik azt hiszik, tudnak valamit, miközben alig valamit vagy semmit sem tudnak. Mármost, akiket megvizsgálunk, ahelyett hogy saját magukra lennének dühösekk, rám haragszanak meg, és elterjesztik, hogy létezik egy bizonyos Szókratész, aki a legelvetemültebb gazember és megrontja az ifjúságot.”^[39] Ezzel a két dolog egybeért. A *daimoni* jelenségek és hang, a közösségi életben való részvétel hiánya és a jóslat révén ismét csak az istenséghez, istentelenséghez jutunk el, mert az isten a közösség, mindenkié a korabeli felfogás szerint. A közösség magának vindikálja isten értelmezésének jogát és az értelmezés helyességét, annak hivatalosságát mint közösség tételezi. Ez biztosítja a közösség egységes szemléletét az istenes dolgokban, függetlenül attól, hogy megfelel-e bizonyos fogalmi elvárásoknak vagy sem. Az új istenes dolgok népgyűlési hatáskörbe tartoznak, amennyiben azok vagy új istenségre, vagy a régiek megújítására vonatkoznak. Az atyai szokástól való eltérés, mint az esetkörből látjuk, szintén *aszebeia*t valósít meg. Az ilyen kirekesztő személyes viszony istenhez nem a város közösségének elgondolását tételezi. Istent egyénileg nem lehet „kisajátítani”. Ez volt a közösség válasza, amelyet ítéletben kimondott, mint igazságot, amely hiába volt csupán jogszolgáltatás, saját fogalmai szerint mégis igazságot szolgáltatott, mert kimondta az általa véltet, igazságként. Különösen, ha valaki másokat is erre tanít, istentelennek, *aszebeia*nak tűnik fel a társas léleknek, különösen egy izgalmi állapotban, amelyben az állami lét újraépítése forgott kockán a peloponnészoszi háború elvesztésével. Ilyen esetekben a vallásosság is elmélyülhet, és amit eltűr egy birodalom, nem mindig tűri el egy városállam. Az *aszebeia* mint állam elleni bűncselekmény keretei is kitágultak, és a teljes kultuszt lefedték. Szükségképpen válik előítéletes szerkezetűvé az említett együttthatókkal akkor is, ha az egyéni nevelés és a közösségi nevelés feszültségi terében megmutatkozó törésvonal létezik. Minden *aszebeia*vá válhat, amelyet a hatáskörrel és illetékességgel rendelkező *dikasztérion* annak minősít, bűnösséget állapít meg és büntetni rendel. Az igazságszolgáltatás és a jogszolgáltatás fedésbe kerül és a döntés mint igazságos tűnik fel a közösség előtt. Szókratész felfogása ezzel is szemben áll, mert szerinte az igazság nem a tanúk számától függ, hanem egy ember is kimondhatja, ha ért hozzá, tekintettel arra, hogy az igazság nem többségi határozaton, vagy szavazókövön alapul.

A vádindítvány elkészítői professzionális munkát végeztek. Kérdés lehet azonban, hogy pragmatikus-e jogi helyzetben filozófusként viselkedni? A következők-

[39] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 23 c - d4. 69. oldal

ben továbbra is az *aszebeia* és annak eljárása jogi alapjait vizsgálom. Az *aszebeia* – istentelenség egy gyűjtőnév. Ilyen törvényi tényállást nem fogunk találni akár-meddig kutatunk. Horváth Barna is csak tételezi a törvényi tényállást és úgy hivatkozik rá, mint létezőre. Álláspontom szerint az *aszebeia* egy gyűjtőnév, pontosabban egy esetkör, egy felsorolás, hogy mely személyek esetében volt ilyen eljárás és pozitív döntés. Nem találunk törvényi tényállást, csak döntést. Amit találunk, az a bírák esküje és Diopeithész esetében egy javaslatára elfogadott népgyűlési határozat, egy *pszefizma*, valamint a konkrét esetekben bírósági döntések, perbeszédek, amelyek a „mindenki tudja” közvélekedésére hivatkoznak. Amit a bíróság megállapít, az az „igazság”. Ebben a felfogásban elemzem Platón: Euthüphrón című dialógusát, amely a fentiek miatt is *aporiában* végződik.

IX. AZ ASZEBEIA TÖRVÉNYI TÉNYÁLLÁSÁNAK KERESÉSE?

A dialógusban egy törvényi tényállás fogalmi meghatározásának kísérletét is látom. A jogi reform egyben a jogrendszer revíziója is, és lényegében a Kleiszthenész/Ephialtész moderált és mérsékelt demokráciájának a restitúciója volt a kitűzött fő cél. A vizsgált terület, amely az *aszebeia* szempontjából külön is érdekessé teszi ezt a tevékenységet számomra, hogy az összes néphatározat, *pszefizma* hatályon kívül helyezését jelentette. Többek között a Diopeithész, a jós által javasolt és a nevét viselő *pszefizma* hatályon kívül helyezését is, amely az *aszebeia* egyik toposzának megjelenési formájára vonatkozott. Mogyoródi Emese Platón: *Eutüphrón* című dialógusának fordításához fűzött lábjegyzete szerint: „kiemelendő, hogy Plutarkhosznál (Párhuzamos életrajzok – Periklész 32. 1.) fennmaradt az utalás egy Diopeithész jós által beterjesztett népgyűlési határozatra, amely szerint Athénban fel kellett jelenteni azokat, „»akik nem gyakorolják a vallást/nem hisznek istenekben, vagy égi jelenségekről szóló tanokat hirdetnek« (*tatheia mé nomizontasz é logusz peritón metarsziónpoiuntasz*), amely Anaxagorasz személyén keresztül Periklész ellen is irányult. Ezt a népgyűlési határozatot azonban, legkésőbb a demokrata hatalomváltást követő amnesztia idején (Kr. e. 403), érvénytelenítették, tehát efféléért senkit nem lehetett törvényesen bevádolni.”^[40] Plutarkhosz esetünkben annyiban is kiemelt jelentőségű forrás, mert nem csupán arról szól, hogy a *pszefizma* fennmaradt, hanem egy államférfival kapcsolatos esetet ismertet, hogy az *aszebeia*t a politikusok egymás ellen is felhasználták. Ez tehát az állam védelme érdekében politikai eszköz is volt. Ebben a kontextusban az elemzett bűncselekmény-együttes hasonlóan került alkalmazásra a politikai harcokban, mint az *oszttrakizmosz*. Álláspontom szerint ez az *aszebeia* cselekmény-együttesét a politikai mozzanat felé húzza, de ezzel szükségképpen mutatja valódi természetét is, az *aszebeia* állam ellenes bűncselekmény. A két intézmény

[40] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 71–72. Mogyoródi Emese 40. lábjegyzete,

azonban abban különbözik a legmarkánsabban, hogy az *osztrakizmosza* politikai ellenlábasként eltávolítására volt alkalmas, a politikai elit egymás elleni játékához kapcsolódott. Szoboszalai-Kiss Katalinnak a NKE konferenciáján tartott referátuma teljes mértékben és alaposan áttekinti ezt a kérdést.^[41]

Az *aszebeia* olyan személlyel szemben is alkalmazható, aki a közügyektől kifejezetten távolságot tart, mint amilyen Szókratész volt a saját akaratából. Van ellenpélda is: Alkibiadész esete, ahol arisztokrata politikussal szemben alkalmazták mindkét eljárását, mivel az *osztrakizmosz* vele szemben nem volt sikeres, összefogott egy másik eljárás alá vonttal a harmadik ellen. A hermák megrogálása miatt Kr. e. 415-ben *aszebeia* eljárást is kezdeményeztek vele szemben. Mint az köztudott, a per ellen Spártába menekült. Plutakhosz így ír az *aszebeiaról* és annak alkalmazásáról; „Pheidiaszt leginkább művészi alkotásainak hírneve miatt irigyelték, elsősorban azért, mert az istennő pajzsán 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 lehetett ismerni. Pheidiaszt börtönbe vetették, s ott 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.”^[42] Amiről Periklésszel kapcsolatosan ír Plutarkhosz, be is következett, mind Anaxagorasz vonatkozásában, mind pedig Aszpaszia esetében. „32. Ugyanebben az időben állították Aszpásiát is bíróság elé istentagadás vádjával, a vádat Hermipposz vígjátékíró emelte, és azzal is megvádolta a nőt, hogy Periklész részére szabad születésű athéni nőket szerzett. Diopeithész ezzel kapcsolatban azt javasolta, hogy fel kell jelenteni azokat, akik nem hisznek az istenekben, vagy égi jelenségekről szóló tanokat hirdetnek, s ezzel Anaxagorasz személyén keresztül Periklészre akarta terelni a gyanút. A nép kész örömmel adott hitelt ezeknek a rágalomhadjáratnak, és elfogadta Drakonidész indítványát is, amelynek értelmében Periklészt arra kötelezték, hogy a közpénz felhasználásáról szóló jelentését a *prütaniszoknál* tegye le, és az esküdtek szavazatukat az Athéné oltáráról elvitt szavazókövekkel adják le. Hangón módosító indítványt terjesztett elő, hogy az ügyet ezeröttszáz esküdt jelenlétében rendes bírósági eljárással tárgyalják, mint sikkasztást, megvesztegetést vagy a közvagyon hűtlen kezelését. Periklész, mint Aiszkhinész mondja, jogellenesen azzal mentette meg Aszpásiát, hogy pere tárgyalásán könnyek közt kérlelte az esküdteket, de Anaxagoraszt annyira féltette, hogy kiszöktette a városból. Pheidiasz ügyében már korábban összetűzött a néppel, és a maga dolgában is félt az esküdtszék ítéletétől; ezért lángra lobban-

[41] Szoboszalai-Kiss Katalin referátuma, NKE, 2017. november 22–23. között megtartott konferencián. A kötet megjelenés alatt áll, Szerkeszti Cs. Kiss Lajos és Pongrácz Alex. (Kéziratban.)

[42] Plutarkhosz, 2001, Periklész I. 31. 397. oldal.

totta a készülődő és a parázs alatt már izzó háborút, abban a reményben, hogy így eloszlathatja a vádak, és elfojthatja az irigységet, mert mihelyt komoly, nagy veszély fenyegeti a várost, úgyis rábízzák magukat az ő tekintélyére és hatalmára. Ezek voltak állítólag azok az okok, amelyek miatt megakadályozta, hogy a nép engedjen a spártaiaknak, de ebben az egész ügyben nem lehet tisztán látni, mi az igazság.^[43] Miután a kérdéses Diopethész-féle *pszefizmat* az összes néphatározattal együtt hatályon kívül helyezték, a cselekmény határozatban foglalt jogi alapja megszűnt. Így az *aszebeia* bűncselekménye a közvélekedésen, a hagyományon és a bírák esküjén és meggyőződésén alapul. Tehát szükségképpen előítéletes szerkezetű. Ezért hivatkozva Szókratész a régi vádak, hogy az előítéletet fogalmilag a perben megragadhatta, valamint így tud visszanyúlni az amnesztia előtti időkre és azokat a védekezésébe beemelni. Ezért a bűncselekmény-együttes meghatározott esetkörét és gyűjtőkörét lehetséges csak feltárni, de törvényi tényállást keresni hiábavaló fáradságnak tűnik. Horvát Barna koncepciója az, hogy van ilyen törvényi tényállás és ezen horzsolódik a génius, és élete így torkollik a vádf formulába.^[44] Vagy még egy lehetséges álláspont, hogy volt ilyen törvényi tényállás, csak elveszett. Erre utaló szövegkorpusz azonban eddig nem került elő.

Más gondolatmeneten halad Szoboszlai-Kiss Katalin Szókratész peréről szóló dolgozatában, anyagi halmazatot tételezve a vádakban. Az ifjak megrontása esetében a büntetési tétel pénzbírság, az istentelenség vonatkozásában halál. „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. A megrontásért csupán pénzbírságot ítélt volna a bíróság, de a vallástalanságért már halál járt. Szókratész az ifjak megrontása miatt és nem egyébért halállal fog felelni.”^[45] Az írás a halmazat vonatkozásában inkább Horváth Barna^[46] felfogásához áll közelebb, míg a pénzbírság, vagy pénzbüntetés esetén Mogyoródi Emese^[47] megkülönböztetéséhez közelít. A további kutatások döntik el, melyik gondolatmeneten kell majd továbbhaladnunk, tekintettel arra is, hogy Szoboszlai-Kiss Katalin felvetései a tárgyban igen figyelemre méltóak.

Az *aszebeia* jogi alap nélküliségből pedig álláspontom szerint „genetikailag” levezethető az előítéletes szerkezet mellett a politikai koncepció. Különösen arra tekintettel, hogy Szókratész perének tárgyalását megelőző napon volt a Déloszba induló hajó felkoszorúzása, kultikus ünnepe, szép beszédekkel. Ebből

[43] Uo. I. 32. 329. oldal.

[44] Horváth, 2003, 22.

[45] Szoboszlai-Kiss, 2013, 546.

[46] Horváth, 2003, Szókratész - Johanna, 22-23.

[47] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 36b, 100. oldal; 37c. 102. oldal.

az eseményből Szókratész már ki volt rekesztve a kitiltása miatt. Az ünnepséget a Szókratész *anakriszisz* eljárását és tárgyalását is az *arkhónbaszileosz* vezeti. Nem tételezek fel jóindulatot a részéről, a tárgyalásnak erre a határnapra való kitűzésével. Szókratész a vádirat átvételével ki van tiltva a szent helyekről. Tehát a határnap a politikai játszma része és eleme.^[48]

A vizsgált időszakban, úgy tűnik, a vallás hangsúlyai is megváltoztak. Egyfelől a vallásos tevékenység elmélyülése figyelhető meg, mivel a társas lélek a kudarc természetéből adódóan így volt képes feldolgozni a traumát. Másfelől pedig a hangsúly Apollón felé tolódása látszik. Az esküdtbírák esküjéből miért hiányzik Pallasz Athéné, Zeusz, Démétér, és Apollón viszont eleme a szent szövegnek?^[49] Ez Szókratészt a közösséggel való összeütközés felé taszítja. Tételezem, hogy egy kicsi, esetleg nem kifejezett elégedetlenség is lehetett Pallasz Athéné iránt, aki mint várost védő istenség „nem adott elégséges védelmet” a spártaiak ellen viselt háborúban. (?) Ebben a vonatkozásban Thészeusz hajóján Délosz-szigetére Apollón születési helyére hajózni szakrális ünnep keretében, komoly konfliktust jelentett a közösségi kultusszal és annak értelmezésével, szakralitásával szemben Szókratész vonatkozásában, aki a bizonyos jólat alapján egyedi és bensőséges viszonyt képzelt és értelmezett Apollón istennel, mely mind a közösségi értelmezéssel, mind a hivatalos és elfogadott közösségi szokással szemben állhatott. Szókratészt azonban az ünnepkörből is kirekesztették. Az előre hozott büntetés már itt is megtette a hatását, elvette a vizsgálódással teli élet lehetőségét, amelyet elbocsátása feltétele esetén sem volt hajlandó feladni, és többször is kész volt meghalni érte.

X. KI A SZOFISTA? – AKI ASZEBEIA BŰNÉBEN VAN?

Ez a cím egy körben forgó ítéletet, vagy tautológiát fogalmaz meg, mert implikálja, hogy aki szofista az istentelen, aki istentelen az szofista. Természetesen az állítás hibás. A közvélekedés előítéletes szerkezetén és a politikai koncepción belül nem idegen az ilyen tétel. Különösen akkor nem, ha a hisztéria keltése az amúgy is felszült társas lélekben magas szintet ért el. Úgy tűnik, nem kell böngyöl, vagy „tüske”, hogy felserkentse. Hasonló konfliktust mutat a közösségi és az egyéni nevelés gyakorlata és elmélete Szókratész és Anütosz vonatkozásában, Platón *Menón* c. dialógusában kifejtett polémiára utalok. „XXXV. SZÓKRATÉSZ: Ni csak Menónom, úgy látszik Anütosz felhúzta magát! Nem csoda, ha egyszer azt hiszi, hogy valami rosszat mondtam ezekről az emberekről, aztán saját magáról meg azt képzei, hogy ő is közéjük tartozik.”^[50]

[48] Horváth, 2003, 16.

[49] Kaufmann, 2000, 43.

[50] Platón, 2013, 95 a3. 88. oldal.

Kerfeld^[51] szerint nem lehet a szofistákat vallásellenesség felől közelítve leírni. Nem a vallás ellenes lázadás emberei ők. A görög vallás sohasem volt annyira egységes, hogy dogmává merevedett volna. A görög vallás evilági volt és *antropomorf* több istenhit jellemezte, a mitikus világlátás bőrsége volt rá jellemző. Már Xenophanész támadta a hagyományos vallásossággal kapcsolatban a vallás mellett a jóslást is. Valószínűleg Prótagorasz előtt mindenfajta tudást lehetetlennek tartott az istenekről. Ez nem tagadás, csak az ítélet és kijelentés megtételének a felfüggesztését jelenthette nála.^[52] Platón előfutáraként Pindarossal együtt elvetette az isteneket tolvajnak, csalónak, házasságtörőnek, falánknak és nőcsábásznak ábrázoló mítoszokat. Szókratész is hasonló álláspontot foglal el az istenekkel kapcsolatosan Platón: *Euthülprón* című dialógusa szerint.^[53] Hérakleitosz a tisztulási rítusokat és *phallosz* kultuszt támadta. Ennek ellenére a szofistákat a másik antik tradíció istentelenség (*aszebeia*) vádjával illette és sokukat fogták perbe szofista mivoltuk vagy nézeteik és cselekedeteik alapján: Anaxagorasz, Prótagorasz, Szókratész, Pheidiasz, Euripidész, Theodórosz vannak a sorban. Sok esetben száműzetéssel, vagy egyenesen halálos ítélettel végződött az eljárás. Ez is az *aszebeia* előítéletes szerkezetét mutatja, és politikai vonatkozásait mutatja. Még fokozva ezt a hisztériát, elrendelték Prótagorasz könyveinek begyűjtését és nyilvános elégetését. Ez egy demokráciában nem elegáns megoldás, hogy könyvek elégetésébe kezdenek. Szókratész szerint a nép sajnos ilyen, sokszor a hangulatai és az ötletei szerint hajlamos döntést hozni.^[54] Ez is mutatja, hogy a szofistákkal szemben milyen komoly ellenszenv mutatkozott, valószínű a háborús helyzet is kiélezte az indulatokat, még működésük idején és az után is. Álláspontom szerint elsősorban politikai indíttatásból támadták a szofistákat, amelynek az éle valószínű Periklész és köre ellen is irányult, valamint azok ellen, akik a háború után folytatni kívánták az ő politikáját, vagy valamilyen okból közel álltak hozzá és tisztelték őt. Arisztotelész is azon az állásponton van, hogy a nép a tengeri hatalom idején követte el a legtöbb hibát.^[55] Az ellenszenvet Prótagorasz híres kijelentése erősítette fel: „Az istenekről nem tudhatom sem azt, hogy [hogyan] vannak, sem azt hogy [hogyan] nincsenek, de azt sem, hogy milyen alakjuk van. Mert sok minden gátolja a róluk való tudást, az efféle dolgok hiányossága és az emberi élet rövidsége.”^[56] Ezen állítása félreértelmezése révén tett szert az ateista hírnévre. A szöveg azonban nem fejez ki mást, mint az ítéletalkotás felfüggesztését. Álláspontom szerint ez lenne a helyes értelmezés. Ha a *homomensura* tétel fényében vizsgáljuk ezt a kijelentést, azt kell gondolnunk, hogy az istenek léteznek azok számára, akik hisznek bennük, és nem léteznek azoknak, akik nem

[51] Kerfeld, 2003.

[52] Diels - Kranz, 1952, DK 21 B34.

[53] Platón, 2005, *Euthüprón*, 6a-c. 24-25. oldal.

[54] Platón, 2005, *Kritón*, 44d. 160-161. oldal.

[55] Arisztotelész, 1954, LXI. 2. 87. oldal.

[56] DK 80 B4.

hisznek bennük. Nincs adatunk arra, hogy Prótagorasz bármikor is kivonta volna magát a *homomensura* tétel érvényessége alól. De figyelniük kell arra, hogy nem azt mondja ki mi az igazság, hanem azt, hogy nem tudjuk eldönteni. Ezért tartózkodott az ítéletalkotástól. Periklész állítólag szintén kijelentette, hogy az isteneket nem látjuk, csak következtetünk a létükre.^[57] Ha valaki túl messzire ment a vallással kapcsolatban a kijelentéssel vagy a tréfával, akkor fellobbant a vallásos hisztéria, mint ahogyan Kr. e. 415-ben, a Szürakuszai elleni kockázatos hadjárat előtt, amikor a Hermész-szobrok megcsonkítása váltott ki üldöztetéseket. Ez is azt mutatja, hogy a határátlépés, a *hübrisz* és az istentelenség közös gyökere.

Prótagorasz egy másik munkája *A Hádészban lévő dolgokról* című könyv szerint istenek már a halandók előtt léteztek, állította Plátón. Prótagorasz tanúsága szerint. Majd az embereknek Prométheusz és Epimétheusz segítette és ellátta őket a fennmaradáshoz szükséges eszközökkel és képességekkel.^[58] A vallásos hit szociológiai interpretációja Prodikosz tanítására jellemző. Prótagoraszhoz hasonlóan ő is az ősi vallás eredetével foglalkozott az emberi társadalmak fejlődésének korai szakaszában. Az emberi életet fenntartó és ránézve hasznos dolgokat tekintették isteneknek és azokat tisztelték: Nap, Hold, sillagok, folyók, tavak, források, a négy elem, a kenyér, a bor, a víz és a tűz.^[59] Azokat az embereket is isteneknek tartották szerinte, akik valami hasznos dolgot adtak az emberiségnek. Prodikosz ezt a vallásfejlődés második szakaszának tartotta. Állította, hogy ez az istenfogalom forrása az emberek között. Az istenek kérdései nem csak a hivatásos szofistákat foglalkoztatták. Hérodotosz is hosszan elmélkedik az istenek eredetéről, nevééről és szerepköréről.^[60] Magát Euripidészt is perbe fogták istentelenség vádjával, de az ügy felmentéssel végződött, mint ritka eset egyike ebben a pertípusban. Nem véletlenül nevezték őt a színpad filozófusának. Nem állunk messze a valóságtól, amikor arra gondolunk, hogy a szofista hatás felfedezhető Euripidész munkáiban.^[61] Euripidész arra az eredményre jut, hogy a görögség bűnös istenei nem léteznek. Arisztophanész is ezen a gondolatmeneten halad, amint azt a *Békák* című darabjában megvallja: „Aether, ki táplálsz, s nyelvem Tengelye!/S te Ész! S ti szagló finom Orrlikak!”^[62] Euripidész szerint egy bölcs kifundálta az istenfélelmet, hogy az embereknek a titkos gondolatokat is uralni lehessen. Ezt a nézetet azonban joggal nevezzük ateizmusnak, mint a szofista nézetrendszer egyik szélső elemét, de lehet, hogy ez már a szofista mozgalmon kívül van.

A szofisták kiűzése a peloponnészoszi háború és a polgárháború során, valamint annak véglegesítése a jogi reformban az alkotmányreform előtt nagy jelentőséggel bír. Az alkotmányreform során a szofistákat mindenképpen korlátozni

[57] Plutarkhosz, 1978, Periklész élete; 8, 9.

[58] Plátón, 2005, Prótagorasz, 322a3.

[59] DK 84 B5.

[60] Hérodotosz, 1967, II.52.

[61] Euripidész, 1974, fr. 286 1-12. sor.

[62] Euripidész, uo. 126.

kívánták, de ezen a területen – a második generációjuk már athéni polgár is lehetett – komoly gondok voltak. Egyébként is a szofisták szolgáltatásait csak a tehetősek, legfőképpen az arisztokraták és néhány gazdag demokrata fizethette meg.

Szókratész a nevelés területén egyfelől mintegy „szofista pótlékot” jelenthetett a hatalom szemében, másfelől a közvélekedés és előítélet szerint ő is szofista volt, mint második generációs tanítványra tekintettek rá, aki éppen a harmadik generáció képzésén munkálkodik az „ifjak megrontásával”. A nevelésnek pedig az a formája, amelyet képviselt az erény tanítása vonatkozásában, szükségképpen szemben állt a közösségi nevelés eszméjével és gyakorlatával. A hagyományos nevelési ideál, amelyet a *dokimaszia*^[63] eljárás keretében alapoztak meg, a hagyományokra és a szokásokra épült. Az alkotmányreform során követett fő elv, a szofisták kiűzése és tevékenységük korlátozása önmagában is feszültséget generált egy olyan közösséggel szemben, amely Szókratész köré szerveződött. Mert akit nem sikerült kiűzni a szofisták közül válogatott módszerekkel, annak a tevékenysége korlátozásra kerülhetett, akár politikai módszerekkel és eszközökkel is. Példa erre Kritiasz és társai rendelete, melyben korlátozták a nyilvános beszéd lehetőségét. Szókratész és az arisztokrata ifjabból álló köre mind a restauráció lehetősége, mind a nevelés, mind a szofisták vonatkozásában törésvonalat és konfliktust jelzett a hatalommal, bármilyen formájában jelentkezett az. Mind a vallás, mind a közösségi és egyéni nevelés vonatkozásában komoly konfliktust tételezhetünk Anütosz és köre, valamint Szókratész és köre vonatkozásában. Ezt jelzi is a szöveghely a Menónn c Platón dialógusban.^[64] Tehát a közösséggel való szókratészi konfliktus több szintű, több területű és rétegű. Csupán politikai koncepciónak minősíteni a filozófussal szembeni eljárást korlátozná a teljes per megértését. A per tényleges feltárása pedig az interdiszciplináris kutatás mellett jogi alapot tételez. Erre való tekintettel is hivatkozom Szókratész perének dinamikáját összefoglaló folyamatábrámat (lásd a mellékletet).

XI. A KITILTÁS JOGINTEZMÉNYE MINTELŐRE HOZOTT BÜNTETÉS

Úgy tűnik azonban, hogy Szókratész perét csak jogi szempontok szerint és alapján nem lehet sem megismerni, sem pedig megközelítőleg feltárni. A filozófiai kizárólagosság sem járható út egymagában, szükséges a jogi szempontok mellett a történelmi horizont is. Szükségszerűen adódik az interdiszciplináris kutatás és az ennek megfelelő módszer is. Az *aszebeia* kutatásában is ez tűnik a legjárhatóbb útnak. Szókratész perének szinoptikus olvasata, amely Horváth Barna perfelfogását elemzi és a szinoptikus módszer lehetőségeit, erőnyeit és korlátait

[63] Platón, 2005, Kritón, 175. Gelenczey-Miháltz Alirán 63. lábjegyzete.

[64] Platón, 2013, Menón, 89 e – 95a; 76–87. oldal

tekinti, szintén erre az eredményre enged következtetni.^[65] A tény és érték együttes szemlélete mint jogelméleti, jogbölcseleti módszer kiváló, de a korlátja is ebben van: Horváth Barna Szókratész perét, mint a génusz perének mintapéldányát, Szókratészt, mint génuszt tételezi és ebben a formájában is szemléli és egy pillanatra saját vonatkozásokra is tekintettel „elgyönyörködik” benne. Más úton kell a per teljességét megközelíteni és az *aszebeia* bűncselekményét a megismerni. Horváth Barna szerint, annak ellenére, hogy tudhatja, a szent helyek vonatkozásában tilalom áll fenn, mert hivatkozva, Andokidész esetében ez volt az *aszebeia* per alapja.^[66] A másik korlát: Horváth Barna 501 fős bíróságot tételez Szókratész esetében, de ez afelmentést eredményezőszavazategyenlőséget és a mitológiai sík vonatkozásait is érinti, ám szöveghatár hiányában nem tartható. Illetve Arisztotelésznél igen, de Szókratész pere idején még nem lehetett az Apológia tanúsága szerint. Ebben a kérdésben a jogász professzor álláspontjával szemben a filozófus Mogyoródi Emese álláspontja tűnik elfogadhatóbbnak.^[67] A síkok módszerének kidolgozásával pedig a jogi sikot csak az egyik vonatkozásnak, nem pedig a per teljes szükséges és elegendő szemléleti síkjának vagy horizontjának tekintem. Természetesen egy per feltárása során túlsúlyos mozzanatok tartom a jogi szabályokat, és a módszer alkalmazása során a jogi síkkal metszem a többi síkot, amelyeket az elgondolt térben képezek a módszerem szerint. Természetesen, Horváth Barna szinoptikus módszereés annak alkalmazása nagy jogbölcseleti magasságot és mélységet jelent, amint arra „A tragédia metafizikája a jogban” címen írt munka rámutat.^[68] Viszont én nem csupán a génuszszeretném megérteni, hanem hogy milyen törvényi, szabályozási keretek között, milyen jogszokás alapján, milyen indítékokkal éltek az egyes perbeli személyek az eljárás stációjában, és melyek azok a finom okok, amelyek ezt a perbeli védekezést indokolták, a „három” beszéd között milyen törésvonalak vannak és azok hogyan értelmezhetőek. A vádat is, és a védekezést is jogi mestermunkának tartom és így szemlélem. Az *aszebeia* lényegét és természetét is ezen a horizonton vizsgálom.

Arisztotelész *Az athéni állam* c. munkájában így ír és megadja számunkra az egyik közelebb kerülési lehetőség útját Szókratész peréhez az *aszebeia* vonatkozásában is. „I. [...] 4. Ezekben az ügyekben kivéve, amelyek az *Areiospagos* elé kerülnek, a sorshúzással kiválasztottak mondanak ítéletet. A betérjesztést a *basileus* teszi, s egy szent helyen szabad ég alatt ítéleznek. A *basileus*, mikor törvénykezik, *leveszi*^[69] a koszorúját. A vádlott egyébként ki van tiltva a szent helyekről, sőt még a piacra sem szabad betennie a lábát; ekkor azonban szent helyre belépve védekezik. Ha a *basileus* a tettest nem ismeri, ismeretlen tettes ellen emel vádat. A *basileus* és a *phylobasileusok* ítéleznek az élettelen tárgyak és ezen kívül az állatok elleni

[65] Laczó, 2017, 118–137.

[66] Horváth, 2003, Szókratész - Johanna, 14.

[67] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 73. Mogyoródi Emese 43. lábjegyzete.

[68] Cs. Kiss, 2003, 210–231.

[69] Kiemelés tőlem, mert más fordításban ellentétes irányú cselekedetet fordítanak.

gyilkossági perekben is.”^[70] „2. Hozzá kell benyújtani a keresetet istentelenségi ügyben.”^[71] A korábbi fordítás azonban eltér ettől a formától. Azért idézem ezt a szöveghelyet is, mert a kitiltás vonatkozásában mindkét szöveg egybehangzó, és a fordításban sincs különbség, csak a felteszi/leveszi fordulatban.

„II. [...] 4. Ezekben az ügyekben, kivéve, amelyek az *areioszpagosz* elé kerültek, a sorshúzással kiválasztottak mondanak ítéletet. A betérjesztést a *baszileusz* teszi, s egy szent helyen szabad ég alatt ítéleznek. A *baszileusz*, amikor ítéletet mond, *felteszi*^[72] a koszorúját. A vádlott egyébként ki van tiltva a szent helyekről, sőt még a piacra sem szabad betennie a lábát, ekkor azonban szent helyre belépve védekezik. Ha a *baszileusz* a tettet nem ismeri, ismeretlen tettes ellen emel vádat. A *baszileusz* és a *phylobasileusok* ítéleznek az élettelen tárgyak és ezen belül az állatok elleni gyilkossági perekben.”^[73]

Mint a fenti két fordítás is egyértelműen mutatja, a kitiltás intézményében nincs lényegi különbség közöttük. A koszorú feltétele, vagy levétele pedig szakrális kérdés. Azt tartom valószínűbbnek, hogy felteszi a koszorúját, mivel hivatali hatáskörében jár el, ítéletet mond ki egy *aszebeia* ügyben. Ha a kitiltás tartalma csak annyi, hogy nem léphet be a szent helyekre és istentelenségi pert von maga után, ha ezt megszegi. Továbbá, az istentelen személy a *miaszma* állapotában van. Ezzel az információval már sokat nyertünk a per statikájának és dinamikájának a feltárásában. A *miaszmában* lévő személlyel érintkezve az ember beszenyeneződik az ógörög kultúrában. Közelebb kerültünk a megoldáshoz a per feltárása útján. Az alábbi szöveghely igazít el minket a továbbiakban: „2. Hozzá kell benyújtani a keresetet istentelenségi ügyben, és ha valaki papi méltóság ügyében támaszt igényt valakivel szemben. Ő dönt mind a nemzetségek, mind a polgárok közötti vallási kérdésekben támadt összes viszályokban. Hozzá kell benyújtani az emberölés ügyében is a vádat, s ő hirdeti ki a törvényes jogokból való kizárást. 3. Az emberölési vagy megsebesítési perek, ha a gyilkosság vagy megsebzés előre megfontolt szándékkal történt,^[74] az Areioszpagosz elé tartoznak, úgyszintén a mérgezés, ha halált okoz, továbbá a gyújtogatás, egyedül ezekben ítélezik az Areioszpagosz tanácsa. A véletlen gyilkolás és gyilkossági szándék felett, továbbá olyan ügyben, ha valaki rabszolgát, metoikoszt vagy idegent öl meg, a Palladion bírái ítéleznek. Ha valaki elismeri, hogy ölt, de azt állítja, hogy eljárása nem ütközik törvénybe, mint pl. ha felesége elcsábítóját tetten érte, vagy ha harcban nem ismert fel valakit, vagy a versenyen küzdelem közben történt – az ilyen felett a Delphinionban ítéleznek; aki száműzetésben van megbocsátható gyilkosságért, és megvádolják, hogy valakit megsebzett, a felett a Phreatos csar-

[70] *Államéletrajzok*, 1994, 49. LVII. 4.

[71] Uo. 48. LVII. 2.

[72] Kiemelés tőlem; lásd a 69. lábjegyzetet.

[73] Arisztotelész, 1954, 117. LVII. 4.

[74] Tehát az attikai jogban nem csupán a szándékosság és gondatlanság kérdésében tesznek különbséget, hanem a szándékosságon belül is elkülöníti az előre megfontolt szándékot.

nokban ítéleznek, ő pedig egy lehorgonyzott hajóban védekezik.”^[75] Nem lenne helyes, ha az egyenes és az eshetőleges szándék vonatkozásában mai fogalmak szerinti megkülönböztetést fogalmaznánk meg, mert a görögök ezeket a megkülönböztető fogalmakat nem ennyire kidolgozottan használták, és semmiképpen nem szeretnék túlterjeszkedni fogalmaik valóságos tartalmán, de tettek ehhez hasonló megkülönböztetéseket. Az egyértelműnek tűnik, hogy a napszámos által megölt rabszolga esete az *arkhónbaszileosz* elé tartozik *anakriszisz* eljárás szempontjából. A bírósági eljárásra nem a *Heliaia dikasztérionjának* lehet hatásköre és illetékessége. Mindez a vizsgálat eredményeként áll elő. Ha Euthüphrón apja nyilvánvalóan szándékosan ölte volna meg a napszámost, akkor az *Areiszpagosz* elé kerülne, de Platón gondosan állította össze a jogesetet. Ebben az esetben a hatáskör és illetékesség vonatkozásában nincsenek aggályaink. Az *anakriszisz* eljárás tartozik az *arkhónbaszileosz* elé, míg más-más fórum ítélt attól függően, hogy szándékos-e, vagy gondatlan, vagy megbocsátható esete áll fenn az emberölésnek/gyilkosságnak. Mogyoródi Emese már hivatkozott lábjegyzete, hogy az ógörög jog nem tesz különbséget a szándékos és gondatlan emberölés között, úgy tűnik, nem tartható, de ez egy másik dolgozat témája.^[76]

További megkülönböztetés, hogy kinek a sérelmére és ki követte el, valamint a megbocsátható emberölés megkülönböztetés esete is fennáll. Tehát Arisztotelész mind a kitiltás, mind az *aszebeia* intézményében, mind pedig az emberölés alakzatai és alanyi köre vonatkozásában eligazít minket az ógörög athéni jogban.

XII. ELŐRE HOZOTT BÜNTETÉS AZ ASZEBEIA PERBEN?

Mivel Szókratész számára az élet teljessége a vizsgálódással teli életet jelenti, amely önmaga és mások vizsgálatát foglalja magában, annak az életnek nincs értelme, amely e nélkül a vizsgálódás nélkül telik. Újra ez folytatná, még akkor is, ha többször halálra ítélnék. A választott mottó is ennek hangsúlyozása miatt került a dolgozat elejére. Vizsgálnom kell, hogy hipotetikus vagy ténylegesen tételvezhető, hogy esetében a szent helyekről való kitiltás előre hozott büntetésnek minősül-e a tartalmát tekintve; „a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet.”^[77] Szókratész a vádirat átvételétől, illetve az *arkhónbaszileosz* által kihirdetve, az Arisztotelésztől vett idézet az *anakriszisz* eljárást valószínűsíti kitiltási kihirdetési időnek. Inkább a vádirat átvételéhez kötöm, tekintettel az írásbeli védekezés benyújtási kötelezettség megjelölésének is.^[78] Szókratész a vádirat átvételétől kezdődően nem élhet teljes értékű, vizsgálódással teli életet. Ki van tiltva a szent helyekről, amely a közösségi tereket is jelenti. Emellett még fertőz-

[75] *Államéletrajzok*, 1994, LVII. 2. 3. 48–49.

[76] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 21. Mogyoródi Emese 11. lábjegyzete.

[77] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 38a7-8.

[78] Horváth, 2003, 14.; Laczó József: Szókratész írás-toposza. (Kézirat.)

het is, mint istentelenséggel vádolt személy. Egy görög számára a kiközösítés a „meghalás” egyik formája. Szókratészt a perében ötször tagadja meg a közösség.^[79] Szókratész nem cselekedhet a jóslat általa értelmezett módja szerint. Istennek tartott szolgálatát nem gyakorolhatja. Nem élhet istenes és jámbor életet az ő értelmezése szerint. Nem gyakorolhatja a filozófiát, mint életmódot és életformát. Bekopogtathatna egy cserző vargához, egy fazekas- vagy kovácsműhelybe, de a *miaszmától* való beszennyeződéses félelem miatt Szókratésszel egy légtérben tartózkodni is beszennyeződéssel jár. Ettől csak tisztítással, áldozattal, perrel lehetne megtisztulni, amely per éppen most folyik ellene. Andokidész esete is alátámasztja, milyen veszélyekkel jár, aki a szent helyeken, szent cselekményekben való tartózkodás tilalmát megszegi, annak hatálya alatt. A tilalom megszegője istentelenségi, *aszebeia* eljárás alá kerül. Mai fogalmak szerint azt mondanánk, hogy eljárás alatt újabb hasonló, vagy ugyanolyan bűncselekményt követett el, amely halmazatot eredményezhetne, ha azokat egy eljárásban bírálják el és az ógörög jog ezzel a fogalmi renddel dolgozna. Mindenképpen büntetéskiszabási szempont lenne. Erre való tekintettel következtetek arra, hogy Szókratész esetében a kitiltás intézménye és annak sajátos alkalmazása előre hozott büntetést eredményezett. Az ő sajátos helyzete miatt védekezésének tartalma, stílusa és a védekezése módja annak formájára is kihat. Az első és a második beszéd közötti „törésvonal” és annak feltárása ez alapján lehetséges. Nem csupán a bűnösnek kimondás a fordulópont. Biztosan nem megfelelő döntés a 30, vagy akár 300 *mina* bírság/büntetés^[80] sem az ő esetében, Szókratész számára csak a felmentés lenne az egyedüli elfogadható ítélete a bíróságnak. „Ezen kívül nem szoktam magamat semmi rosszra érdemesnek tartani.”^[81] Erre való tekintettel teszi meg a „formális indítványát”, amely a *Prütaneionban* való étkezés jelent. Formális az indítvány, mert eleget tesz a törvény szerinti kötelezettségének. Nem tagadja meg az indítványtételi kötelezettségét, de az csak formális, mert nem szerepel a büntetési nemek között a *Prütaneionban* való étkezés. Belátható, hogy természete szerint sem büntetés jellegű az államköltségen való ellátás. Az indítvány tartalma és neme szerint formális. Engedelmeskedik a törvénynek: „Most pedig védekezniem kell, athéni férfiak [...]”^[82] Az előre hozott büntetés az, amely teherként a védekezés ívét meghatározza, az első szavazásig tart. E nélkül csak a bíróság bosszantása látszik a felszínen, de nem a valóságos indok. Szókratész kényszeríti a bíróságot a döntésre a becslési eljárásban. Mind a vád, mind a védekezés jogi mestermunkának tűnik a maga nemében, a külső tárgyi látszat szerint is és hozzásegít minket az *aszebeia* esetkörének és a fogalmának megértéséhez. Érdekes mozzanat, hogy

[79] Laczó József: Szókratész születésének 2500. évfordulójára. (Kézirat.)

[80] A *Szókratész védőbeszéde* Mogyoródi Emese fordításának egy fordulata, ahol majd azt kell vizsgálnom, hogy a bírság és a büntetés megkülönböztetése büntetőjogi tartalmat képvisel, vagy stilisztikai megkülönböztetés.

[81] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 38b.

[82] Uo. 19a.

a kitiltás intézményét Szókratész perének 2004. évi újratárgyalása alkalmával nem tartották említésre méltónak, annak ellenére, hogy centrális intézmény és központi elem Szókratész perében.^[83] Érdekes módon egyenlő szavazattal döntöttek Szókratész ügyében, amely a mitológiai alapú ógörög szabály szerint Szókratész felmentését jelentette. Mivel folytatta volna a filozófusi életet, amely vizsgálódással teli élet, csak idő kérdése, mikor áll bíróság elé ismételten, addig, amíg a szavazatarány negatívba nem fordul. Tehát az újratárgyalás döntése nem megoldja az ügyet, hanem csak időben elnyújtja, de nem jelent igazi megoldást Szókratész esetében. „Most fel volnék mentve...”^[84] Ebből levezethető a páros számú bírói tanács, és a 30 szavazati különbség. A 280/220 szavazati arány és az egyenlő szavazati arány esetén a felmentés tételezhető, mint jogi szabály.

XIII. AZ EUTHÜPHRÓN GONDOLATMENETE

Ezt a platóni dialógust úgy fogom fel, mint az *aszbeia* fogalmának és törvényi tényállásának első megfogalmazási kísérletét. *Aporiába* torkollik, amely azért nem kudarc, mert az út nehézségét mutatja. A dialógus azt is elárulja, hogy a közösség felfogása nem tisztult fogalmak szerint tekint erre az állam elleni bűncselekményre. Szókratész a régi vádak megszerkesztésével éppen azt mutatja meg, hogy mind az *aszbeia*, mind a vád, és az ítélet is előítéleten alapul. Ezért nehéz a védekezés ellene. Euthüphrón és Szókratész találkoznak az *arkhónbaszileosz* csarnoka előtt.^[85] Szókratész tartózkodása jogcíme, hogy az *arkhónbaszileosz* beidézte őt meghallgatásra. Már átvette a vádiratot. Felhívást kapott írásbeli védekezésének előterjesztési kötelezettségére. Valamint az arkhón határozatban közli, hogy a szent helyekről ki van tiltva. Euthüphrón ügye magánper, *dikéidia*. Vádat szándékozik emelni az apja ellen emberölés jogcímén.^[86] Euthüphrón szerint a megtorlatlan gyilkosság beszenyeezi a várost, és azt is, aki vele él. Tudónak vallja magát a „mi istenes és mi istentelen” kérdésében.^[87] Szókratész megörül, hogy lesz, aki kitanítja, hiszen istentelenséggel vádolják.^[88] Euthüphrón a fogalmat egy példával határozza meg: Zeusz is megtorolta Kronosz vétkét Uranossal szemben. Az emberek önellentmondásban vannak, amikor helytelenítik az övét.^[89] A nulladik definíció szerint: Szókratész nem hisz az ilyen mítoszokban. Lehet,

[83] Laczó Barbara, 2017/2018. (Kézirat)

[84] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde: 36a6. Mogyoródi Emese 112. lábjegyzete.

[85] A dialógust fiktívnek vélem. Az idézési szabályok alapján így ebben a formában nem találkozhatunk egymással. Szókratész kitiltás hatálya alatt van a szent helyekről és *miaszmában* szenved, fertőző a környezetére nézve. Őt évvel ezelőtti lehet csak az a tényállás, amely alapján Euthüphrón vádat készül emelni az apja ellen.

[86] Platón, 2005, Euthüphrón, Mogyoródi Emese vázlata alapján, azt felhasználva. 7-13. oldal.

[87] Platón, 2005, Euthüphrón: 4b-4e.

[88] Uo. 4e-5c.

[89] Uo. 5d-6a

azért perelték be, mert nem hisz az ilyen mítoszokban. Szókratész rámutat, hogy a definíciónak általánosan érvényesnek kell lennie.^[90] 1. definíció: „Ami kedves az istenek előtt, az istenes, ami pedig nem kedves, istentelen.” Az istenes és az istentelen ellentétben állnak egymással. Fenntartja azt is, istenek vitatkoznak a jó és a rossz kérdésében.^[91] Szókratész szerint a meghatározás nem kielégítő, mert az istenek más a kedves.^[92] Euthüphrón javítja az 1. definíciót. Létezik olyan erkölcsi kérdés, amelyben minden isten egyetért: a jogtalankodót meg kell büntetni.^[93] Szókratész ellenvetése, az istenek nem elvi kérdésen vitatkoznak, hanem adott esetről, hogy jogtalan-e vagy sem.^[94] A konkrét eset nem árul el az istenes természetéről semmit általában. Az így módosított definíció: Az istenes az, amit minden isten kedvel, az ellentéte pedig, amit minden isten gyűlöl, istentelen.^[95] A definíció megcáfolásra kerül, a hordozott és a hordozó, a látott és látó példájával. Ha valamivel történik valami, akkor az oknak prioritása van a történéshez viszonyítva. Ebből analógiás következtetés, hogy egy kedvelt dolgot sem azért kedvelnek, mert kedvelt, hanem azért kedvelik, mert kedvelt.^[96] Ha ez igaz és ugyanekkor, akkor az istenesnem lehet azonos a kedvelttel.^[97] Majd egy *aporia* következik, mivel Euthüphrón kudarcot vallott a meghatározás kísérletével.^[98] A második definíció, az istenes neme meghatározása. Szókratész segíti Euthüphrón, hogy a nem (*genus*) és a megkülönböztető jegy (*differentiaspecifica*) mentén határozza meg az istenes fogalmát. Ezért először a nem és a faj (*species*) viszonyát elemzi a félelem és a szégyen példájával. Az istenes besorolhatóságához az igazságosság erényét javasolja. Megállapítja, hogy az istenes a faj, és az igazságosság a nem.^[99]

Második definíció: az istenes megkülönböztető jegye szerinti első kijelentés. A páros-páratlan szám analógiájának segítségével Szókratész kisegíti, hogy az istenes meghatározásához meg kell találni azt a megkülönböztető jegyet, amely elkülöníti az igazságosság többi fajtától. Formailag helyes meghatározása Euthüphrónnak, hogy az istenes az a része az igazságosságnak, amelyik az istenek gondozásával áll kapcsolatban.^[100] A lovak gondozásának analógiájával Szókratész mutatja, hogy a javasolt megkülönböztető jegy elfogadhatatlan, mert az emberek istenes tette jobbá teszi az isteneket. Euthüphrón nem akarja ezt állítani.^[101] A javított kijelentés szerint a megkülönböztető jegyet szolgálatra cseréli. Az

[90] Uo. 6a-6e

[91] Uo. 6a-7e.

[92] Uo. 7e-8b.

[93] Uo. 7e-8b.

[94] Uo. 8b-9e.

[95] Uo. 9c-9e.

[96] Uo. 9e-10c.

[97] Uo. 10d-11b.

[98] Uo. 11b - 11e.

[99] Uo. 11e - 12d.

[100] Uo. 12d - 12e.

[101] Uo. 12e - 13d.

istenes az a fajtája az igazságosságnak, amelyik az istenek szolgálata. Szókratész a mesterségek analógiájával rávezeti, kell lenni egy műnek vagy munkának, amire az istenek tevékenysége utal és minket, mint teljesítési segédeket alkalmaznak. Euthüphrón állítja, ő mindenkinél jobbantudja, hogy ez sok szép dolog. Meghatározatlan marad a szolgálat és a definíció hiányos lesz.^[102]

A harmadik definíció, Euthüphrón zavarba jön, újabb definíciót ad. Az istenes lényegét az istenekhez való imádkozás és a nekik nyújtott áldozás szakértelme adja. Szókratész pontosít, hogy a helyes kérés és a nekik való helyes adás tudománya az istenes.^[103] Szókratész szerint a helyes kérés, amire szükségünk van, adás, amire az isteneknek szükségük van. Ezért az istenes cserekereskedelem. Tudnunk kellene, mire van szükségük az isteneknek. Mi a hasznuk az isteneknek? Euthüphrón felháborodik, hogy az istenek hasznot húznak. Felsorolja, a hagyományos görög vallás szerint mi jár az isteneknek: tisztelet, megbecsülés, dicsőség. Szókratész következtet, hogy az istenes sem nem hasznos, sem nem az, ami kedves számukra, hanem ami az istenek dicsőségére szolgál. Euthüphrón kijelenti, ami kedves az istenek számára az istenes.^[104]

Befejezőképpen Szókratész megállapítja, hogy visszakanyarodtak az első definícióhoz. Az istenes, ami az isteneknek kedves. Az istenes és a kedves nem lehet ugyanaz. Euthüphrón Daidalosz, szavakba öntött művei körben forognak. Vagy az istenes és az isteneknek kedves nem ugyanaz, vagy ha nem, akkor a jelenlegi definíció helytelen.^[105]

Szókratész javaslata, vizsgálódjanak újra, hiszen vádat készül emelni az apja ellen. Euthüphrónnak sürgős dolga van, Szókratész csalódott.^[106]

XIV. ÖSSZEGEZÉS

Az *aszebeia*val és a *hübrisszel* kapcsolatosan szigorúan őrizte a határt a közösség a hagyománynak megfelelően és előítéletesen, mert a görögök elég gyakorlatiasak voltak. Így ebbe a szerkezetbe cselekedetet beletenni és hatókörbe vonni, abból kivenni ugyanolyan elegánsan lehetett, mint a mitológiát alakítani, annak megélése és gyakorlása során. Tehát az *aszebeia* természete a mitológia, mint vallás természetéhez igazodik, és szükségképpen állam ellenes cselekmény, mert a vallás Athénban közügy, s mint ilyen politikai konnotációkkal is szükségképpen rendelkezik. Az is látható, hogy ez előítélet és politikai ok is, mivel mindkettő szintén közösségi természetű, megfelelő módszer és kezelési alap az *aszebeia* esetkörébe vonáshoz. Úgy hullámszik, ahogyan a társadalom, míg egyszer

[102] Uo. 13d - 14b.

[103] Uo. 14b - 15b.

[104] Uo. 14d - 15b.

[105] Uo. 15b - 15c.

[106] Uo. 15c - 16a.

csak Szókratész esetében a tőrési küszöb alacsonyabb lett. Tehát, hogy politikai, vagy állam elleni bűncselekmény-e az *aszebeia* és a Szókratész elleni vád politikai természetű volt-e, ugyanannak a dolognak a két oldala. Külön tárgyalásuk nem oldaná meg a kérdést, csak időben szétterítené. A közösség szokásai, és a kultusz a mérce, mely a mitológia mozgása szerint cirkulál a társas lélek működése során. Közösségi természetű a mérce, a bíróság igazságszolgáltatása lényegében jogszolgáltatás, amely mint igazságszolgáltatás tűnik fel, mivel az igazsághoz nem elegendő ebben az esetben a szókratészi felfogás szerinti egy ember helyes döntése, és jól megfontolt álláspontja, hanem az ötszáz tagú *dikasztérion* mondja ki az igazságot és a jogosat, mint a közösség ítéletét. A jogi igazság egybecsúszott az általános igazsággal. Ellene nincs fellebbezésnek helye. Az istenes, a jámbor tett/élet az emberi szokások és kultuszok megtartása és a közösségi szokások elfogadása, gyakorlása, a közösség megítélése szerint. A közösségen kívül az egyedüllét rettenete és a halál vár azokra, akiket kitaszítanak. Ezért is tartom szükségképpen előre hozott büntetésnek Szókratész vonatkozásában a kitiltás korai jogintézményét, mert ezzel a döntéssel egyben a közösségi terekből kilökésre került, amely kitaszítottság nem alkalmas a vizsgálódással teli élet folytatására, az értelemmel teli élet megélésére. A kitiltással Szókratész eltelt az étellel, mint Ábrahám. Az útját maga választotta és a bíróságnak nem hagyott más lehetőséget, mint az ismert döntést. Csak a felmentés lett volna elfogadható a számára, és mint az *Apológiában* láttuk, Anütosz pontosan ezt blokkolta nevezetes beszédével, felhívva a bírák figyelmét döntésük súlyára.^[107] A *hübrisz* esetén hosszú és nem látható eljárás alapján következik be hirtelen és váratlanul az isteni bosszú, mint megtorló büntetés. Ilyen a közfelfogásban a perzsák bukása is, mint isteni büntetés a *hübrisz* miatt. A küzdelem is hosszú, de az isteni büntetés nem múlik, és nem késik soha, mert mindig akkor jön, amikor itt az ideje. Az *aszebeia* esetében a bíróság állapítja meg a megfelelő következményt, amely Szókratész esetében a halál. Szókratész azonban már a kitiltás foganatosítása során befejezte azt az életet, és a halál állapotaszámára már „kigyógyulás az életből”. Ezért kell Aszklépi-osznak kakast adni a megbízásából, amelyet Kritón hajt végre.^[108] Van, amit a közösség nem tud, és nem is akar eltérni, ezért a cselekménysort az *aszebeia* esetkörébe vonja, az *anakriszisz* eljárás keretében megvizsgálja és az igazságot és jogosat a bírák döntésében kimondja. Ez a társas lélek izgalmi állapota esetén bekövetkező tőrési küszöböt lecsökkenti. Platón üzenete, Euthüphrón említett olvasata szerint: ha úgy viselkedünk, mint az istenek, akik megbüntetik az apjukat, akkor *hübriszt* követhetünk el. Azért, hogy elkerüljük a körben forgó ítéletet a vizsgált kérdéskör esetében, az istenest, az *aszebeiat* negációval lehet „meghatározni”. Ezek szerint, ami nem istenes, az istentelen, *aszebeia*. A bíróság döntésének az alapja, hogy mi az istentelenség, és mi *azaszebeia*, a közösség előítéletében tárgyasul. Az *aszebeia* természete már csak ilyen. Úgy tűnik, ennek elfogadása nem a géniuszt láttatja, hanem egy

[107] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde.

[108] Platón, 2012, Phaidón. 59a.

közösségi döntést, amely a bűnösnek kimondásból és a büntetni rendeltség fogalmából építkezik. A felmagasztalás pedig az utókor feladata volt mindig is, hogy géniuszt teremtsen, akár a Platónhoz fűzött lábjegyzettel.

Az *aszebeia* természetének vizsgálata során sem teljességre, sem pedig befejezettségre nem törekedhettem. Egy számomra elérhető teljességre és befejezettségre sem. Számot vettem, hol tartok a fogalom feltárásában. Tisztelettel kérem, hogy fogadják e dolgozatot olyan jó szívvvel, ahogyan én azt ajánlom és átengedem a jó szándékú bírálóknak, amelyből a legnagyobb haszon a tanulás, amely az álláspont védelmének megerősítésében, vagy pedig annak felülvizsgálatában nyeri el a jutalmat, mert: „a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet”.^[109]

IRODALOM

- Államéletrajzok (1994): *Arisztotelés, Hérakleidés Lembos, Pseudo-Xenophón, Kritias és Héródés Attikos*. Összeállította, a jegyzeteket és az utószót írta Németh György. Fordította Ritoók Zsigmond, Németh György. Osiris – Századvég Kiadó, Budapest.
- Arisztotelész (1954): *Az athéni állam. Pszeudo Xenophón: Az athéni állam*. Fordította, a bevezetést és a magyarázatokat írta: Sarkady János. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Cs. Kiss Lajos (2003): *A tragédia metafizikája a jogban*. In: Horváth Barna: *A géniusz pere. Szókratész – Johanna*. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő – Gödöllő, 201–238.
- Diels, Herman – Kranz, Walther (1952): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann Verlag, Berlin.
- Euripidész (1974): *Bellerophonés*. (Diákkönyvtár) Budapest.
- Hérodotosz (1967): *Görög perzsa háborúk*. Gondolat, Budapest.
- Horváth Barna (2003): *A géniusz pere. Szókratész – Johanna*. Horváth Barna életműsorozatát és ezen belül ezt a könyvet szerkesztette, valamint az utószót írta Cs. Kiss Lajos. (Historia Incognita) Attraktor Kiadó, Máriabesnyő – Gödöllő.
- Kajtár István – Herger Csabáné (2013): *Egyetemes állam- és jogtörténet*. 4. átdolgozott, bővített kiadás. Dialóg Campus Kiadó, Pécs.
- Kaufmann, Eva-Maria (2000): *Socrates*. Deutscher Taschenbuch Verlag, GmbH & Co KG, München.
- Kaufmann, Eva-Maria (2001): *Szókratész-portré*. Fordította: Deréky Géza. Magyar Könyvklub, Budapest.
- Kerfeld, G. B. (2003): *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Osiris Könyvkiadó, Budapest.
- Laczó Barbara (2017–2018): *Szókratész perének 2004. évi újratárgyalása fordítása*. Évfolyamdolgozat. ELTE ÁJK nappali tagozat. Témavezető: Cs. Kiss Lajos. 2017/2018. év. (Kézirat)
- Laczó József (2017): *Szókratész pere szinoptikus olvasatban*. In: *Horváth Barna emlékkönyv*. (Szerkesztette: Révész Béla) Iurisperitus Kiadó, Szeged, 118–137.
- Laczó József: *Szókratész születésének 2500. évfordulójára*. (Kézirat)
- Laczó József: *Szókratész írás-toposza*. (Kézirat)

[109] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 38 a7-8. 103-104. oldalak.

- Platón (2012): *Euthüphrón, Szókratész védekezése, Kritón, Phaidón*. [ford. Gyomlay Gyula] (Platón válogatott művei, 2.) Fapadoskonyv.hu, Budapest.
- Platón (2005): *Platón összes művei kommentárokkal – Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Fordította, a jegyzeteket és a kommentárt írta: Gelenczey-Miháltz Alirán (Kritón), Mogyoródi Emese (Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde). A fordításokat ellenőrizte: Horváth Judit és Steiger Kornél. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Platón (2007): *Platón összes művei kommentárokkal – Levelek*. Faragó László és Ritoók Zsigmond fordításainak tekintetbevételével fordította, a jegyzeteket és az utószót írta: Mészáros Tamás. A fordítást az eredeti szöveggel egybevetette: Bolonyai Gábor és Horváth Judit. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Platón (2014): *Platón összes művei kommentárokkal – Állam*. Fordította: Szabó Miklós korábbi fordításának tekintetbe vételével Steiger Kornél. A kíséző tanulmányokat Németh György és Steiger Kornél írták. A jegyzeteket Bárány István, Bencze Ágnes, Kárpáti András és Steiger Kornél írták. A fordítást az eredeti szöveggel egybevetette: Bárány István és Horváth Judit. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Platón (2013): *Platón összes művei kommentárokkal – Menón*. Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta: Bárány István. A fordítást az eredeti szöveggel egybevetette: Horváth Judit. Atlantisz Könyvkiadó Budapest.
- Plutarkhosz (1978): *Párhuzamos életrajzok*, I-II. Fordította: Máthé Elek. Magyar Helikon Európa K., Budapest.
- Plutarkhosz (2001): *Párhuzamos életrajzok*. Első kötet. Fordította Máthé Elek. A jegyzeteket és az utószót írta Hegyi Dolores. Osiris Kiadó, Budapest.
- Plutarkhosz (2005): *Párhuzamos életrajzok*. Első kötet, Osiris Könyvkiadó, Budapest.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2011): A hellenizmus filozófiai mozgalmainak gyökereiről. A kisebb szókratikus iskolák. *Jog - Állam - Politika*, 4. szám, 135–160.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2013): 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 (201b7): Bevezetés a klasszikus görög államtudományi kutatáshoz. Az antik görög államfejlődés legkorábbi írott forrásai. *Jog - Állam - Politika*, 2. szám, 95–116.
- Szoboszlai-Kiss, Katalin (2017a): The Antecedents of the fall of Athenian democracy - The trial of Socrates. *Jog - Állam - Politika*, 3. szám, 63–86.
- Xenophón (2003): *Xenophón filozófiai és egyéb írásai*. Szerk. és a hivatkozott részt fordította, valamint az utószót írta és a név- és tárgymutatót készítette Németh György. A fordítást az eredetivel egybevetette: Steiger Kornél, Zsolt Angéla, Horváth Judit, Ferenczi Attila, Kendeffy Gábor és Németh György. Osiris Kiadó Budapest.