

MOGYORÓDI EMESE

A SÓKRATÉS-KÉRDÉS: XENOPHÓN ÉS A TÖRTÉNETI SÓKRATÉS

A Sókratés-kérdés kutatóinak egy része újabban erőteljes kihívással szembesíti azokat, akik úgy vélik, a történeti Sókratésról – néhány alapvető tényen kívül – bármi érdemlegeset is tudhatunk. A mai szkeptikusok álkérdésnek tartják a Sókratés-kérdést, mert alapvetően mind Platón, mind Xenophón tudósításait úgynevezett „sókratikus beszédként” (*sókratikos logos*) értelmezik, mely műfaj nem tartott számot történeti hitelességre. Ez a tanulmány arra vállalkozik, hogy új módszertani szempontokkal hozzájáruljon e radikálisan szkeptikus következtetés elkerüléséhez. Az első megfontolás, hogy elsősorban Sókratés peréből kell kiindulnunk, és annak platóni, illetve xenophóni bemutatását kell összehasonlítani, mégpedig eltérő szerzői szándékaik, Sókratésról alkotott benyomásaik, valamint a korra vonatkozó ismereteink összefüggésében. Az összehasonlítás első része Xenophón szerzői szándékait vizsgálja meg, és amellet érvel, hogy a Sókratés korára, a per körülményeire és a rá vonatkozó alapvető információink fényében Xenophón tudósítása nem tekinthető történetileg hitelesnek, majd hiányosságai alapján felvázolja azokat az elméleti kritériumokat, amelyeknek egy ilyen beszámolóknak meg kell felelnie. Előrevetíti, hogy Platón *Védőbeszéde* megfelel ezeknek a kritériumoknak, azonban történeti hitelességét további vizsgálódások tárgyának tekintti.

Kulcsszavak: Xenophón, Platón, a Sókratés-kérdés, Sókratés pere, *sókratikos logos*, sókratikusok, *mimos*

Sókratés nagy hatású, karizmatikus elődjéhez, Pythagorashoz hasonlóan, nem rögzítette írásban filozófiai tanításait.¹ Ez minden valószínűség szerint – legalábbis részben – azzal magyarázható, hogy számára a filozófia életmód volt, nem pedig spekulatív doktrínák halmaza, vagy épp olyan *logos*, amellyel másokat valamely érdek érvényesítése céljából befolyásolni lehet. Tanításairól és életéről ennek megfelelően csupán tudósításokra hagyatkozhatunk, mégpedig olyan személyektől, akik különböző célokkal, műfajokban és felfogásban jelenítették meg alakját, noha nyilvánvaló, hogy valamilyen módon mindannyiuk figyelmét felkeltette, vagy egyenesen lenyűgözte őket.

A történeti Sókratés életének eseményeit, illetve tanításait elsősorban a legkorábbi, kortárs forrásokra alapozva célszerű rekonstruálni, ami mindössze három olyan szerzőt jelent, akiktől teljes művek maradtak ránk: Aristophanés, Xenophón és Platón, akik mindannyian személyesen is ismerték.² Egyéb forrásokat fenntartásokkal kell kezelniük, és fő szabályként csak abban az esetben helyes elfogadnunk hitelesként, ha

¹ Platón *Phaidónja* szerint (60c–61e) halála előtt ugyan versbe szedte Aisópos meséit, és írt egy himnuszt Apollónhoz, ha azonban ez igaz, ezek hangsúlyosan nem filozófiai művek voltak: Sókratés éppen azért komponálta őket, hátha félreértette álmai sugallatát, hogy „folytasson műzsai tevékenységet”, és az a filozófia helyett – melyet a „legnemesebb és legkiválóbb műzsai tevékenységként” fogott fel – a költészetet jelentette volna.

² Egyéb elsődleges forrásokra vonatkozóan lásd 20. jegyzet. Aristotelésre alább visszatérünk.

elsődleges forrásaikkal összhangban állnak. Az ún. „Sókratés-kérdés” (a történeti Sókratésnek tulajdonítható személyiségvonások, tevékenységek, életrajzi események, filozófiai tanítások vagy módszerek rekonstruálása) azonban súlyos problémákat vet fel, minthogy elsődleges forrásaink sok tekintetben nem kielégítőek. Ezért aki Sókratésről bármit is tényszerűen kíván állítani (leszámítva néhány vele kapcsolatos alapvető tényt, eseményt vagy személyiségvonást), annak először is alaposan mérlegelnie kell e tudósítások megbízhatóságát, azaz forráskritikai vizsgálódásokat kell folytatnia vagy ilyen munkákra támaszkodnia. Ezt azért érdemes hangsúlyozni, mert nemcsak a szélesebb közönség, hanem általában a filozófiával komolyabban foglalkozók is keveset tudnak azokról a kutatásokról és vitákról, amelyek a Sókratés-kérdésre vonatkozóan az elmúlt két évszázad alatt lezajlottak, ezért ritkán vetnek számot azzal, hogy egy-egy olyan Sókratés-képnek, mely különféle ókori szerzőktől, kritikátlan módon összegyűjtött információkon alapul, adott esetben vajmi kevés köze lehet a valódi személyhez.

Sókratés persze az európai kultúrában túlnőtt a történeti alakon: szimbólummá vált, az elkötelezett, rendíthetetlen elveket képviselő filozófus szimbólumává, aki kritikai szelleme miatt szembekerül a hatalommal, elbukik, de tanúbizonyságot tesz róla, hogy semmilyen hatalom sem törheti meg erkölcsi tartását és szellemiségét, mert elveiért vállalja akár a halált is. Sókratés szimbólummá vált, története pedig mítosszá, nem kevesebbé, mint az európai filozófia alapító mítoszává. Mítoszok történeti valóságtartalmát pedig nem szokás firtatni. Elég, hogy archetipikus módon jelenítik meg az emberi vagy környezeti valóságot, hatnak értelmünkre, érzelmeinkre, képzeletünkre, és ekként válnak kulturális emlékezetünk részeivé.

Sókratés történetével kapcsolatban azonban a helyzet nem ilyen egyszerű, és nem pusztán, mert kétségtelenül valóban létező, nem pedig képzeletbeli személy volt. Arra vonatkozóan ugyanis, hogy mit is képviselt mint filozófus, miért került szembe a hatalommal, és miféle elvekért is halt meg (vagy egyáltalában, pozitív vagy éppenséggel negatív módon értékelhető-e történelmi szerepe), mindig is erősen megoszlottak a vélemények. Azaz, ha történetét mítoszként is kezelhetnénk, egyáltalán nem egyértelmű, hogy miről is szól valójában ez a mítosz. Hogy csak két olyan példát említsünk, amelyek meghatározó módon hatottak Sókratés európai recepciójára, elég Hegelre és Nietzsche-re utalnunk. Hegel számára Sókratés a Szellem világtörténelmi fejlődésének egy jelentős fordulópontját jelzi, amennyiben vele fordul át a (reflektálatlan) erkölcsiség moralitásba, aminek következtében az általános szellem tudattá válik, és megteszi az első lépést az öntudattá formálódó Szellem szabadsága felé vezető hosszú, világtörténelmi úton. Bár összeütközése az állammal és bukása – a tragikus görög hősökéhez hasonlóan – szükség-szerű, világtörténelmi szempontból Sókratés szerepe ily módon egyértelműen pozitív, mégpedig erkölcsiségfelfogásának és ennek megfelelő magatartásának következtében.³ Bár egészen eltérő módon és értelemben teszi, de Nietzsche is egyfajta világtörténelmi fordulópontként értelmezi Sókratést, csak éppen ellenkező előjellel: Sókratés éppen

³ Lásd különösen *G. W. F. Hegel: Előadások a filozófia történetéről*. Fordította Szemere Samu. Budapest 1977. 33–80.

moralizálásának – és racionalitásának – köszönhetően jelenti a görög szellem hanyatlását, az „esztétikai” realitással számot vető és azt affirmáló, tragikus (művészi) görög világgéppel szemben a „teoretikus” ember apollóni mértéket dicsőítő „pesszimizmusát”⁴ Már csak e két, igen ellentétes értelmezés fényében is óhatatlanul merül fel a kérdés: ki volt Sókratés valójában, és hogyan értelmezhető a szerepe az európai kultúrában?

Bármilyen mitikus dimenziókat öltött is recepciója során, és bármilyen mély értelmű vagy imaginatív, a kulturális emlékezetet ilyen módon formáló és gazdagító értelmezései születtek is, Sókratés történetét azért érdemes megpróbálnunk „demitizálni”, mert csak valódi történelmi körülményeibe ágyazottan szolgálhat bizonyos tanulságokkal. Nem jelentéktelen tény ugyanis számunkra, hogy a görög demokrácia születésének, tündöklésének és bukásának korában élt, hiszen a modern nyugati kultúra végső soron ennek a politikai berendezkedésnek az örököseként definiálhatja önmagát. Hogy milyen körülmények között, miféle tevékenység miatt és miért ítélték halálra Sókratést, akit a görög kultúra egy másik nagy vívmánya, a filozófia kiemelkedő reprezentánsának tekintünk, azt épp e kultúra jelentős örökségeinek megőrzése szempontjából érdemes megértenünk. Mégpedig úgy, ahogyan az történt, nem pedig úgy, ahogyan esetleg csupán képzelni szeretnénk. Hiszen a történelmi valóságra vonatkozóan csak a történelmi tények szolgálhatnak érdemi tanulságokkal (ha egyáltalán), a képzelet szülte mítoszok nem, vagy csak a legtrikább esetben.

Az alábbi tanulmány arra vállalkozik, hogy néhány új módszertani megfontolással hozzájáruljon a Sókratés-kérdés megoldásához vagy legalábbis kiközléséhez abból a kiúttalannak látszó kutatási helyzetből, amelyet ma számos prominens kutató álláspontja szerint kénytelenek vagyunk egyszer s mindenkorra tudomásul venni. Ennek értelmében ugyanis forrásaink elégtelenségének elkerülhetetlen következménye, hogy le kell mondanunk a történelmi Sókratés személyiségének, tevékenységének, filozófiai vagy politikai tanításainak rekonstruálásáról, és meg kell elégednünk a rá vonatkozó korabeli vélekedések, tudósítások, viták intertextuális vizsgálatával, amelyekből a történelmi személyre vonatkozóan nem vonhatunk le hiteles következtetéseket.⁵ Innen tekintve Sókratés történetét szükségszerűen mindörökre a mítosz birodalmába kellene utalnunk.

⁴ *F. Nietzsche: A tragédia születése, avagy görögség és pesszimizmus.* Fordította Kertész Imre. Budapest 1986.

⁵ Ennek az álláspontnak legnevesebb szószólói *E. Dupréel: La légende socratique et les sources de Platon.* Brüsszel 1922 és *O. Gigon: Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte.* Bern 1947 voltak. Leghatározottabb képviselői ma a következők: *P. A. van der Waerdt: Introduction.* In: *The Socratic Movement.* Ed. *P. A. van der Waerdt.* Ithaca – London 1994. 1–22; *D. R. Morrison: On the Alleged Historical Reliability of Plato’s Apology.* AGPh 82 (2000) 235–265; *G. Danzig: Apologizing for Socrates: Plato and Xenophon on Socrates’ Behavior in Court.* TAPhA 133 (2003) 281–321; *L.-A. Dorion: The Rise and Fall of the Socratic Problem.* In: *The Cambridge Companion to Socrates.* Ed. *D. R. Morrison.* Cambridge 2011. 1–23. A Sókratés-kérdésre vonatkozóan magyarul lásd *Németh Gy.: Xenophón, Platón, Sókratés.* Világosság 27 (1986) 401–409. Újranyomatva In: *Németh Gy.: A zsarnokok utópiája. Antik tanulmányok.* Budapest 1996. 213–232; *Xenophón: Hierón, avagy a zsarnokságról.* Fordította Gelenczey-Mihályt Alirán. Budapest 2012. 184–186. Bővebb összefoglaláshoz újabban lásd *Dorion: i. m. és R. Waterfield: The Quest for the Historical Socrates.* In: *The Bloomsbury Companion to Socrates.* Eds. *J. Bussanich – N. D. Smith.* London – New Delhi – New York – Sydney 2013. 1–19.

Úgy gondolom ezzel szemben, hogy nem merítettük ki azokat a módszertani lehetőségeket, amelyek e szkeptikus következtetést elkerülhetővé teszik. E lehetőségek felvázolása után amellet fogok érvelni, hogy ha a történeti Sókratésről bármi érdemlegeset tudni szeretnénk, akkor a perére kell összpontosítanunk, illetve a perről szóló xenophóni és platóni tudósításokra (elsősorban a *Védőbeszéd*ekre), s hogy szerzői szándékaik összevetése és a Sókratésről minimálisan bizonyosan tudható tények alapján további plauzibilis történeti következtetésekre juthatunk rá vonatkozóan, beleértve alapvető filozófiai tanításait is. A két tudósítás összevetésére azonban itt nem vállalkozom, ehelyett egy indirekt módszer keretében amellet érvelek, hogy szerzői szándékai felől vizsgálva Xenophón beszámolója számos olyan problémát felvet, vagy megválaszolatlanul hagy, amelyek alapján megkérdőjelezhető történeti hitelessége. E vizsgálódás fényében lehetőség nyílik azoknak a kritériumoknak a meghatározására, amelyeknek egy, a perre vonatkozó beszámolóknak meg kell felelnie ahhoz, hogy történeti hitelességre számot tarthasson. Itt csak jelezhetem, úgy gondolom, Xenophónéval szemben Platón *Védőbeszéde* megfelel ezeknek a kritériumoknak, noha tovább vizsgálendő, vajon ez történetileg hitelessé teszi-e, és ha igen, mennyiben.⁶ Mindenesetre, ha Xenophónra vonatkozó érveim helytállóak, akkor a jelen tanulmány „negatív” eredménye orientációul szolgálhat a Sókratés-kérdésben, de legalábbis megkérdőjelezi azt a legújabb tendenciát, melynek értelmében Xenophón és Platón tanúságtétele Sókratésre vonatkozóan egyenrangúnak tekintendő, illetve egyformán kevésbé fogadható el történetileg hitelesként. Továbbá nyilvánvalóan megkérdőjelezi azt az álláspontot is, miszerint Xenophón beszámolója hitelesebb, mint Platóné.

Téziseim kifejtésének előkészítése céljából először röviden áttekintem a Sókratés-kérdés felvetette kutatási problémákat és a rá vonatkozó alapvető állásfoglalásokat, hiszen, mint jeleztem, ez nélkülözhetetlen minden, a perre vonatkozó beszámoló hitelességének értékeléséhez.

A források

A legkorábbi fennmaradt tudósítás (pontosabban ábrázolás) sajnos műfajánál fogva nem teszi lehetővé, hogy erős fenntartások nélkül megbízható történeti dokumentumként kezelhessük Sókratésre vonatkozóan. Aristophanés (kb. 450–386), aki Sókratés mintegy húsz évvel ifjabb kortársa volt, 423-ban mutatta be *Felhők* című komédiáját,⁷ melyben igencsak negatív színben tünteti fel egy kicsapongó ifjú (Pheidippidés) tanítójaként, akit atyja, Strepsiadés azért küld el hozzá, hogy kitanulván a retorika fogásait, fia költekezése miatt felhalmozott adósságaiból kimagyarazza. Pheidippidés persze nem arra használja a Sókratéstől tanultakat, hogy szerencsétlen apját kiségtse a hitelezők

⁶ Ennek kifejtése természetesen külön tanulmányt igényel.

⁷ A darab eredetileg bemutatott változata elveszett, a ránk maradt szöveg egy később részlegesen átdolgozott, befejezetlen szöveg (lásd Aristophanes: *Clouds*. Ed. K. J. Dover. Oxford 1970. xxviii–xxx).

markából, hanem éppenséggel vele szembeni engedetlenségének elméleti igazolására, amit tetteg is nyomatékosít apja elagyabugyálásával – minekutána atya tehetetlen mérgeben a tanító ellen fordul, és felgyújtja a sókratési „Gondolkozdat”.

Ez az ábrázolás Sókratést a minden hájjal megkent, erkölcsi nihilistaként beállított szofisták és az istentagadóként felfogott természetfilozófusok komikus keverékét képviselő,⁸ összességében némiképp buggyant, de paradox módon mégis agyafúrt alakként állítja be, aki bárki számára hajlandó megtanítani a retorika fogásait, amit persze az ifjak akár szülei ellen is fordíthatnak. Nem véletlen azonban, hogy a platóni *Védőbeszéd*ben Sókratés éppen azzal kezdi védekezését, hogy az aristophanési komikus ábrázolás nyomán az athéniakban vele kapcsolatban kialakult előítéleteket eloszlassa, és explicit módon visszautasítja azt a két vádat, melynek torzított beállításával Aristophanés kifigurázta, tudniillik, hogy bárkit is tanított volna (mint általában a szofisták), s hogy foglalkozna egyáltalán természetfilozófiával, mint például Anaxagoras (*Védőbeszéd* 19a–20c).⁹ Semmi okunk kételkedni ezen állítások igazságában.¹⁰ Aristophanés komédiájának hatása azon az általános emberi tényezőn alapul, hogy az átlagember hajlamos leegyszerűsítő módon felfogni olyasmit, aminek a megértéséhez adott esetben elmélyültebb tanulmányok szükségesek, s egyúttal megbélyegző módon elutasítani is azt, mivel számára felfoghatatlan.¹¹ Ez esetben a filozófiát, avagy valami „bölcsségnek” vagy „szofisztikának” nevezett gyanús tevékenységet,¹² amit ki tudja miféle aljas célokra képesek felhasználni egysesek, például istentagadásra vagy az ifjak megrontására, szülei ellen fordítására.

Azt gondolhatnánk, hogy ennek a komikus beállításnak szükségképpen volt valami köze a történeti Sókratéshez, különben a valóság és torzított ábrázolásának kontrasztja nem válhatta volna ki az Aristophanés által elérni kívánt szatirikus hatást. Elképzelhető azonban, hogy a darabban szereplő „Sókratésnek” valójában vajmi kevés köze van (ne-

⁸ Ezt kitűnően illusztrálja Aristophanés egyedi kifejezése, a *meteórosophistés* (*Felhők* 360), ami olyasmit jelenthetett, hogy „égi jelenségeket vizsgáló vagy ezekre vonatkozóan tanító tudósféle, bölc” (vö. *Schol. in Aristophanem in Nubes* 360, 360b Koster).

⁹ Az alábbiakban, ha a szövegből másképp nem derül ki, a platóni *Sókratés védőbeszédére* *Védőbeszéd*ként utalok, Xenophón ugyanilyen című munkájára *Sókratés védőbeszéd*eként.

¹⁰ Hogy Sókratés retorikára tanította volna az ifjakat, nem beszélve arról, hogy efféléért pénzt fogadott volna el, mind Xenophón (*Mem.* 1, 2; 1, 6), mind Platón (*Védőbeszéd* 33b; vö. 19e) kifejezetten tagadja. Ami a természetfilozófiát illeti, a *Phaidón*ban ugyan Sókrates elmeséli, hogy ifjúkorában egykor foglalkozott természetfilozófiával, sőt nagy reményeket fűzött hozzá, ám azt is hozzáteszi, hogy miután nem kapott választ fontosabb kérdéseire (itt erkölcsiekre kell gondolnunk), felhagyott vele (*Phaidón* 96a–100a), a *Védőbeszéd*ben (19c–d) pedig kifejezetten tagadja, hogy bárki is hallhatta volna természetfilozófiáról értekezni. Xenophón határozottan azt állítja, hogy Sókratés sohasem foglalkozott természetfilozófiával (*Mem.* 1, 1, 11–16), illetve habár maga nem volt járatlan például a geometriában vagy a csillagászatban, arra buzdított másokat, hogy csupán olyan mértékben foglalkozzanak effélével, amely a gyakorlati élethez szükséges (*Mem.* 4, 7).

¹¹ *Dover*: i. m. (7. jegyz.) xxii.

¹² Az V. század folyamán a *philosophia*, *sophia* és a *sophistiké* (*techné*), illetve az ezeket művelők (*philosophos*, *sophos*, *sophistés*) sem tevékenységük természetét tekintve, sem terminológiailag nem különböztek el élesen egymástól, sem az ezeket művelők, sem az átlagember szemében.

tán éppenséggel semmi) a történetihez, mivel egy, az V. század közepe táján vagy utolsó harmadában közhelyessé vált személyiségtípust jelenít meg és figuráz ki, semmint valószínű személyt.¹³ Ez azt jelenti, hogy Aristophanés forrásértéke Sókratésre vonatkozóan erősen megkérdőjelezhető, minthogy az általa ábrázolt figura döntő részben fiktív alak lehet.¹⁴ Ugyanakkor forrásként nem érdemes Aristophanést teljes egészében félretenni, hiszen mégiscsak ő az, aki a leghosszabb ideig ismerhette Sókratést, és elvi alapokon nincs okunk kizárni, hogy jellemének vagy tevékenységének egyes vonásait darabjaiban mégiscsak tükrözi így vagy úgy. Tanúságtételét ajánlatos azonban a másik két kortárs forrás felől ellenőrizni.

Első megközelítésben marad tehát Platón és Xenophón kardinális, elsődleges forrásként. Xenophón (kb. 430/426–354) zsoldos katona, politikus és gazdálkodó, a görög történetírók egyike, aki több művében (*A lakoma*, *A gazdálkodásról*, *Emlékeim Sókratésről* és *Sókratés védőbeszéde bírái előtt*) utal Sókratés életének eseményeire, és örökíti meg alakját, kortársaival való beszélgetéseit, illetve tudósít az ellene indított peréről. Platón (428/27 vagy 424/423–348/347) az európai filozófia történetének egyik legnagyobb hatású alakja, aki sok tekintetben a görög filozófia különféle áramlatainak szintetizálója, ugyanakkor kreatív megújítója is volt. Xenophónhoz hasonlóan csodálattal viseltetett Sókratés iránt, olyannyira, hogy dialógusai túlnyomó többségében őt teszi meg a beszélgetések főszereplőjének, és talán egész életműve sem más, mint tisztelgés Sókratés előtt.

Ha elsősorban ezt a két forrást kell összevetnünk abból a szempontból, vajon melyik tekinthető általában megbízhatóbbnak a történeti személy filozófiai tanításaira (és/vagy jellemére, életére) vonatkozóan, könnyen Platónnak adhatnánk elsőbbséget, hiszen Xenophón filozófiai felkészültsége vagy filozófiai problémák iránti fogékonysága nem mérhető Platónéhoz.¹⁵ Ezt az érvet különösen nyilván a filozófiatörténészek fogadják el

¹³ Lásd *Waterfield*: i. m. (5. jegyz.) 7. Noha a sókratészi életmód, illetve filozófia számos aspektusát megpróbálták fellelni a darabban (pl. a *daimonion*ot, az iróniát, a bábáskodó módszert, a lélekkel való törődés imperatívuszát: vö. *Waterfield*: i. m. [5. jegyz.] 4–5), mint *Waterfield* rámutat, minden ilyen aspektussal szemben akadnak ellenérvek is, s ha ezektől eltekintünk, Sókratésnek legfeljebb néhány személyes vonása marad, ami nem elégséges filozófiája rekonstrukciójához. Ez az álláspont a lehető legszkeptikusabb, és úgy vélem, finomításra szorul.

¹⁴ Lásd *Dover*: i. m. (7. jegyz.) xx–xxi. Ez nem jelenti, hogy ennek a fiktív alaknak az ábrázolása ne játszhatott volna szerepet Sókratés perében és elítélésében. És megfordítva: az, hogy a platóni *Védőbeszéd*ben Sókratés komoly jelentőséget tulajdonít a *Felhők*nek a rá vonatkozó előítéletek kialakulásában (19a–20c; 28a), nem jelenti, hogy a benne ábrázolt személynek bármi köze is kellett, hogy legyen a valódihoz. Az előítéletek természete, hogy akár teljességgel alaptalanul is kivetíthetőek bárkire, csak megfelelő motiváció kell hozzá.

¹⁵ Ez Schleiermacher 1815-ben, a Berlieni Akadéman tartott *Über den Wert des Sokrates als Philosophen* című előadásának legfőbb érve Xenophón megbízhatósága ellen. Schleiermacher e tanulmánya a Sókratés-kérdés kiobbantójának tekinthető, minthogy megelőzőleg Xenophón mint történész megbízhatóságát senki sem kérdőjelezte meg. Erről bővebben lásd *L.-A. Dorion*: *À l'origine de la question socratique et de la critique du témoignage de Xénophon: l'étude de Schleiermacher sur Socrate* (1815). *Dionysius* 19 (2001) 51–74. Ehhez hozzájárul, hogy Xenophón nem ismerhette túl jól Sókratést, és egészen bizonyosan nem volt jelen a tárgyalásán sem, lásd *Waterfield*: i. m. (5. jegyz.) 3.

széles körben, ám a filozófia iránt kevésbé elfogult eszmetörténészek kételyeket támasztottak vele szemben. Ez a Platón mellett szóló legegyszerűbb érv ugyanis a visszajára is fordítható, ha meggondoljuk a következőket: Platón épp filozófiai zsenialitása és eredetisége miatt kerül gyanúba Sókratésre vonatkozóan, minthogy elképzelhető egyfajta platóni „túlinterpretációja” vagy még erősebb olvasatban kisajátítása, nevezetesen, hogy Sókratést dialógusaiban – vagy legalábbis azok egy részében – a saját tanításai pusztá szócsöveként szerepelteti.¹⁶ Ez főként Platón középső korszakbeli és kései dialógusaiban (mint a *Parmenidés* vagy *A szofista*) válik nyilvánvalóvá, amelyekben például az ideaelméletet oly módon problematizálja, hogy az csak az Akadémia belső vitáinak hatásaként értelmezhető, tehát bizonyosan Sókratés halála utáni fejlemény. Innen tekintve épp Xenophón filozófiai szempontból kevésbé értő Sókratés-képe tűnik megbízhatóbbnak.

De miért is kellene Xenophón és Platón között kizárólagos módon választanunk, vagy legalábbis alapvető módon preferálnunk valamelyiket? Ez elsősorban azért vetődik fel, mert ábrázolásaikban két igencsak eltérő, sok tekintetben egymásnak ellentmondó Sókratés-portré bontakozik ki. Xenophón Sókratése egy erkölcsileg feddhetetlen, de filozófiai szempontból nem különösebben érdekes vagy mély gondolkodó, aki a politikai érvényesülés, a társas érintkezés, a gazdálkodás és az egyéni boldogság kérdéseiről beszélget különféle társaival vagy beszélgetőpartnereivel, olyan tanácsokat osztogatva nekik, amelyek a konvencionális erkölcsiség, illetve vallásosság írott és íratlan szabályait vagy szellemét tükrözik. Platón Sókratése ezzel szemben először is filozófiai szempontból kifinomult, összetett álláspontokat és új vizsgálati módszereket képvisel, erkölcsisége, vallásossága pedig a legővatosabb olvasatban sem tekinthető minden további nélkül konvencionálisnak. Vajon összeegyeztethető-e ez a két jelentősen eltérő Sókratés-kép? Vannak, akik úgy vélik, igen, ugyanis egyszerűen csak arról van szó, hogy Xenophón és Platón Sókratés tevékenységének és filozófiai, erkölcsi vagy vallásos nézeteinek más-más aspektusaira voltak érzékenyek vagy receptívek, így a kettő összevetéséből és elegyítéséből valamilyen módon mégiscsak kirostálható a történeti személy. Mondjuk úgy, hogy ha feltételezzük, hogy Xenophón Sókratés tanításainak inkább erkölcsi és gyakorlati aspektusaira volt érzékeny, Platón pedig a filozófiaiakra, akkor Platón tudósításából ki kell válogatnunk azokat, amelyek ugyanezen tanítások gyakorlati következményeivel – amelyekről a feltevés szerint főként Xenophón tudósít – összeegyeztethetőek, vagy azokat koherens módon kiegészítik, és mindazt sókratésinek kell tekintenünk, ami a kettő halmazából közös metszetként megmarad.

Ezt a módszert számos kutató sokáig célravezetőnek tekintette és követte, a XX. század közepére azonban alaposan megkérdőjeleződött megbízhatósága. Először is világossá vált, hogy sem Xenophón, sem Platón célja nem az volt, hogy történészi vagy tudósítói pontossággal dokumentálja Sókratés tevékenységét vagy tanításait. Alapvető céljuk ugyan emlékének megőrzése, illetve ártatlanságának bizonyítása volt, ám ezt alakjának egyfajta idealizálásával vitték véghez, az általuk (más-más módon) sókraté-

¹⁶ Erre már A. Döring: *Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem*. München 1895 rámutatott. Újabban *Waterfield*: i. m. (5. jegyz.) 6.

sinek elgondolt felfogás és életmód propagálásán keresztül. Noha feltételezhető, hogy tudósításaik bizonyos elemei hitelesek, részben az idealizálás, részben saját szubjektív perspektívájuk elfedheti a valódi személyt.

Másfelől az is világhosszá vált, hogy Xenophón tudósítása nem tekinthető minden ponton függetlennek Platónétól.¹⁷ Vagyis kettejük tudósításának egybehangzó volta nem feltétlenül implikál történeti hitelességet. Ami azonban alapvetően felforgatta a Sókratés-kutatást, az a felvetés volt, hogy mind Xenophón, mind Platón rá vonatkozó írásai egy olyan műfajba tartoznak, amely egyáltalán nem tartott számot történeti hitelességre. Ez a műfaj a „sókratikus beszéd” vagy „beszélgetés” (*sókratikus logos* vagy *dialogos*), mely már Sókratés életében megszületett.¹⁸ Számos kortársa („követője”, görögül *homilétai* vagy „társ”, *synontes*) írt ugyanis olyan dialógusokat, amelyek őt jelenítették meg, amint másokkal beszélgetést folytat, vagy olyan egyéb szövegeket, amelyek az ő szellemét tükrözték. A műfajra először Aristotelés utal, aki Sóphrón és Xenarchos *mimos*aival együtt említi, azt sugallva, hogy itt éppúgy fikcióról („utánzásról”¹⁹) van szó, mint ebben a komédia előzményének tekinthető, hétköznapi alakokat megjelenítő párbeszéd műfajban (*Po.* 1147b1–3; *Rhet.* 1417a21).²⁰

Mármost, ha elfogadjuk a sókratikus beszéd fiktív jellegét,²¹ akkor ez jelentős következményekkel jár a Sókratés-kérdés kezelésének módszertanára nézve. Azt jelenti ugyanis, hogy Sókratésre vonatkozóan sem Xenophón, sem Platón tudósítása nem szükségképpen hiteles (vagy legalábbis nem hitelesebb, mint a másik), minthogy egy olyan műfaj keretei között írtak, amelyik alapvetően nem tartott számot történeti

¹⁷ A mai konszenzus szerint Xenophón *Védőbeszéde* Platónéra támaszkodik. A két *Védőbeszéd*, illetve Xenophón: *Emlékeim Sókratésról* című művének relatív datálására vonatkozóan lásd *M. Stokes: Three Defenses of Socrates: Relative Chronology, Politics and Religion*. In: *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*. Eds. *F. Hobden – Ch. Tuplin*. Leiden – Boston 2012. 243–268.

¹⁸ Ebben úttörő munkát végzett *K. Joël: Der echte und der xenophontische Sokrates 1–3*. Berlin 1983–1901, aki azonban nem helyezkedik szkeptikus álláspontra a Sókratés-kérdésben, ugyanis úgy véli, Aristotelés döntőbíráként használható Xenophón és Platón között. Erre alább visszatérünk.

¹⁹ A *mimos* a *mimeisthai* („utánoz”) igéből származik, akárcsak a *minésis*.

²⁰ Aristotelés (fr. 72 Rose) egy bizonyos teósi Alexamenost nevez meg a műfaj első művelőjeként, elvitatva ezzel az elsőbbséget Platónról. Az elsőbbség kérdése vitatott, mindenesetre, minthogy egy oxyrynchosi papirusz (*P.Oxy.* 3219) tanúsága szerint Platón Sóphrón *mimos*aival inspirálták dialógusok írására, Aristotelés e megjegyzését fenntartásokkal kell kezelünk (lásd *D. Clay: The Origins of the Socratic Dialogue*. In: *The Socratic Movement*. Ed. *P. A. van der Waerdt*. Ithaca – New York – London 1994. 33). További kortárs szerzők, akik sókratikus beszédeket vagy beszélgetéseket írtak: sphéttosi Aischinés; Antisthenés; Aristippos; Brysón; Kebés; Kritón; megarai Eukleidés; Glaukón (Platón testvére); Phaidón; Simmias; Simón, a varga; Stílpón. Szövegeik vagy elvesztek, vagy igen töredékesen maradtak fenn, szerzőségük pedig problematikus. A töredékek két fontos gyűjteménye: *G. Giannantoni: Socratis et Socraticorum Reliquiae 1–4*. Napoli 1990; *The Circle of Socrates: Readings in the First Generation Socratics*. Eds. *G. Boys-Stones – Ch. Rowe*. Cambridge 2013.

²¹ Megjegyzendő azonban, hogy találunk ókori utalást rá, hogy Sókratés követői lejegyezték az általa mondottakat (Platón: *Theaitétos* 142d; *D. L.* II, 122). Mint Guthrie rámutat, ennél fogva a sókratikus beszédeknek sokkal több valóságalapja lehet, semmint azt a *mimos*szal való rokonítása sugallja (*W. K. C. Guthrie: Socrates*. Cambridge 1971. 13; 23–24).

hitelességre.²² És nemcsak hogy a sókratikus beszélgetések szerzői nem szánták őket történeti dokumentumnak, hanem olvasóik sem ekként értelmezték.²³ Ebből egyes kutatók levonták azt a logikusnak tűnő következtetést, hogy módszertanilag tarthatatlan az álláspont, egyfelől, hogy akár Platón, akár Xenophón megbízhatóbb forrásként volna kezelhető a másikkal, másfelől hogy összehasonlító vizsgálatukkal a történeti Sókratés tevékenysége és filozófiája hitelesen rekonstruálható volna. Sókratés alakját e radikális következtetés mindörökké a fikció vagy a mítosz hatókörébe utalja, és szkeptikus álláspontra helyezkedik arra vonatkozóan, hogy a történeti személyről bármi is bizonyosan tudható volna, leszámítva néhány vele kapcsolatos alapvető, de nem túlságosan informatív tényt, amelyek azonban nem elégségesek hozzá, hogy tevékenységét, filozófiai, erkölcsi, vallási vagy politikai nézeteit történetileg plauzibilis módon rekonstruálhassuk.

A kutatók többsége érthető módon vonakodik elfogadni ezt az erősen szkeptikus következtetést, és olyan módszertani megoldásokat keres, amelyek elkerülhetővé teszik. Elsősorban azt vizsgálják, vajon létezik-e a sókratikus beszéd től független, olyan forrásunk, mely felhasználható volna arra, hogy az ilyen forrásokból (elsősorban Xenophónból és Platónból) kiválogathassuk azokat az elemeket, amelyekről biztosabban feltételezhető, hogy történeti alapokon nyugszanak.

Ezen a ponton merül fel Aristotelés (384–322) Sókratésre vonatkozó tudósításainak jelentősége, aki ugyan maga nem ismerhette őt személyesen, a platóni Akadémián azonban legalább első kézből értesülhetett személyéről és filozófiai tanításairól, és ami ennél fontosabb, nem a sókratikus beszéd műfajában írt róla. Noha számos kutató használta ezért Aristotelést egyfajta döntőbíráként Xenophón és Platón tanúságtételeinek értékelésében, mára többé-kevésbé világossá vált, hogy ez az út sem vezet jelentős át-töréshez. Először is, ami első pillantásra előnyének tűnik, tudniillik, hogy közvetlenül Platón tól értesülhetett Sókratésról, az éppenséggel a hátrányára is szolgálhat: ugyanis ezek szerint Aristotelés nem teljességgel független forrás Platón tól, azaz módszertani szempontból kifogásolható, hogy Xenophón és Platón között döntőbíráként használjuk.²⁴ Másodszor, minthogy Aristotelés éppúgy nem történészként közelít Sókratéshez, miként Xenophón vagy Platón, sok esetben nem eldönthető, vajon őt említve a történeti személyre gondol-e, avagy a platóni dialógusokban szereplőre.²⁵ Végül, de nem utolsósorban, bár nyilvánvalóan fontosak, Aristotelés tudósításai Sókratés filozófiájára vonat-

²² Brickhouse és Smith azonban joggal vetik fel, hogy nem egyértelmű, mikor is keletkezett a sókratikus beszéd műfaja, s hogy vajon Platón *Védőbeszéde* (mely Xenophóné előtt keletkezett) ebbe a műfajba sorolható-e (T. C. Brickhouse – N. D. Smith: *Socrates on Trial*. Oxford – New York – Toronto 1989. 7). Érveim nem feltételezik ennek az ellenvetésnek a figyelembevételét, tehát egy erősebb kihívás elfogadása mellett értelmezendők.

²³ Ez természetesen vonatkozik minden egyéb (töredékesen fennmaradt) sókratikus beszélgetésre, legyen az kortárs vagy későbbi alkotás.

²⁴ Lásd Plato's *Phaedo*. Ed. J. Burnet. Oxford 1911. xxiii–xxv; A. E. Taylor: *Socrates*. London 1932. 17. 7. jegyz.

²⁵ *Waterfield*: i. m. (5. jegyz.) 4.

kozóan meglehetősen szűkszavúak és szegényesek, így nem jutunk velük túl messzire tanításainak részletesebb feltérképezésében.²⁶

Módszertani kiútként felvetődött azonban egy olyan független forrás vizsgálata, melyre a fentiek fényében talán nem gondolnánk: Platón írásainak egyike, nevezetesen a *Védőbeszéd*. Hogy ezt a művet nem kezelhetjük a sókratikus beszédekhez hasonlóan fiktiivként, arra a következő körülmények utalhatnak. Először is a mű sokkal inkább a törvényszéki beszéd műfajába látszik tartozni, semmint a sókratikus beszédébe, noha tartalmaz egy rövid párbeszédet is (Sókratész és a fővádló, Melétos között). Másodszor, amikor a mű keletkezhetett, nagy valószínűséggel életben voltak még azok, akik a tárgyaláson maguk is jelen voltak, így Platón nem adhatott Sókratész szájába olyasmit, ami alapvetően ellentmondott volna az általa valóban elmondottaknak.²⁷ Harmadszor, Xenophón *Védőbeszédével* ellentétben (ahol Xenophón világossá teszi, hogy nem volt jelen a tárgyaláson, és az ott elmondottakról csak másodkézből értesült: *Sókratész védőbeszéde* 1, 1) Platón hangsúlyosan utal rá, hogy jelen volt a tárgyaláson (*Védőbeszéd* 34a; 38b), mintegy a hitelesítés pecsétjével látva el a művet.²⁸ Ezen érvek fényében – valamint a Xenophónnal szemben fent említett érvek értelmében – a kutatók egy része a platóni *Védőbeszédet* tartja a legautentikusabb írásnak Sókratészre vonatkozóan, akár a per lefolyását, akár a benne tükröződő filozófiai tanításokat vagy módszereket tekintve.²⁹ Ez azt jelentené, hogy megvan a kulcs a sókratészi életmód és filozófia rekonstrukciójához, méghozzá egy olyan kulcs, melynek alapján ennél bővebb információkra is szert tehetünk, ha akár Aristophanés, akár Platón, akár Xenophón, akár Aristotelész életművéből hozzátesszük mindazt, ami vele összeegyeztethető, és nem mond ellent egyébként, alapvető tényeknek.

A szkeptikusok azonban a fenti megfontolások mindegyikével szemben felvetettek elgondolkodtató ellenérveket. Először is egyáltalán nem evidens, hogy a platóni *Védőbeszéd* mereven elhatárolható volna a sókratikus beszéd műfajától. Nem egyszerűen arról van szó, hogy alapvetően monologikus és nem dialogikus, hanem arról, hogy – miként Xenophón *Védőbeszéde* is bizonyítja – a sókratikus beszéd viszonylag tág határok között mozgott, így elképzelhető, hogy akár egy egész védőbeszéd is ennek minősült.³⁰ A *Védőbeszéd*ben ráadásul több olyan rész is van, amelyek nagy valószínűséggel

²⁶ *Dorion*: i. m. (5. jegyz.) 11. Aristoteléstől nagyjából annyit tudunk meg Sókratész filozófiájáról, hogy erkölcsi fogalmak definíciójára törekedett, erkölcsi racionalista volt, és nem ő az ideaelmélet atyja, hanem Platón. Különösen hiányolható, hogy nem tudósít Sókratész vallás erkölcsi és politikai nézeteiről.

²⁷ *G. Vlastos*: *The Philosophy of Socrates*. Garden City 1971. 3.

²⁸ Platón levelein és a *Phaidónon* kívül – ahol a *Védőbeszéd*del ellentétben arra utal, hogy nem volt jelen Sókratész kivégzésénél (59b) – csak a *Védőbeszéd*ben található utalás önmagára (de ott kettő is). Így ez az egyetlen olyan mű, amelyben azt jelzi (mégpedig hangsúlyosan), hogy tanúja volt az eseménynek, melyről tudósít.

²⁹ *Taylor*: i. m. (24. jegyz.) 28; *W. D. Ross*: *The Problem of Socrates*. PCA 30 (1933) 15, 22–23; *Guthrie*: i. m. (21. jegyz.) 158, 1. jegyz.; *Vlastos*: i. m. (27. jegyz.) 4; *Ch. H. Kahn*: *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge 1996. 88. *Contra Morrison*: i. m. (5. jegyz.).

³⁰ A műfaji distinkcióra alapozott érv elégtelenségéről lásd *Morrison*: i. m. (5. jegyz.) 238–239.

nem hangozhattak el a tárgyaláson. Ilyen a Melétossal folytatott párbeszédész rész és a harmadik (a halálbüntetés kimondását követő) beszédész, amelyekre nem találunk példát a fennmaradt törvényszéki beszédekben.³¹ Hasonlóképp a delphoi jóslat híres története is nagy valószínűséggel fiktívnek tekinthető.³² Innen nézve Platón *Védőbeszéde* nem minősíthető hitelesebbnek Xenophónénál.

A fent említett második érv (tudniillik, hogy Platón nem adhatott Sókratész szájába olyasmit, ami alapvetően ellentmondott volna a kortás tanúk által tapasztaltaknak) érvénytelenné válik, ha a *Védőbeszédet* sókratikus beszédnek kell tekintenünk, hiszen ez esetben a tanúk nem is várták el az efféle műtől, hogy történetileg minden tekintetben hiteles legyen.³³

Végül a sókratikus beszéd műfaja alapján az is megkérdőjelezhető, hogy Platón utalása önmagára feltétlenül a mű történeti hitelességét implikálná. Xenophón jó néhány esetben hasonlóképp hangsúlyozza, hogy jelen volt az eseményeknél, miközben egyéb adatok egyértelműen arra utalnak, hogy ez lehetetlen.³⁴ Ezért felvethető, hogy az efféle eljárás egyszerűen az irodalmi fikció konvencionális része volt, amellyel az egymással versengő sókratikus beszédek szerzői a sajátjuk „igazát” nyomatékosították.³⁵

Ezen ellenérvek fényében a Sókratész-kérdésre vonatkozó szkeptikus álláspont kiveredhetetlennek tűnik. Úgy látszik, el kell fogadnunk a következtetést, hogy a kérdés nem megoldható: megbízható hitelességgel nem sok érdemlegeset tudhatunk a történeti Sókratésről. Nem rekonstruálhatjuk kielégítően filozófiai, erkölcsi, vallási és politikai nézeteit, és néhány alapvető életrajzi adaton és személyes vonáson kívül nagyjából csupán annyit állíthatunk róla egészen bizonyosan, hogy 399-ben Athénban istentelenség vétkében bűnösnek találták és halálra ítélték. De hogy pontosan miféle tevékenység és nézetek vagy tanítások miatt tették ezt, milyen körülmények között és miért, az forrásaink természete és elégtelensége okán teljes bizonyossággal nem kideríthető.

Ezért a kutatók egy része az utóbbi időben a Sókratész-kérdést egyenesen álproblémának minősíti, és megoldása helyett a sókratikus irodalom intertextuális vizsgálatát szorgalmazza. Ez azzal a következménnyel is jár, hogy módszertani szempontból egyetlen ilyen forrásunkat sem részesíthetjük előnyben a másikkal szemben, mivel sókratikus beszédként egyenrangúként kezelendők. Egyfajta vigaszként egyes kutatók kiemelik, hogy ennek az irodalomnak a tanulmányozása ugyan a történeti Sókratészhez elvileg

³¹ *Waterfield*: i. m. (5. jegyz.) 12 (további utalásokkal).

³² *M. Montuori*: *Socrate. Fisiologia di un mito*. Milano 1998. 185–209; *Dorion*: i. m. (5. jegyz.) 17, 47. jegyz.; *Waterfield*: i. m. (5. jegyz.) 12–13 (további irodalommal). Megjegyzendő azonban, hogy *Waterfield*: i. m. (5. jegyz.) 13 konklúziója, miszerint amennyiben a delphoi jóslat története platóni kitaláció, az megkérdőjelezi az egész *Védőbeszéd* hitelességét, kissé elhamarkodott.

³³ *Morrison*: i. m. (5. jegyz.) 243.

³⁴ *Waterfield*: i. m. (5. jegyz.) 9.

³⁵ *K. Döring*: *The Students of Socrates*. In: *The Cambridge Companion to Socrates*. Ed. *D. R. Morrison*. Cambridge 2011. 24.

nem vihet közelebb, de a sókratikus gondolkodók belső vitáiról természetesen történetileg hiteles képet nyújthat.³⁶

De vajon valóban meg kell elégednünk a sókratikus irodalom vizsgálatával, és le kell mondanunk róla, hogy a történeti személyről bármi érdemlegeset kideríthessünk? Nem tudhatjuk bizonyosan, miként élt, miféle filozófiai, erkölcsi, vallásos, politikai nézeteket vallott, hogyan érintkezett követőivel vagy egyéb személyekkel (akár hétköznapi emberekkel, akár politikailag prominens személyekkel), mire buzdította vagy mitől óvta őket, ennél fogva azt sem tudhatjuk, milyen okoknál fogva perelhették be és ítéltették halálra a IV. század eleji Athénban. Csupán annyit tudhatunk meg róla, hogy milyenek *látták*, és miként vélekedtek ezekről a kérdésekről azok, akik személyesen ismerték, tanúi voltak a tárgyalásnak, és ismerték azokat a vitákat, amelyek halála után a per kapcsán személye körül keletkeztek. És mivel számos ponton alapvetően eltérően (sokszor ellentmondásos módon) látták, és mivel nem rendelkezünk olyan vizsgálati kritériumokkal, amelyek az efféle tudósítások között dönthetnének, ezért minden vonatkozó művet lényegében fikcióként kell kezelnünk, mivel reménytelenül elkülöníthetetlenül tartalmaznak történetileg hiteles és hiteltelen információkat.

Ha nem akarjuk feladni a reményt, hogy a fenti kérdésekre kielégítő választ kaphatunk, új módszertani szempontokat kell felvetnünk a fennmaradt tudósítások vizsgálatához. Az alábbiakban erre teszek javaslatot.

Sókratés pere mint kiindulópont

Először is érdemes rámutatni, hogy Sókratésszel kapcsolatban akadnak olyan tények, amelyek semmiképp sem minősíthetők fikciónak, még akkor sem, ha akár minden egyes róla szóló tudósítást a sókratikus beszéd műfajába sorolhatnánk.³⁷ Néhány alapvető életrajzi adaton felül (például származása, születési és halálozási dátuma, életének néhány eseménye, egyes csatákban való részvétele stb.) ilyen kétségbevonhatatlan tény, hogy saját kora híresen (hírhedten) kiemelkedő intellektusa volt, aki számos tehetséges ifjút maga köré gyűjtött és lenyűgözött, akik egy részéből azután politikusok vagy egyéb befolyásos polgárok kerültek ki. Művelt és tájékozott volt, tudott a korszak legfrissebb tudományos eredményeiről, sőt esetleg művelte is őket egy ideig, például a természetfilozófiát. Legtöbb idejét mégis azzal töltötte, hogy emberekkel beszélgetett, jellemzően a politikai vagy kulturális elit tagjaival (de nem csak velük, gondoljunk Simónra, a vargára), akiket lenyűgözött bölcsességével és/vagy erkölcsi tartásával és/vagy vitatkozó képességével. További fontos és kétségbevonhatatlan tény, hogy élete

³⁶ *Van der Waerd*: i. m. (5. jegyz.) 4–5; *Danzig*: i. m. (5. jegyz.) 318; *Dorion*: i. m. (5. jegyz.) 19 skk.

³⁷ Mint láttuk, Aristotelés tudósításai nem sorolhatóak ebbe a műfajba. Félreértések elkerülése végett meg kell jegyezni, hogy Xenophón és Platón tudósításában is számos olyan esemény vagy tény szerepel (pl. az arginusai csata után, illetve a harminc zsarnok alatt történtek), amely történeti hitelességében nem kételkedhetünk.

vége felé istentelenség miatt (melynek vétségére a legsúlyosabb kiszabható büntetés a halálbüntetés volt) perbe fogták, majd egy törvényesen lefolytatott per során az athéni esküdtbíróóság bűnösnek találta, és halálra ítélte. Ha a legszigorúbb történeti kritériumokat alkalmazzuk is, nagyjából ennyi nagy valószínűséggel állítható Sókratésről.

Ez persze nem tűnik túl soknak, de szerencsére nem csupán ennyi tényezőt vehetünk figyelembe. Ugyanis – a sókratikus irodalomtól független forrásokból is – természetesen ismeretesek előttünk a kor történelmi, társadalmi, kulturális, vallási, erkölcsi, politikai és jogi viszonyai, amelyek sok tekintetben megvilágíthatják Sókratés történetét, ezen belül pedig elsősorban magát az ellene lefolytatott pert. Ha ugyanis bármit is bizonyosan (vagy elfogadható valószínűséggel) tudni szeretnénk róla, elsősorban a perre és halálra ítéelésének tényére kell összpontosítanunk, mégpedig több okból is.³⁸ Először is a korra vonatkozó fent említett információink, amelyek a sókratikus irodalomtól függetlenek, számos ponton megvilágíthatják, mit fogadhatunk el hitelesként a perre vonatkozó tudósításokból. Másodsorban nyilvánvaló, hogy a per volt Sókratés életének legfontosabb eseménye, melynek valamilyen összefüggésben kellett állnia a tevékenységével és/vagy nézeteivel.³⁹ Végül ne becsüljük le annak jelentőségét, hogy rendelkezésünkre áll két olyan hosszabb, teljes mű is (tudniillik Platón és Xenophón *Védőbeszédei*), amelyek információval szolgálnak a perre vonatkozóan még akkor is, ha mindkettőt sókratikus beszédként kell értelmeznünk! Hiszen valamennyi valóság-tartalommal mindenképpen rendelkeznek, még ha első megközelítésben nem is tudható, mennyivel. Ezenfelül egyéb, közel kortárs szövegek is rendelkezésünkre állnak (ha mégoly töredékesek vagy bizonytalanok is), amelyek érintik valamiképpen a pert.⁴⁰ Ez utóbbiak sajnos nem szolgálhatnak elégséges kritériumul a két alapforrás hitelességének megítéléséhez vagy hiteles részeinek kiválogatásához, tehát visszakanyarodni látszunk az alapproblémához: melyik *Védőbeszédre* támaszkodhatunk? Márpedig úgy látszik, választanunk kell a kettő között, minthogy, noha tartalmazznak hasonló elemeket, mind Szókratész viselkedését, mind az általa elmondottakat, mind halálra ítéelésnek okait alapvetően eltérően mutatják be. Azonban úgy tűnik, zsákutcába jutottunk, hiszen amennyiben a sókratési beszéd műfajába tartoznak, egyik variációt sem preferálhatjuk a másikkal szemben.

Érdemes azonban felfigyelni rá, hogy a sókratikus irodalom összehasonlító vizsgálatának van egy rendkívül értékes hozadéka: míg a Sókratés-perről esetleg semmi bizonyosat nem is tudhatnánk meg belőle, azért világos képet alkothatunk szerzőik szándékairól, és megragadhatjuk hasonlóságait és különbségeiket. Akik azonban a

³⁸ Ezt *Waterfield*: i. m. (5. jegyz.) 14 hasonlóképp hangsúlyozza. *Waterfield* azonban elfogadja a Sókratés-kérdésre vonatkozó szkeptikus álláspontot (ezért Polykratést tekinti az egyetlen történetileg hiteles forrásnak, akiről lásd 49. jegyz.). Ettől a jelen értelmezés alapvetően eltér.

³⁹ Ez nem jelent állásfoglalást bűnössége vagy ártatlansága tekintetében, csupán annyit, hogy mivel az esküdtbírákat nem vesztegették meg (különben ezt mind Xenophón, mind Platón bizonyosan megjegyezték volna), a vádlóknak kellett lennie valamilyen alapjuknak rá, hogy Sókratés elítélésében reálisan reménykedhessenek.

⁴⁰ Vö. 20. és 49. jegyz.

Sókratés-kérdést szkeptikusan közelítik meg, itt meg is állnak. Megelégszenek velem, hogy az összehasonlító intertextuális vizsgálódások révén képet alkothatunk a sókratikusok belső vitáiról, Sókratésre vonatkozó különféle felfogásaikról, és feltérképezhetjük azoknak a filozófiai áramlatoknak a későbbi alakulását, amelyeket személye és filozófiája inspirált (megarai iskola, cinikusok, sztoikusok stb.). A szerzői szándék feltérképezése jelentős szempontokkal szolgálhat egy-egy mű megértéséhez, de ami ennél számunkra fontosabb, adott esetben történeti következtetésekre is módot ad. Például Xenophónnak a *Védőbeszéde* elején explicit módon megfogalmazott szándékából következtetünk rá, hogy a Sókratés-pert követően fellángolt egy vita arról, vajon igazságosan ítélték-e el vagy igazságtalanul, illetve arról, hogy a per során tanúsított viselkedésével vajon nem ő maga adott-e valamilyen okot az elítélésére. Nem lehetséges, hogy a két alapforrás összehasonlításával és szerzői szándékaik feltérképezésével egyéb történeti összefüggésekre is következtethetünk, mégpedig nem csupán a pert követő sókratikus vitákra vonatkozóan, hanem magára a perre, illetve Sókratésre vonatkozóan is? Úgy gondolom, hogy a kutatásban túlságosan evidensnek tekintik Xenophón és Platón szerzői szándékainak azonosságát vagy legalábbis hasonlóságait, és nem fordítanak kellő figyelmet a két *Védőbeszéd* különbségeire e tekintetben, s hogy ha ezeket mélyebben feltárjuk, az módot adhat hitelességük megítélésére. Mint a bevezetőben jeleztem, részletes összehasonlításra itt nem vállalkozom (noha olykor utalok alapvető különbségekre), azonban egy ilyen összehasonlítás első lépéseként részletesebben megvizsgálom Xenophón szerzői szándékait, majd összevetem a per történelmi körülményeivel és néhány, Sókratésről minimálisan tudható ténnyel, amelyek alapján, úgy vélem, Xenophón *Védőbeszédének* történeti hitelessége megkérdőjelezhető.

Szerzői szándékok: Xenophón

Általános szerzői szándékaikat tekintve Platón és Xenophón kétségtelenül nem különböznek egymástól lényegesen. Sókratés feltétlen híveiként egész életművükre jellemző módon mindketten azt tekintik céljuknak, hogy megőrizték emlékét, közvetítsék és propagálják szellemiségét és az általa képviselt értékeket, s nem utolsósorban igazolják ártatlanságát az ellene felhozott vádakban. *Védőbeszédeik* nyilvánvalóan különösen ez utóbbira irányulnak. Xenophón *Védőbeszéde* azonban egyéb olyan intenciókat is nyilvánvalóvá tesz, amelyek csak a pert követő események alapján magyarázhatóak. Erre az ad módot, hogy a platóni *Védőbeszéddel* szemben Xenophón nem egy sókratészi monológ keretében, hanem saját elbeszélésében mutatja be a pert és előzményeit, így kommentálhatja Sókratés viselkedését, illetve motivációit. Közlebbi szerzői szándékát Xenophón mindjárt a mű elején világossá teszi:

„Azt hiszem, érdemes felidézniünk, hogyan gondolkodott Szókratész a maga védőbeszédéről és életének befejezéséről, amikor bíróság elé állították. Írtak erről már mások is, és mindannyian érintették beszéde nagyképűségét (megalégoria), nyil-

vánvaló hát, hogy valóban így beszélt. Arra azonban senki nem világított rá, hogy Szókratész már jobban szeretett volna meghalni, mint élni, ezért tűnhettek esztelen-ségnek nagy szavai (megalégoria)” (Xen. Ap. 1, 1–6).⁴¹

Xenophón arról számol be, hogy őt megelőzően mások is írtak már a perről,⁴² és mindannyiuk tudósítása azt sugallja, hogy Sókratés valamilyen oknál fogva nagyképűen beszélt a tárgyaláson, amivel felingerelte a bírákat. Ez pedig esztelenységnek tűnhet: ki ne akarná – megfelelőképpen alázatosan viselkedve – menteni az életét, főként, ha bizonyos benne, hogy ártatlan az ellene felhozott vádakra? Xenophón ugyan maga nem volt jelen a tárgyaláson, ám arról, valamint Sókratésnek a pert megelőző magatartásáról Hermogenéstől, Sókratés egy barátjától értesült.⁴³ Ezen értesülések alapján Xenophón azt állítja, képes megvilágítani Sókratés esztelennek tűnő viselkedését. Ez tekinthető tehát közelebbi szerzői szándékának, noha beszámolójával természetesen általában igazolni kívánja Sókratés ártatlanságát és hangúlyozni emberi nagyságát is.

Mi tehát a magyarázat Sókratés látszólagos eszteleniségére? Xenophón elbeszélése szerint Hermogenéstől úgy értesült, hogy amikor az látta, hogy a per előtt Sókratés minden egyébről szívesen beszélget, de nem foglalkozik a tárgyalással, megkérdezte tőle, miért nem töpreng rajta, miként is fog védekezni. Sókratés azt felelte, azért nem, mert voltaképpen egész életével erre készült, mégpedig azáltal, hogy soha semmi jogtalan-ságot nem követett el. Amikor Hermogenés rámutatott, hogy ez sajnos nem feltétlenül elégséges a bíróság előtt, hiszen ítéletük szempontjából mégiscsak sokat számít, mennyire meggyőzően beszélnek előttük a vádlók vagy a vádlottak, Sókratés elmesélte, hogy kétszer is nekifogott, hogy a beszédén töprengjen, de a daimóni jelzés megakadályozta

⁴¹ Németh György fordítása, javításokkal. (Ha másként nem jelölöm, a *Sókratés védőbeszédét*, illetve *Emlékeim Sókratésről* című művét a továbbiakban is Németh György fordításában közlöm.) Javításaim leglényegesebb pontja a *megalégoria* kifejezés jelentését érinti. Ez a xenophóni passzus szövegösszefüggésében nem a stílus emelkedettségére vagy megrendítő voltára utal (Németh György fordításában „nagyszabású”, illetve „megrendítő beszéd” vagy „nagy szavak”), hanem a beszédben kifejeződő dicsekvésre, kérdésre vagy nagyképűsége (vö. LSJ s.v. *megalégoria* I.), amit Xenophón azzal is világossá tesz, hogy „esztelenységként” (*aphronestera*) értékeli. *L.-A. Dorion: The Daimonion and the Megalégoria of Socrates in Xenophon’s Apology*. In: *Socrates’ Divine Sign: Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy*. Eds. *P. Destrée — N. D. Smith*. *Apeiron* 38 (2005) 131–135 amellet érvel, hogy a *megalégoria* kifejezést Xenophón nem pejoratív értelemben használja, hanem arra utal vele, hogy Sókratés egyszerűen nyíltan a bírák elé tárta erényeit (amit leginkább a „dicsekvés” kifejezés adhat vissza magyarul). Ennek megfelelően a *megalégoria* alkalmazása Sókratés részéről nem értelmezhető öngyilkos stratégiaként, és az sem állítható, hogy ne védekezett volna. Az alábbiakból kiderül, miért nem meggyőző ez az érvelés.

⁴² Ez feltehetőleg Platón is magában foglalja. Vö. 17. és 49. jegyz.

⁴³ Hermogenés Sókratés belső köreiből tartozott, minthogy Platón azok egyikeként utal rá, akik jelen voltak a börtönben a kivégzésénél (*Phaidón* 59b).

benne. Ebből pedig arra következtetett, hogy az isten jobbnak látja, ha bevégzi életét.⁴⁴ Hiszen egyfelől ezzel elkerülheti az időskorral járó kellemetlenségeket, mégpedig a lehető leggyorsabb halállal, másfelől a lehető legkevesebb gondot okozza barátainak, miközben halála után a legnagyobb vágyat ébreszti bennük szép emléké társasága iránt. Így hát úgy döntött, hogy a bíróságon kertelés nélkül fog hivatkozni erényességére, és ha ezzel magára haragítja a bírákat, és halálra ítélik, ám legyen, méltatlan módon nem fog az életéért esedezni (Xen. *Ap.* 2, 1 – 10, 1).

Amellett tehát, hogy Sókratés ártatlanságát akarja bizonyítani, Xenophón azt kívánja megvilágítani, hogy miért beszélt Sókratés nagyképpően, s hogy ez egyáltalán nem volt esztelenség a részéről, hanem nagyon is megfelelt a szándékának (2, 1–4), sőt egyenesen az isteni akaratnak és gondviselésnek (4, 5 – 5, 3). A Sókratés által a bíróságon elmondott védőbeszédéről szóló xenophóni elbeszélések is sorra ezt a konkrétabb szándékot demonstrálják. Hogyan sikerül megvalósítania ezt a szándékot, és milyen képet fest Sókratésról?

Xenophón Sókratésének a per során tanúsított viselkedése szempontjából döntő fontosságú, hogy az isteni jelzés megakadályozta benne, hogy átgondolt védőbeszéddel védekezzen a tárgyaláson. Ennek magyarázatát Xenophón abban találja meg, hogy nem állt már messze élete végétől, és az ezt megelőző elkerülhetetlen fizikai és szellemi hanyatlástól. Mivel a xenophóni Sókratés meggyőződése szerint a daimóni jelzés fellépése – akár megakadályozza őt valamiben, akár buzdítja valamire⁴⁵ – csakis valami jóra vezethet számára, és mivel a védőbeszédre való készültsége feltehetőleg azzal a következménnyel jár, hogy elítélik, Sókratés arra következtet, hogy „*az isten is jobbnak tartja bevégezni*” az életét (*Ap.* 5, 2–3).⁴⁶ S hogy mi volna az a jó, amihez halála vezet? Nos, ki ne örülne annak, ha elkerülheti az öregség nyűgét-baját? „...*ha azt kell tapasztalnom,*

⁴⁴ A „daimóni” (isteni) jelzésre vonatkozóan lásd Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón* (Platón összes művei kommentárokkal). Fordította, kommentálta és az utószót írta *Mogyoródi E.* (Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde) és *Gelenczey-Mihály A.* (Kritón). Budapest 2005. 71, 40. jegyz., 79, 55. jegyz., 88, 74. jegyz., 108, 137. jegyz.; *Mogyoródi E.*: Sókratés és a (jó) lelkiismeret. *AntTan* 52 (2008) 171–196. Az ezekben a tanulmányokban (a platóni *Védőbeszéd* alapján) felhozott érveimet mellett, hogy a daimóni jelzés nem a lelkiismeret reprezentánsa, hanem ha valamivel rokonítható a későbbi hagyományban, akkor az a gondviselés, Xenophón utalása is alátámasztja. Xenophónnál Sókratés világosan nem *erkölcsi* szempontból cselekedett helyesen, amennyiben a daimóni jelzés utasítását követte, hanem prudenciális szempontból: jobb lesz neki – spekulált a daimóni jelzést követően –, ha (nem védekezése következtében) bevégzi az életét.

⁴⁵ Platónnál a daimóni jelzés csak negatív formában jelentkezik: közbelép, ha Sókratés valamit tenni szándékozik, de soha nem buzdítja semmire (*Védőbeszéd* 31d), valamint csak Sókratésnak ad jelzéseket. Xenophónnál pozitív és negatív formában egyaránt jelentkezik, valamint Sókratésen keresztül barátairól is gondoskodik (*Mem.* 1, 1, 4; 4, 3, 12; 4, 8, 1; *Ap.* 12).

⁴⁶ Noha Platón is összefüggésbe hozza a pert a daimóni jelzéssel, jelentős eltérés Xenophóntól, hogy ugyanerre a következtetésre (tudniillik, hogy jobb lesz neki meghalnia) Sókratés a halálbüntetés kimondása után jut, mégpedig abból a tényből, hogy a daimóni hang *nem akadályozta meg, hogy védekezzen*, és úgy védekezzen, ahogyan (40a–c). Vagyis Platónnál Sókratés minden érvelőképességét bevetve védekezik a vádak ellen, úgyhogy amennyiben rajta áll, nem szándékozik meghalni.

hogy gyengülök, és önmagamat is megvetem, hogyan élhetnék kellemesen?” (Ap. 6, 4–6) – tolmácsolja Sókratés Hermogenéshez intézett költői kérdését Xenophón.

Itt máris érdemes megállnunk, hiszen Xenophón magyarázata sokat elárul Sókratés jelleméről és értékrendszeréről. Mielőtt meggondolatlanul arra a következtetésre jutnánk, hogy Sókratés számára mindennél fontosabb volt fizikai és szellemi jóléte (olyannyira, hogy a tárgyaláson tanúsított magatartásának ennek megőrzése a legfőbb motivációja), és ezt elfogadhatatlannak tartanánk, érdemes felhívni rá a figyelmet, hogy máshol Xenophón világosan leszögezi: Sókratés „sohasem részesítette előnyben a jó helyett a kellemeset” (Mem. 4, 8, 11, 8–9), vagyis az erkölcsi jót az esztétikaival szemben magasabb rendűnek tekintette. Xenophón *Védőbeszédében* ugyan a javak hasonló hierarchiája nem ragadható meg ilyen világosan, de tévednénk, ha Sókratését olyan emberként gondolnánk el, aki a kellemes életet mindennél – mondjuk az erényre való buzditásnál – többre tartja.⁴⁷ Bár kissé ügyetlenül teszi, de ezt Xenophón kétféleképpen is világossá akarja tenni. Egyfelől azt, hogy a daimóni jelzés megakadályozta a védőbeszéd átgondolásában (ezért halálra szánja), Sókratés nemcsak azért értékeli jónak a maga számára, mert ezáltal megszabadulhat az öregség nyűgétől-bajától, hanem *elsősorban* azért, mert tudja, hogy ha meg is kell halnia, erkölcsi szempontból tökéletesen tiszta lelkiismerettel teheti ezt:

„Talán azt furcsállod, hogy az isten is jobbnak tartja bevégeznem az életemet? Nem tudod, hogy mostanáig senki sem akadt, aki szebben élt volna nálam? Hiszen az a legédesebb érzés, ha tudom, hogy jámborul (hosiós) és igazságosan (dikaiós) éltem le egész életemet. Nagy örömemre van, hogy ezt én is tudom, barátaim is tudják rólam” (Xen. Ap. 5, 2–6).

Ha Sókratés ebben bizonyos lehet (márpedig kétségtelenül bizonyos), akkor az, hogy *emellett* egyúttal megszabadulhat a testi és szellemi leépülés kínjaitól (valamint, hogy társai szép emlékeket őrizhetnek róla), már csak ráadás, még ha nem is lebecsülendő ráadás. A legfontosabb számára az erkölcsi és vallás erkölcsi „jó”, azaz az igazságosság és a jámborság (istenesség).

Másfelől, ha a Xenophón által előadott történet belső logikája felől vizsgáljuk, akár arra a következtetésre is juthatunk, hogy Sókratés egyenesen az isteni akaratot teljesíti, amikor a daimóni jelzés útmutatása (ellenkezése) értelmében egyáltalán nem készül védőbeszédre – ami a kimondatlan implikáció szerint egyenesen oda fog vezetni, hogy elítélik. Ezt úgy is értelmezhetjük, hogy Xenophón Sókratése számára a legfontosabb a jámborság, ami az isteni akarat teljesítése révén valósul meg. Ez nem szükségképpen

⁴⁷ T. C. Brickhouse – N. D. Smith: *The Philosophy of Socrates*. Boulder 2000. 39–40. Ezzel szemben megállja a helyét *Dorion*: i. m. (41. jegyz.) 133, 16. jegyz. ellenvetése; más kérdés, hogy ez elegendő érv-e Sókratés öngyilkos stratégiájával szemben. Erre vonatkozóan vö. 49. jegyz.

levonandó konklúzió, és Xenophón nem is hangsúlyozza közvetlenül.⁴⁸ Mindenesetre annyi világos, hogy Sókratést nemesebb megfontolások motiválják abban, hogy ne készülődjön védőbeszéddel a tárgyalásra, mintsem csupán az élvezetes élet.

Mielőtt Xenophón szerzői szándékának megvalósítását és Sókratés jellemének egyéb vonásait tovább vizsgálánánk, érdemes tágabb összefüggésekbe helyezni a konkrét szerzői szándékot és kibontani bizonyos implikációit. Részben e szándékból, részben egyéb forrásokból,⁴⁹ részben a józan ész alapján (hiszen bennünket is elsősorban ez a kérdés izgat) plauzibilis feltennünk, hogy Sókratés perét követően találgatások és viták keletkeztek arra vonatkozóan, vajon miért is ítélték el. A kérdésre elvileg adható legegyszerűbb válaszok a következők:

- 1) mert bűnös volt az ellene felhozott vádakban (istentelenség és az ifjak megrontása vétkében);
- 2) nem volt bűnös bennük, de valamiképp nem védekezett megfelelő módon, vagy azért, mert
 - a) képtelen volt megfelelő érveket felhozni a védelmére, vagy mert
 - b) illetlenül viselkedett, és megsértette a bírákat, vagy mert
 - c) nem is akart védekezni;
- 3) nem volt bűnös bennük, és megfelelő módon védekezett is az ellene felhozott vádakkal szemben, ám valamilyen, tőle független oknál fogva a bírák nem hittek neki.⁵⁰

Vegyük észre, hogy 3 kivétellel önmagában mindegyik magyarázat rossz fényt vet Szókratészre:

⁴⁸ Sókratés megfogalmazása az isteni szándékkal kapcsolatban („az isten *is* jobbnak tartja bevégezni az életemet” *Ap.* 5, 2–3) azt sejteti, hogy az isteni jelzéstől függetlenül (azt megelőzőleg) már ő maga is erre a következtetésre jutott vagy efelé hajlott. Tehát a jelzés úgy is értelmezhető, mint amely csak megerősíti eleve meglévő vonakodását egy hathatós védőbeszéd átgondolásától. Ez is arra utal, hogy a daimóni jelzés nem egyfajta externalizált lelkiismeret, hiszen Sókratés magától is tudja, vagy legalábbis sejtí, mit kell tennie.

⁴⁹ Isokratéstól (*Busiris* 4–5) és Diogenés Laertiosztól (D. L. II, 38–39) tudunk róla, hogy a szofista Polykratés valamikor 394/3 után írt egy vádbeszédet Sókratés ellen, amelyben azt állította, Alkibiadésszel való barátsága miatt ítélték el. E politikai pamflet elveszett, és pontos datálása (különösen, hogy vajon Platón és Xenophón *Védőbeszédei* előtt keletkezett-e), valamint tartalma vitatott, azonban sokan elfogadják *A.-H. Chroust: Socrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon.* London 1957 feltevését, miszerint Polykratés vádjai nem képezték tárgyát a történeti pernek, lásd *Brickhouse – Smith: i. m.* (22. jegyz.) 7. Akár elfogadható ez, akár nem, Polykratés irata minden bizonnyal részét képezte a tárgyalás után keletkezett vitáknak. Vö. *Danzig: i. m.* (5. jegyz.) 285.

⁵⁰ *Danzig: i. m.* (5. jegyz.) 287 szerint mind Xenophón, mind Platón *Védőbeszéde* a tárgyalás után keletkezett szóbeszédek eloszlását célozza meg (melyek azonban csupán Sókratés inadekvát védekezési módját, illetve nagyképűségét érintik), és így nincs közük Sókratés valódi védekezéséhez, mivel az efféle vádakra nyilvánvalóan nem reagálhatott. Úgy gondolom ezzel szemben, hogy a tárgyalás utáni szóbeszédek – éppúgy, mint maga a per – alapvetően Sókratés bűnösségével voltak kapcsolatosak, és Sókratés védekezési módja (annak inadekvát vagy sértő volta) ennek összefüggésében merült fel. (Erre Polykratés „vádbeszéde” utal a legvilágosabban.) Ennélfogva mind Xenophón, mind Platón *Védőbeszéde* alapvetően Sókratés ártatlanságának bizonyítására irányul, és csak másodsorban egyéb (például a viselkedésével kapcsolatos) vádaskodások eloszlására.

1 evidens módon;

2a azért, mert Sókratés kiváló érvelő hírében állt (Aristophanés, Xenophón, Platón és mások szerint is), és ez megkérdőjelezhetővé vált, ha ebben épp akkor vallott kudarcot, amikor az élete forgott kockán;

2b azért, mert az efféle viselkedés a bíróság szuverenitásának (azaz a törvényesség) semmibevételét sugallja, de legalábbis tiszteletlenséget vele szemben;

2c részben azért, mert 2b-hez hasonlóan a törvénnyel szembeni engedetlenséget sugall, részben pedig, mert erősen felveti 1 gyanúját (nem akart védekezni, ugyanis nem is tudott volna, mivel bűnös volt).

Xenophónnak azonban 2b értelmében sikerül egy olyan magyarázatot találnia, amelyik eloszlatja a Sókratésre vetülő árnyakat: kivédi 1, 2b és 2c negatív következményeit, és megmagyarázza, hogy 2b miért nem minősül a bírósággal szembeni tiszteletlenségnek.

A magyarázat a következő: ha Sókratés egyfelől tudatában volt (Xenophón szerint nyilván nem alaptalanul), hogy igazságosan és jámborul élt, másfelől úgy gondolta, hogy élete lassan már inkább terhes lesz számára, ezért nem érdemes hozzá túlságosan ragaszkodnia, továbbá (vagy akár legfőképp) úgy hitte, isteni akarat, hogy bevégezze az életét, akkor nem volt értelme érdemi módon védekeznie. Sőt, valójában akkor cselekedett helyesen (akár a maga, akár az isteni terv, akár mindkettő szempontjából), ha egyenesen kiprovokálta a halálbüntetését, méghozzá azzal, hogy fitogtatta erényességét és istenfélelmét, hiszen nem volt semmi veszténivalója, ellenkezőleg. Tehát nem igaz, hogy azért nem védekezett kielégítően, mert bűnös lett volna (1), sem az, hogy kudarcot vallott az érvelésben (2a), és a maga módján védekezett is: hivatkozott erényeire (*contra* 2c). Az ugyan igaz, hogy viselkedésével magára haragította a bírakat, de ez megfelelt szándékának. Ez a szándék azonban a végső elemzésben nem az volt, hogy kifejezze a bíróság szuverenitásának semmibevételét; csupán felfedte előttük erényeit (hiszen feddhetetlen volt), nem esdekelt előttük méltatlanul, ugyanis nem félt a haláltól, hiszen hite szerint az isten is halálra szánta már, és ő is úgy vélte, jobb lesz neki meghalnia.⁵¹

Azt kell megvizsgálnunk, vajon *Platón perre vonatkozó tanúságtételétől független szempontok alapján* miként értékelhető ez a magyarázat. Hiszen abból indulunk ki, hogy szókratikus beszédként értelmezve a Platón által ábrázolt Sókratést elvileg nem tekinthetjük hitelesebbnek Xenophónénál. Miféle, a platóni tudósítástól független, releváns szempontjaink lehetnek?

⁵¹ Látható, hogy Sókratés *megalégóriájának* pejoratív értelmezése Xenophón magyarázó stratégiájának tágabb összefüggéseibe helyezve igazolható (anélkül, hogy azt feltételeznénk, hogy Sókratés egyáltalán nem is akart védekezni). Tehát *Dorion*: i. m. (41. jegyz.) 134 ellenvetése a *megalégória* ilyen értelmezésével szemben nem helytálló. Főként nem helytálló az az állítás, hogy Sókratés stratégiája Xenophónnál ne lenne öngyilkos.

Xenophón a perről és a történeti Sókratés

Nézzük, miként is ábrázolja pontosan Xenophón Sókratés nagyképűségét. A védőbeszéd az istentelenségi váddal szembeni védekezéssel kezdődik, mely Xenophónnál így szól:

„(Sókratést) azzal perelték be vádlói, hogy nem tiszteli [azokat] az isteneket, akiket a város, hanem más istenségeket vezet be, és megrontja az ifjakat” (Ap. 10, 2 – 11, 1).⁵²

Sókratés először is azzal utasítja vissza a vádat, miszerint nem tiszteli a város isteneit, hogy – akárcsak bárki más – rendszeresen részt vett a közösség ünnepein és szertartásain, amit mindenki láthatott. Másrészt elmagyarázza a bírácoknak, hogy az ominózus daimóni jelzés valójában nem más, mint az istenektől küldött jósjel, ami nem különbözik lényeges módon azoktól a jelzésektől, amelyeket más jósök is (például a Pythia Delphoiban) istenektől származó üzenetként értelmeznek, tehát semmiféle vallásújításnak nem minősíthető. Majd így folytatja:

„Hogy az istenről alkotott elképzeléseim nem tévesek, arra a következő bizonyítékot tudom felhozni: sok barátomnak magyaráztam el isten szándékait, és sohasem tévedtem” (13, 8 – 14, 1).

Xenophón jelzi, hogy Sókratés védőbeszédének ezen a pontján kiváltotta a bírác felháborodását:

„E szavak hallatán felbolydultak a bírácok. Voltak, akik nem hitték el, amit mondott, másokat meg irigységgel töltött el, hogy náluk több kegyben részesítik az istenek” (14, 1–4).

Hogy igazát alátámassza, Sókratés így folytatja:

„Figyeljete csak, folytatom, hadd hitetlenkedjenek tovább, akik nem hiszik, hogy a daimónok megbecsülnek engem. Amikor egyszer Khairephón felőlem érdeklődött Delphoiban, Apollón számos jelenlévő füle hallatára azt válaszolta, hogy senki emberfia nem élt szabad emberhez annyira méltóan, olyan igazságosan és bölcsen, mint én” (14, 5 – 15, 2).

⁵² Saját fordításom. Platónnál a vád megfogalmazása gyakorlatilag ugyanez, azzal a különbséggel, hogy előre veszi „az ifjak megrontását” (*Védőbeszéd* 24b8–c1). A vád – a xenophóni sorrendben – Diogenész Laertiosnál is fennmaradt (D. L. II, 40). A vád tartalmára vonatkozóan lásd *Mogyoródi*: i. m. (2005) (44. jegyz.) 71, 40. jegyz.

A bírák még nagyobb felháborodására reagálva Sókratés bizonyos szerénységgel hozzáteszi, hogy az isten – Lykurgossal ellentétben – mindazonáltal nem nevezte istennek. Ugyanakkor az isten kijelentésének igazságát alátámasztandó hosszasan szabályos öntömjénezésbe kezd, melyben kiemeli mindenki előtt széles körben ismeretes mértékletességét a testi örömökben, függetlenségét az anyagi javaktól és más emberektől, a tanulás iránti szenvedélyét, azt, hogy az erényre fogékony polgárok mind keresik a társaságát, és hálából ajándékokkal halmozzák el és hasonlókat (15, 8 – 19, 1), majd ezek után tér rá az ifjak megrontására.

Az ifjak megrontása elleni védekezését nem is szükséges ismertetnünk ahhoz, hogy látható legyen, Xenophónnak olyannyira jól sikerül bemutatnia Sókratés rátartiságát, hogy az bőségesen kielégítő válasszal szolgál arra a fent említett általános kérdésre, vajon miért ítélték el (legalábbis az esetben, ha nem feltételezzük egyértelműen a bűnösségét). Átlagos körülmények között is visszatetsző az emberek előtt, ha valaki öntelt (még inkább, ha ezt meg sem próbálja leplezni), de Sókratés helyzetében a bíróság előtt különösen az, hiszen súlyos tiszteletlenség a bírakkal szemben.

Miként értékelhető ez a viselkedés a történeti Sókratésről tudható, fent minimálisan hitelesnek tekintett tények vagy egyéb, releváns tényezők fényében?

Ha Platón tudósítását félre kell tennünk, akkor Xenophón Sókratésének emberileg erősen visszatetsző öntömjénezését nem kérdőjelezhetjük meg annak alapján, hogy éles kontrasztban áll a platóni *Védőbeszéd* jóval szerényebb, ámbár kétségtelenül nem meghunyászkodó Sókratésével, még akkor sem, ha számunkra ez utóbbi portré vonzóbb.⁵³ Kiindulhatunk azonban abból, amire éles szemmel Guthrie mutatott rá. Guthrie kiemeli, hogy Sókratés öntudatos beállításában Xenophón túlló a célon: azáltal ugyanis, hogy a mester iránti minden rajongását Sókratés saját szájába adja, sikerül egy elviselhetetlenül önelégült személyt élénk állítania. Ha azonban Sókratés valóban ilyen lett volna, és így viselkedett volna a tárgyaláson – érvel Guthrie –, akkor nemhogy csodálatot és tiszteletet ébresztett volna olyan tehetséges és ambiciózus személyekben, mint Platón vagy Alkibiadés, hanem egyenesen megvetéssel fordultak volna el tőle.⁵⁴ Ez az ellenvetés arra utal, hogy Xenophón portréja Sókratés viselkedéséről és védekezési stratégiájáról történetileg erősen megkérdőjelezhető. Bármennyire is tudatában lehetett a maga ártatlanságának, nehezen elképzelhető, hogy Sókratés oly visszatetsző módon el volt telve a maga feddhetetlenségétől, ahogyan Xenophón sugallja azáltal, hogy a tárgyaláson így ábrázolja, mert ez kevesek számára lehetett vonzó jellemvonás rajongói körében. Ennél azonban tovább is mehetünk.

⁵³ Itt legyen elég csupán a delphoi jóslatra adott reakcióját kiemelni. Eltekintve attól, hogy Platónnál a Pythia csak a bölcsességet tulajdonítja Sókratésnek (pontosabban azt jelenti ki, hogy nincs nála bölcsőbb ember: *Védőbeszéd* 21a6–7), a legfontosabb különbség, hogy Platónnál Sókratés egyenesen kételkedik a jóslat kijelentésének igazságában, mivel meggyőződése szerint egyáltalán nem bölcs (21b3–7). Emiatt kerül feloldhatatlan dilemmába, mivel ugyanakkor azt is hiszi, hogy az isten (Apollón) nem hazudik. A sókratészi „vizsgálódó élet” (a filozófia) ebből jelenti a kiutat.

⁵⁴ Guthrie: i. m. (21. jegyz.) 19.

Guthrie ellenvetése ugyanis rámutat, hogy érdemes alaposabban megvizsgálnunk Xenophón ábrázolásának lehetséges magyarázatait, elsősorban, hogy milyennek látta általában Sókratést és ennek tükrében magát a pert, ez milyen módon hatott ki viselkedésének perbeli ábrázolására, és milyen további történeti következtetésekre ad módot.

Sókratés tehát aligha lehetett olyan öntelt személy, akinek Xenophón ábrázolja. De hasonlóan kevésbé elképzelhető, hogy miközben erényei fitogtatásával szándékosan vérig sértette a bírakat, teljesen értetlenül álljon az előtt, hogy halálra ítélték:

„Amikor a tárgyalás véget ért, így szólt: Férfiak, akik kioktatták a tanúkat, hogyan kell eskü alatt hamisan tanúskodni ellenem, és akik hallgattak szavukra, tudatában kell legyenek eget verő istentelenségüknek és jogtalanságuknak. Én azonban miért becsülném magam kevesebbre, mint elítélésem előtt, hiszen egyetlen olyan cselekedetet sem bizonyítottak rám, amellyel vádoltak. Senki sem látta, hogy Zeusz vagy Héra, vagy a körükből való istenek helyett valamiféle új daimónoknak áldoztam volna, rájuk esküdtem volna, vagy egyáltalán szóba hoztam volna őket. Az ifjakat pedig hogyan ronthatam volna meg, ha egyszer az önmegtartóztatást és a mértékletességet tanítottam? Halálbüntetést érdemlő tettek elkövetésével, templomrablással, betöréssel, szabad ember rabszolgává kényszerítésével és az állam elárulásával még perbeli ellenfeleim sem vádolnak. Így aztán csakugyan nem értem, miért ítélték méltónak a halálbüntetésre” (Ap. 24, 1 – 26, 1).

Erősen felvetődik a gyanú, hogy itt valójában nem Sókratés, hanem Xenophón értetlenségéről van szó a mester elítélésével kapcsolatban. Ha ugyanis Sókratés szándékosan viselkedett fennhéjázó módon, mégpedig, hogy ezzel elérje a halálbüntetést, akkor pontosan tudnia kellett, hogy miért is ítélték halálra. Értetlensége tehát igencsak álságos, nem pedig naivan rácsodálkozó, mint Xenophón beállítja. A sértegetés ennél fogva aligha lehetett Sókratés stratégiája, hanem sokkal inkább Xenophón mesterséges magyarázata. Ez a magyarázat megnyugtató olyan valaki számára, aki az egekig magasztalt mestert el sem tudja képzelni vesztes helyzetben. Ha Sókratést elítélték – okoskodhatott Xenophón némiképp naivan –, akkor ennek csak az lehetett az oka, hogy ő maga akarta és kényszerítette ki. S hogy miért is kellett kikényszerítenie? Mert teljességgel ártatlan volt az ellene felhozott vádakban, és ezt józanul ítélve senki nem is gondolhatta másként. De a bírakat persze felháborította fennhéjázó viselkedése, úgyhogy végül elítélték. Ez azonban pontosan megfelelt Sókratés szándékának.

Ez az okoskodás bizonyos kimondatlan előfeltevéseken alapul, amelyek további érvekhez vezetnek Xenophón tudósításának történeti hitelességével szemben. Figyeljünk fel rá, hogy a xenophóni Sókratés erkölcsisége vagy vallásierkölcse meglehetősen konzervatív és konvencionális. A *Védőbeszéd*ben erre utal, hogy az istentelenségi vádadal szemben azzal védekezik, hogy senki sem láthatta, hogy ne vett volna részt a vallási ünnepségeken, szertartásokon, vagy ne áldozott volna megfelelő módon; nem követett el templomrablást, sem más efféle, halált érdemlő büntetést, és az a bizonyos daimóni jelzés sem valamiféle új istenség, akinek a tiszteletét hirdetné a hagyományos vallás isteneivel szemben, hanem egyszerű jósjel. Mármint, bármennyire is sókratikus beszéd

Xenophón *Védőbeszéde*, nem adhatott Sókratés szájába olyan, bárki által ellenőrizhető hivatkozási alapot az istentelenségi váddal szemben, mely nyilvánvaló hazugság lett volna. Tehát tényszerűnek tekinthetjük, hogy Sókratés valóban betartotta a konvencionális vallás előírásait, és nem követett el semmiféle nyilvánvaló vallásnyilvánulást. Csakhogy éppen ennek fényében válik érthetatlenné, hogy miért is ítélték bűnösnek, kivéve, ha valamiképp a saját nyakába akarjuk varrni az okot, ahogyan Xenophón teszi. Azonban kivételként még egy lehetőség adódik: ha a per tárgya valójában nem Sókratés vallásgyakorlata (*orthopraxia*) volt, hanem vallásos nézetei vagy hittartalmai (*orthodoxia*), amelyek tényszerűen nem ilyen könnyen ellenőrizhetőek.⁵⁵ Mármint, minden egyéb tanúságtételtől függetlenül valószínűtlen, hogy ne ez utóbbiak forogtak volna kockán, hiszen a vádlók is jól tudhatták, hogy az *orthopraxia* megsértésének vádját Sókratés könnyedén kivédheti – pontosan úgy, ahogyan Xenophónnál teszi. De akkor Xenophón vajon miért gondolja, hogy ez kielégítő védekezés lett volna az istentelenségi váddal szemben? Felvethető, hogy ennek oka nem más, mint Xenophón saját, konvencionális erkölcsisége és valláserkölcse, mely érzéketlenné vagy értetlenné tette a sókratészi valláserkölcset kevésbé orthodox – vagy netán egyenesen felforgatóként beállítható – aspektusaival szemben, amelyek hittartalmát érintették. Márpedig maga a per tanúskodik róla, hogy Sókratés vallásossága legalábbis nem egyértelműen volt konvencionális – különben valószínűtlen, hogy a vádlók apellálhattak volna rá, hogy a bírák istentelenség vétkében bűnösnek fogják találni (vagy legalábbis nem egyértelműen ártatlannak). A xenophóni Sókratés istentelenséggel szemben felhozott védekezése tehát jelentős ellentmondásban áll a történetileg valószínűsíthető tényekkel.

Xenophón konvencionális erkölcs-, illetve vallásfelfogásából kiindulva további ellenvetések fogalmazhatóak meg a Sókratés-portréja történeti hitelességével szemben. Ha erkölcsiségét és vallásos nézeteit illetően Sókratés afféle „mintapolgár” lett volna, amilyenként Xenophón nemcsak a *Védőbeszéd*ben, hanem máshol is (főként *Emlékeim Sókratésről* című művében) ábrázolja, nemcsak az valószínűtlen, hogy halálra ítéltették volna,⁵⁶ hanem az is, hogy egyáltalában beperelték vagy – elítéltetés reményében – beperelhettek volna. Sókratés minden bizonnyal karizmatikus személyiség volt, és mint ilyen, amint az már lenni szokott, hétköznapi szemmel nézve ellentmondásos, megosztó, sőt adott esetben irritáló is.⁵⁷ Xenophón Sókratés efféle vonásai iránti receptivitását azonban saját konvencionális felülírta: azt az embert látta benne, aki saját vallás-, illetve erkölcsfelfogását ideális módon megtestesítette. Ez az, ami megmagyarázza értetlenségét, mégpedig akár Sókratés *elítélésével*, akár *bepperlésével* kapcsolatban.

⁵⁵ Széles körben elfogadott nézet, hogy a görög vallás nem *orthodoxia*, hanem *orthopraxia* kérdése volt. Ez azonban nem ilyen egyértelmű. Platón *Védőbeszéde* szerint, ámbár ez magából a vádból nem volt tökéletesen világos, Melétos nem az *orthopraxia* megsértésével vádolta Sókratést, hanem azzal, hogy egyáltalán nem hisz istenekben (26b–c), vagyis az *orthodoxia* megsértésével. Erről Sókratés kimutatja, hogy ellentmondásos, hiszen Melétos ugyanakkor azt is állítja, hogy hisz daimónokban (27a–28a).

⁵⁶ Lásd *Burnet*: i. m. (24. jegyz.) 149; *Taylor*: i. m. (24. jegyz.) 22.

⁵⁷ Ha feltehetőleg túlzó is, mégis sokatmondó Diogenész Laertios tudósítása, miszerint Sókratés erőszakos kérdezősködéseinek hatására gyakran ököllel estek neki az emberek, vagy kitépték a haját (D. L. II, 2, 21).

Igaztalanok lennének azonban Xenophónnal szemben, ha nem vetnénk fel, valamilye magyarázattal mégiscsak szolgál (vagy legalábbis sugall efféle) Sókratés beperlésének okaira vonatkozóan. A lehetséges magyarázatra abból következtethetünk, ahogyan egy helyen pontosítja vagy kiegészíti a bírák reakcióját Sókratés kérdésével kapcsolatban vallásos nézeteinek helyességét illetően. Amikor Sókratés kijelenti, hogy sohasem tévedett az isteni szándékok értelmezésében, Xenophón jelzi, hogy ez egyesekben hitetlenséget, másokban irigységet váltott ki, mert úgy érezték, „*hogy náluk több kegyben részesítik az istenek*” (vö. 13, 8 – 14, 4, fent bővebben idézve). Mármost, ennek alapján feltételezhető, hogy Xenophón szerint Sókratés öntelt viselkedése mellett elítélésében szerepet játszott részben ez a fajta hitetlenség is tévedhetetlenségére vonatkozóan, részben az irigység kiválasztottsága iránt. Ez utóbbi alkalmas lehet rá, hogy magyarázatul szolgáljon beperlésére is.⁵⁸ Xenophón védelmében tehát tegyük fel, hogy ebben találta meg a magyarázatot a kérdésre.⁵⁹ Bár kétségtelen, hogy az irigységet mint erre szolgáló magyarázatot egyáltalán nem hangsúlyozza, mindenesetre megfelel Sókratésről alkotott általános felfogásának. Hiszen ha Sókratés a konvencionális erkölcsök értelmében vett „mintapolgár” volt, akkor plauzibilis feltenni, hogy (egyese legalábbis) emiatt irigykedtek rá, olyannyira, hogy képesek voltak beperelni.⁶⁰

De vajon mennyiben tekinthető elégségesnek egy efféle magyarázat Sókratés beperlésének okaira vonatkozóan? Kétségtelen, hogy az irigység sok mindenre képes, az adott történelmi körülmények között azonban Xenophón sugallata az irigység efféle szerepéről nagyon valószínűtlen magyarázatot nyújt. Anélkül, hogy bármi konkrétat feltételeznénk a per politikai háttéréről – hiszen egyelőre félre kell tennünk Platón vagy mások erre vonatkozó tanúságtételét –, annyi minden egyéb, a korra vonatkozó forrásunkból (például Thukydidés vagy éppenséggel Xenophón történeti munkáiból) is világos, hogy a Sókratés perét követő évtizedekben traumatikus politikai és társadalmi események zajlottak le Athénban: a peloponnésosi háború (431–404), melynek során Athén elvesztette az Égei-tenger feletti hegemoniáját, és megalázó vereséget szenvedett Spártától; a 430/429-es pestisjárvány, mely a lakosság mintegy kétharmadát elpusztította, beleértve Periklést és fiait is; majd a háborús vereséget követően a demokrácia felfüggesztését jelentő harminc zsarnok uralma (404/403), melynek során további gyilkosságok és vagyonekbobzások történtek; és végül a demokraták és oligarchák közötti véres polgárháború, amit a Thrasybulos által restaurált demokrácia és az európai törté-

⁵⁸ Az előbbi nem jöhet szóba beperlésének okaként. Ez azt feltételezné, hogy Sókratés a pert megelőzően is úton-útfélen hangoztatta az isteni szándék kifürkészésére vonatkozó tévedhetetlenségét, aminek feltételezésére semmi alapunk nincs.

⁵⁹ Elítélésére további magyarázatot szolgáltathat, hogy a vádlók hamis tanúkat léptettek fel (*Ap.* 24, 1–3). Ez csak Xenophónnál szerepel, de nem valószínű, mert ha így lett volna, Platón is minden bizonnyal felhívta volna rá a figyelmet.

⁶⁰ Melétosról tudjuk, hogy egyfajta vallásos túlbuzgóság fűtötte, mivel feltehetőleg ő volt az, aki a Sókratés-per évében az Andokidés ellen kezdeményezett istentelenségi per egyik vádlója volt. Erre vonatkozóan lásd *A. E. Taylor: Platón. Fordította Bárány István és Betegh Gábor. Budapest 1997. 226–227.* Andokidés védőbeszédének szövege Lysias neve alatt maradt fenn. Lásd: Lysias beszédei. Szerk. *Bolonyai G. Budapest 2003. 136–157* (Bolonyai Gábor magyarázataival).

nelem első amnesztiája zárt le.⁶¹ Ami mindezek következtében az általános társadalmi (azon belül szociálpszichológiai) légkört illeti, alighanem igaza van azoknak, akik rámutatván a kiábrándultságra, reményvesztettségére és frusztrációra, felhívják a figyelmet a háborút követően felerősödő vallásos bigottságra és az ilyenkor fellépő bűnbakkeresési mechanizmus lehetőségére.⁶² Különös tekintettel arra, hogy Sókratés tevékenysége az athéniakat évtizedeken át nem irritálta, a háborút követő események után felerősödő vallásos bigottság nagy valószínűséggel valamilyen módon szerepet játszott beperlésében, még ha vitatható is, pontosan miképp. Az azonban nem valószínű, hogy ebben a légkörben egy olyanfajta irigység állt volna a per hátterében, melyre Xenophón utal. Ahol felerősödik a vallásos bigottság és konzervativizmus, ott ugyan általában nem elképzelhetetlen, hogy irigykednek azokra, akikről úgy vélik, valamiféle kivételes kapcsolatban állnak az istenvilággal, de ha valakit frusztrált bigottságtól vezérelve pellengérré állítanak, akkor az nagy valószínűséggel éppen hogy nem valamiféle (konzervatív) vallásos fanatikus személy, ellenkezőleg, olyan valaki, aki ebben a légkörben a hagyományostól eltérő nézeteket talál hangoztatni.

Ha ez az V. század végi Athénra vonatkozó szociálpszichológiai megfontolás elfogadható, akkor meg kell állapítanunk, hogy Xenophón kielégítő magyarázat nélkül hagyja Sókratés beperlését.⁶³ Pontosabban, ha ad is magyarázatot, az nem veszi figyelembe azt a komplex politikai és társadalmi helyzetet, amelyben a Sókratés-perre sor került, sőt ellentmond neki. Itt nem is az ellentmondás, hanem a hiányosság érdekesebb, ugyanis több lehetőséget is felvet, amelyek nem annyira Xenophónra, mint inkább magára Sókratésre vetnek rossz fényt, mégpedig védekezési stratégiáját illetően.

Abból érdemes kiindulni, hogy ez a hiányosság sokakban felébresztheti a gyanakvást, hogy Sókratés politikai szempontból valamiképp (negatív értelemben) involválódott azokban a turbulens eseményekben, amelyek a pert megelőzték, és ebből lehetetlen volt „kimosni”. Ha ugyanis védekezésében egy szóval sem utalt efféle összefüggésekre (amint Xenophón nem utaltat vele ilyenekre), és nem próbálta meg eloszlatni az ilyesmivel kapcsolatos gyanakvást vagy előfeltételezéseket, akkor három lehetőséggel számolhatunk. Vagy súlyosan alulinformált volt a vádlók motivációjával, illetve az általános szociálpszichológiai légkörrel kapcsolatban, vagy érvelőképessége elégtelensége okán képtelen volt megfelelő érveket felhozni az ártatlansága mellett, vagy egészen egyszerűen nem is tudott volna védekezni a háttérben meghúzódó vádakkal szemben, ugyanis valóban vaj

⁶¹ Erre a történelmileg bonyolult és traumatikus korszakra és különösen a harminc zsarnok uralmára vonatkozóan bővebben lásd *Németh*: i. m. (5. jegyz.); *Németh Gy.*: Kritias. Egy íróból lett politikus és zsarnok szellemi fejlődése. *Aetas* 4 (1996) 37–56. Újranyomtatva In: *Németh Gy.*: A zsarnokok utópiája. Antik tanulmányok. Budapest 1996. 151–172; *Németh Gy.*: A zsarnokok utópiája. *AntTan* 40 (1996) 11–39. Újranyomtatva In: *Németh Gy.*: A zsarnokok utópiája. Antik tanulmányok. Budapest 1996. 173–212.

⁶² Lásd különösen *R. Parker*: The Trial of Socrates and a Religious Crisis? In: *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Eds. *N. D. Smith – P. B. Woodruff*. Oxford 2000. 40–54.

⁶³ Ez a megállapítás csupán a xenophóni *Védőbeszédre* vonatkozik. *Emlékeim Szókratésről* című művében Xenophón már utal bizonyos politikai vádaskodásokra Sókratésszel szemben (*Mem.* 1, 2, 9–61). Ezt azonban Polykratés iratára adott reakciónak tekintem, amellyel, hogy elfogadom *Stokes*: i. m. (17. jegyz.) erre vonatkozó relatív datálását, melynek értelmében az *Emlékeim Szókratésről* a két (platóni, illetve xenophóni) *Védőbeszéd*, valamint Polykratés támadása után született.

volt a fején.⁶⁴ Mindhárom lehetőség (de különösen az utolsó) kellemetlenül érinti Sókratés: az első esetben legalábbis vétkes könnyelműséggel vagy tudatlansággal vádolható, a másodikban elégtelen érvelőképességgel, az utolsóban pedig egyenesen bűnösséggel a háttérben meghúzódó politikai jellegű vádak tekintetében. Ha pedig valaki azzal a céllal írt sókratikus beszédet, hogy tisztázza Sókratés minden nyílt vagy rejtett vádaskodás alól, ha semmilyen formában sem próbálta meg eloszlatni az efféle gyanút, akkor az hasonló mulasztásnak minősíthető részéről: vagy nem volt tudatában a per komplex politikai és szociálpszichológiai körülményeinek (illetve ezek jelentőségének), vagy nem talált megfelelő érveket tisztázásuk érdekében, vagy tudta, hogy Sókratés az efféléből lehetetlen „kimosni”. Ennek megfelelően Sókratés védelmezőjeként hasonlóképp vádolható: az első esetben tudatlansággal, a másodikban az érvek hiányával, a harmadikban „szerecsenmosdatással”, cinkossággal, sőt a végső elemzésben hazugsággal (tudniillik arra vonatkozóan, hogy Sókratés bűnös volt-e a politikai jellegű vádakban vagy sem).

Ami Sókratés védekezését illeti, ezzel az ellenvetéssel szemben nem segít Xenophón feltételezése, hogy nem is akart érdemben védekezni a bíróságon, ugyanis meg akart halni. Innen tekintve első pillantásra nyilván logikusnak tűnik, hogy ne is védekezzen teljes körültekintéssel, a háttérben meghúzódó, nem nyilvánvaló előítéleteket is érintve. Csakhogy Xenophón Sókratésének fontos hangsúlyoznia ártatlanságát az istentelenség és az ifjak megrontása vétkében, olyannyira, hogy öntelt módon büszkélkedik feddhetetlenségével, mégpedig, hogy az utókor dicsfénye teljességében emlékezzen rá.⁶⁵ Ha azonban ezt a célt (is) szem előtt tartotta, akkor szem előtt kellett volna tartania minden egyéb vele szembeni gyanakvás eloszlatását is, mely rossz fényt vethetett rá, beleértve különösen a politikailag motiváltakat.⁶⁶ Nem véletlen, hogy ezek a per követően fel is merültek, és ma is erősen foglalkoztatják a Sókratés-per értelmezőit.⁶⁷

⁶⁴ Ez utóbbi álláspont leghíresebb szószólója I. F. Stone: *The Trial of Socrates*. Boston 1988. 117–139, 174. Újabbban hasonló értelmezést ad *Waterfield*: i. m. (5. jegyz.) 18.

⁶⁵ „Mert nyilvánvaló, hogy ha most elítélnék, olyan halált szabnak ki rám, amelyet a leggyorsabbnak ítélnék azok, akik ezzel foglalkoznak, s amely a legkevésbé gondot okozza barátaimnak, mégis a legnagyobb vágyat ébreszti bennük utánam, az eltávozott után” (Ap. 7, 3–7); „Természetesen sok egyebet is elmondott Szókratész és valamennyi védelmére kelt barátja, de én nem törekszem rá, hogy mindenről beszámoljak, ami a tárgyaláson elhangzott, csak azt akartam bemutatni, hogy Szókratész mindennél fontosabbnak tartotta, hogy ne tűnjék istentelennek az istenekkel, igazságtalannak az emberekkel szemben” (Ap. 22, 1 – 23, 1); „Jól tudom, hogy az utódok körében nem ugyanolyan hírnév jut osztályrészül azoknak, akiket igazságtalanság ért. Tudom, hogy az emberek engem is megőriznek emlékezetükben, és ha most meghalok, másként fognak emlékezni rám, mint a gyilkosaimra” (Mem. 4, 8, 10, 1–6).

⁶⁶ Xenophón jelzi, hogy nem számol be teljeskörűen a tárgyaláson elhangzottakról (vö. Ap. 22, 1–2, idézve az előző jegyzetben), tehát elképzelhető, hogy tudott róla, hogy Sókratés részéről mégiscsak történt utalás a politikai vádakra. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy ha történt is, Xenophón ezeket nem tartotta fontosnak annak bizonyítása szempontjából, hogy Sókratés „ne tűnjék istentelennek az istenekkel, igazságtalannak az emberekkel szemben” (uo.). Ellenvetésem tehát ez esetben is megállja a helyét.

⁶⁷ A per politikai aspektusainak egy frissebb, alapos összefoglalásához lásd M. Ralkowski: *The Politics of Impiety*. In: *The Bloomsbury Companion to Socrates*. Eds. J. Bussanich — N. D. Smith. London – New Delhi – New York – Sydney 2013. 301–327.

A fentiek fényében úgy gondolom, a legóvatosabb megközelítésben is levonható a következtetés, hogy ha Xenophón általános célja az volt, hogy védelmébe vegye Sókratést az ellene felhozott vádakkal szemben és ártatlanságát demonstrálja, akkor *Védőbeszéde* nem bizonyul túlságosan sikeres próbálkozásnak. Stratégiájának leggyengébb aspektusa, hogy nem látszik tudomást venni bizonyos társadalmi (politikai, illetve szociálpszichológiai) tényezőkről, amelyek az adott történelmi helyzetben nagy valószínűséggel szerepet játszottak a perben. Ennek pedig az a magyarázata, hogy az általa bemutatott védekezési stratégia *elvileg* nem is teszi lehetővé, hogy számításba vegyen efféle tényezőket. Ugyanis, noha szándéka ellenére teszi, Xenophón valójában Sókratésre hárítja a teljes felelősséget elítéltetéséért: Sókratés – a konvencionális értékek felől tekintve, vagyis az átlagember szempontjából – teljesen ártatlan volt az ellene felhozott vádokban, vagyis nem adott semmiféle, a per tárgyát képező (vagy ezzel bármilyen módon összefüggésbe hozható) okot elítéltetésére. Az elítéltetés *ad hoc* módon történt: Sókratésnek a bíróságon tanúsított viselkedése vezetett hozzá. Ebből következően, ha nem úgy viselkedik, ahogyan, akkor nem ítélték (nem ítéltették) volna el. Vagyis: nincs szükség egyéb magyarázatra, sőt minden egyéb, az elítélésben szerepet játszó, Sókratés viselkedésétől független tényező vagy magyarázat kizárható, illetve kizárandó, hiszen mintegy „kivenné az irányítást” a mester kezéből.

Úgy gondolom azonban, nem egyszerűen arról van szó, hogy Xenophón *Védőbeszéde* sókratikus beszédként vall kudarcot, hanem arról, hogy *történeti tanúságtételként* elégtelen, ennél fogva felveti a hiteltelenség gyanúját. Ha azt Xenophónnal együtt nem is feltételezzük, hogy amennyire rajta állt, Sókratés el akarta érni a felmentését, de ha csupán annyit kívánt elérni, hogy feddhetetlenségét mindenki előtt demonstrálja, Sókratésnek akkor is minden józan elvárás szerint számot kellett vetnie a per háttérének politikai és társadalmi valóságával. S ha rendelkezett a megfelelő érvelési képességekkel ahhoz, hogy legalábbis reflektáljon a háttérben meghúzódó lehetséges politikai motivációkra, illetve szociálpszichológiai tényezőkre, akkor nem védekezhetett úgy, ahogyan azt Xenophón bemutatja. Máskülönb, mint rámutattam, gyenge érvelőnek bizonyult volna, és/vagy abba a gyanúba keveredik, hogy nem is tudott volna érdemi módon védekezni a (kimondatlan) vádak ellen, ugyanis bűnös volt bennük. Érdemes rámutatnunk, hogy Xenophón ábrázolásában a mester kezéből *eleve* kivették az irányítást azok, akik beperelték. És ha ezek a vádlók egyáltalán reálisan számíthattak rá, hogy az esküdtbírák majd elítélik, akkor Sókratés nézeteinek vagy tevékenységének szolgáltatnia kellett valamilyen okot rá, hogy ezekre apellálva beperelhessek, ha mégoly hamisan állították is be ezeket a vádlók, és ha mégoly fatálisan félreértelmezték is tevékenységét vagy szándékait a bírák. Xenophón *Védőbeszéde* azonban teljes érzéketlenséget mutat a per ilyen jellegű háttérével kapcsolatban, mind Sókratés beperlését, mind védekezését illetően. Vizsgálódásaink azonban arra utalnak, hogy amennyiben egy, a perre vonatkozó sókratikus beszéd nem nyújt reális – a korabeli politikai és társadalmi valósággal számot vető – képet azokról a tényezőkről, amelyek szerepet játszhattak Sókratés beperlésében, nem adhat reális képet védekezési stratégiájáról sem. Hiszen, mint érveltem, ha Sókratés nem volt olyan ostoba, hogy ne vessen számot efféle tényezőkkel, és nem volt

olyan gyenge érvelő, hogy ne lett volna képes megfelelő módon védekezni ellenük, de ezt mégsem tette, akkor erősen abba a gyanúba keveredik, hogy bűnös volt olyasmiben, aminek a bírák előtti helytállóságára reálisan apellálhattak a vádlók. Hogy ez vallási vagy politikai felforgatás volt-e vagy mindkettő, az alapprobléma szempontjából végső soron érdektelen. Xenophón mindkettőre vonatkozóan olyan fokú tudatlanságot vagy naivitást implikál Sókratés részéről, ami vagy a szeretve csodált mester ostobaságát vagy egyenesen bűnösségét jelzi.

Konklúzió

Xenophón *Védőbeszédének* történeti hitelességével szemben tehát összefoglalva a következő ellenvetések tehetőek. A per háttérében álló történelmi, politikai, illetve szociálpszichológiai légkört, valamint néhány Sókratésre vonatkozó, alapvető információt tekintetbe véve valószínűtlen, hogy úgy viselkedett volna a bíróságon, olyan módon védekezett volna és azokból az okokból az ellene felhozott vádakkal szemben, ahogyan Xenophón *Védőbeszéde* bemutatja. Ez a védőbeszéd bizonyos értelemben túlságosan jól sikerült, amennyiben Sókratés ártatlanságát úgy prezentálja, hogy az csak annak feltételezése mellett magyarázza elítélését, hogy azt saját maga akarta és provokálta ki. Ezzel azonban Xenophónnak sikerül egy visszatetszően önelégült személyt elénk állítania, akiről nehezen feltételezhető, hogy széles körben kivívta volna kora erkölcsileg legemelkedettebb gondolkodóinak elismerését. Másfelől azonban Xenophón védelme paradox módon túlságosan kevésbé sikerült, amennyiben nem ad kielégítő magyarázatot Sókratés beperlésének okaira vonatkozóan, és ezzel végső soron abba a gyanúba keveri, hogy nem volt ártatlan minden tekintetben, különösen a feltételezhető politikai vádaskodások tekintetében. Xenophón saját, konvencionális vallásosságának és erkölcsiségének idealizált megtestesítőjét látta Sókratésben, és mivel feltűnő érzéketlenséget mutat a per háttérében feltehető politikai machinációk, valamint a Sókratést elítélő bírák motivációi iránt, naivan értetlen Sókratés elítélésére vonatkozóan. Magyarázata feltehetőleg megnyugtató lehetett a saját maga számára, valójában azonban nem sikerült megvédenie magasztalt mesterét, hiszen szándéka ellenére ugyan, de haláláért voltaképp magát Sókratést teszi felelőssé.

Amennyiben egy sókratikus beszéd Sókratés minden kétséget kizáró ártatlanságát kívánja bizonyítani, akkor Xenophón *Védőbeszédének* ellentmondásaiból és hiányosságaiból arra következtethetünk, hogy egy ilyen mű csak abban az esetben tekinthető sikeresnek, ha a fenti 3. pontban felsorolt stratégiát alkalmazza. Vagyis ha arról tanúskodik, hogy Sókratés megfelelő módon védekezett az ellene felhozott vádakkal szemben (komolyan akart védekezni, tehát valóban bizonyítani próbálta ártatlanságát, szándékosan nem sértegette a bírákat, és megfelelő érveket hozott fel az ártatlansága mellett), de valamilyen, tőle független oknál vagy okoknál fogva a bírák nem hittek neki. Vizsgálódásaink azonban nemcsak egy Sókratést megfelelő módon védelmező beszéd jellemzőit tárták fel, hanem az ilyen beszédek történeti hitelességének egy lényeges kritériumát is. A védelemnek valamilyen formában plauzibilis módon számot kell vetnie a korabeli történelmi (különösen politikai és szociálpszichológiai) tényezőkkel, amelyek összefüggés-

be hozhatók lehetnek Sókratés beperlésének, illetve elítélésének okaival. Mint fent érveltem, ennek a kritériumnak vonatkoznia kell a Sókratés által elmondott védőbeszédre is, különben erősen abba a gyanúba keveredik (keveredett volna a per során), hogy nem védekezett körültekintő módon, mert nem is tudott volna, ugyanis valamiképp bűnös volt olyasmiben, ami a háttérből motiválta az ellene irányuló pert. Egy történetileg plauzibilis védőbeszédnek nem elég megmagyaráznia – miként Xenophón Sókratés teszi – Sókratés elítélésének okait, azt is meg kell világítania, hogy mivel válthatta ki az el-lenszenvet azon polgártársaiban, akik beperelték, valamint a bírák közül azokban, akik – nem valamiféle Sókratés által kiváltott okból – a bűnösségére szavaztak. Röviden: választ kell adnia Sókratés és Athén konfliktusának okaira is. Mint jeleztem, úgy gondolom, Platón *Védőbeszéde* nemcsak megfelel a 3. védekezési stratégiának, hanem választ is ad ezekre a kérdésekre.⁶⁸ Ennek kifejtése azonban külön tárgyalást igényel.

SUMMARY

Research on the “Socratic problem” has lately posed a strong challenge for the belief that anything of considerable importance might be ascertained about the historical Socrates beyond some basic facts about him. Sceptics today argue that the Socratic problem is a pseudo-issue, fundamentally because they consider both Plato’s and Xenophon’s reports about him as examples of the so-called *sokratikos logos*, a genre not meant to represent Socrates with historical accuracy. This essay is an attempt to provide some novel methodological considerations that avert a radically sceptical conclusion about the Socratic problem. It first argues that we need to focus on the trial of Socrates and compare Plato’s and Xenophon’s accounts of it, through exploring the dissimilarity of their authorial intentions and of their views of Socrates in general, and assess the compatibility of their accounts with our historical knowledge of contemporary Athens. As a first part of such a comparison, this essay analyses Xenophon’s authorial intentions and argues that in view of some basic facts about Socrates, our knowledge of the era and the circumstances of the trial, Xenophon’s account is not plausible historically. On the basis of its shortcomings, it outlines some theoretical criteria that a historically reliable account must meet. It suggests that Plato’s *Apology* complies with these criteria, but assigns the task of exploring its historical plausibility to further study.

Keywords: Xenophon, Plato, the Socratic problem, the trial of Socrates, *sokratikos logos*, Socratics, *mimos*

MOGYORÓDI EMESE
 Szegedi Tudományegyetem, Filozófia Tanszék
 6722 Szeged, Petőfi sgt. 30–34. II. em.
 mse@philo.u-szeged.hu

⁶⁸ Erről lásd *Mogyoródi*: i. m. (2005) (44. jegyz.) 121–151, ahol azonban Platón elemzését nem kötöm össze a *Védőbeszéd* hitelességének kérdésével.