

SZMODIS JENŐ

Néhány szempont a görög államfilozófia értékeléséhez

Amikor a görög államfilozófiáról szólunk, általában olyan szókratészi, platóni, arisztotelészi eszméket idézünk fel, amelyek noha kétségtelenül szoros kapcsolatban állnak a görög köztörténet alakulásával, azonban éppen úgy elválaszthatatlanok attól a különleges görög szellemfejlődéstől, amelynek egyik sajátosságát éppen az adja, hogy benne a kifejezetten jogi gondolkodás – különösen a római szellemi közeg jelenségeivel való összehasonlításban – nem tekinthető hangsúlyosnak. Sokkal inkább közel állnak ehhez a képzetrendszerhez az etikai indíttatású megfontolások és általában az ideális társadalom titkának kifürkészésére irányuló olykor költői, olykor tudósi törekvések. *Hésziodosz Munkák és napokja*, *Arisztotelész államfilozófiája* ugyanabból a mentális alapállásból, a jó és erkölcsös közösség iránti vágyból sarjadtak.

A hellenizmust megelőző kor széttagoaltsága, a körülbelül háromszáz polisz gyakorta merőben eltérő szokásrendje és jogélete egyébként sem kedvezett annak, hogy a jog sajátosan elkülönült és egységes intézményrendszerre váljon a görög világban.¹ Természetesen maga a széttagoaltság is alighanem következménye a görög mentalitásnak, amellyel igencsak összefügghetett a központi hatalom hiánya, egészen Makedónia felemelkedéséig. Hogy a hellenizmus korában sem változott gyökeresen a helyzet a jog természetével kapcsolatos elgondolások körül, az már azokkal a többé-kevésbé kialakult hagyományokkal magyarázható, amelyek elutasították, sőt, fel sem vetették a jog formális-imperiális jellegének problematikáját.

A hellenizmus ráadásul gyakorta más lényegű jelenségnek tűnik fel, mint a hozzávezető görög szellemi folyamat. Ez a körülmény is arra indít olykor, hogy a görög államfilozófiára mint kifejezetten a polisz keretében megvalósuló életforma megnyilatkozására tekintsünk. Ahhoz azonban, hogy jobban megértsük mindazt, amit a görög társadalombölcselet és ezen belül az államfilozófia jelent, nem árt, ha hellenizmusképünket is bizonyos mértékben árnyaljuk, és megkíséreljük meglátni a hellenizmusban mindazt, ami a klasszikus korban többé-kevésbé már készen állt, másfelől törekszünk arra, hogy a klasszikus korban is felismerjük mindazon jelenségek kezdeményeit, amelyek azután teljes kifejelettségükben valóban a hellenisztikus korra, életformára és szemléletmódra voltak jellemzőek. A görög, elsősorban pedig az athéni államfilozófia természetét tehát jól megvilágíthatja azon tényezők számbavétele, amelyek mai felfogásunk szerint ugyan elsősorban a hellenizmusához köthetők, ám amelyek elemeikben már felismerhetők a klasszikus kor Athénjában.

¹ Visegrády Antal: *A mediterrán világ főbb jogi kultúrái*. Mediterrán Világ 14, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2010. 159-187.o., 173. o.

Más vonatkozásban vitathatatlan az is, hogy a jelenségeket – noha következményeik alapján is értelmezhetjük őket – elsődlegesen előzményeik alapján érthetjük meg. Ebből következően célszerű a görög történelem néhány olyan korai mozzanatának is figyelmet szentelnünk, amelyek éppenséggel szinte szükségszerűvé tették, hogy a görög filozófia, amely kezdetben kifejezetten ontológiai és gnoszeológiai indíttatású volt, idővel kiemelt módon fordult a *társadalomfilozófiai* problémák felé, és éppen Athénban. A következőkben tehát a késői és a korai görög történelem néhány olyan vonásával foglalkozunk, amelyek talán hozzájárulnak ahhoz, hogy a középük eső klasszikus kor görög társadalom-és államfilozófiáját jobban megérthessük.

1. A hellenisztikus kor elhatárolásának problémájáról

Nagy Sándor személye és hódításai tökéletesen alkalmasak arra, hogy a történelem iránt érdeklődők tekintetét a peloponnészoszi háborúról és a Kr.e. V. század végének Athénjáról mindjárt magukra vonják. Talán ez a körülmény is vezetett a hellenizmus modern fogalmának megalkotásához.² A Kr.e. IV. század első feléről és közepéről szólva említeni szokás a polisz rendszer általános válságát, méltatni illő a platóni és arisztotelészi filozófiát, illetve bemutatni az ekkortájt feltörekvő államot, Makedóniát és annak birodalmi törekvéseket dédelgető uralkodóját, *II. Philipposzt*, *Nagy Sándor* atyját. Amikor azonban mindezt számba vesszük, és igen hamar áttérünk a sándori hódításokra és a hellenizmus korának általános jellemzésére, joggal felismerve e korban a betetőzés és hanyatlás vitathatatlan jellegeit, az a kételyünk támadhat, hogy ennyi volt csupán a görög világ története? Mintha érthetlenné válna erre a korra a görög lét telosza, vagy éppen ennek a telosznak, a görögség létében rejlő titkos célnak az elillanása volna érthetetlen. Mintha minden formális folyamatosság ellenére is kissé idegennek és szervesetlennek tünne a hellenizmus egyszerre könnyed, és mégis sűrű levegőjű világa a megelőző századok szelleméhez képest.

A periklészi kor szinte családias légköre, illetve a több mint száz évvel későbbi kora-hellenisztikus kor színes eleveése úgy magára vonja az érdeklődő tekintetet, hogy a közbeeső idő mintha nem is összekötné, hanem inkább kettéválasztaná a két kort. Így aztán sok minden újként hat abból, amit a hellenizmus világában tapasztalhatunk, noha ezek az újként ható jelenségek elemeikben gyakran már a korábbi időkben – olykor már a klasszikus korban – is jelen voltak. Ami tehát a klasszikus korban esetleg mellékes körülménynek és a kor fő jellegzetességei mellett lényegtelennek tűnt, a hellenizmus korára meghatározónak mondható társadalmi tényé, gondolkodási formává érik. A hellenizmus korszaka – mint minden kor – magával hozza, önkéntelenül magával hurcolja a megelőző kor, illetve korok számtalan ítéletét, előítéletét, gondolkodási formáját és beidegződését. A hellenizmusra, illetve a hellenizmus korának emberére is igaz, hogy szemei előtt nem a majdan ténylegesen megvalósuló jövő lebeg,

² Ld: Droysen, Johann Gustav: *Geschichte Alexanders des Großen*, C.H. Beck, München, 2005.; Droysen, Johann Gustav: *Geschichte des Hellenismus*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. 1998.

hanem a közvetlen és a távolabbi múlt eszményített és jövőként megálmodott képe. A legtöbb eszme, ami ténylegesen új, és ami valódi szakítást jelent a múlttal, szintén a múlt képzetéből fogan, még ha sokszor negációként is.

Ha a hellenizmust a későbbi hellenisztikus birodalmak területén kialakult ezerarcú, görög és keleti, illetve egyiptomi elemeket is ötvöző kulturális realitásként értelmezzük, úgy a hellenizmus valóban elválaszthatatlan a sándori hódítástól, úgy a hellenizmus kezdetét valóban a sándori kor jelenti. Ha azonban a hellenizmust, mint *lelkiállapotot*, mint a görög világ spirituális folyamatainak egy bizonyos szakaszát határozzuk meg, amely lelkiállapot voltaképp lehetővé tette az „Alexandrosz jelenség”-et, úgy a hellenizmus gyökereit már a klasszikus kor bizonyos jelenségeiben felismerhetjük.

A hellenizmus ókori kategóriája – amely elsődlegesen a görög nyelv hibátlan használatát jelentette – fokozatos jelentésbővülésen ment át, amelynek során magára öltötte a görög kultúrához való tartozás, illetve a nem keresztény (tehát pogány) fogalmát is. A XIX. század európai történettudományában válik a hellenizmus a Nagy Sándor és utódai idejének emblémájává.³ A vélemények itt nem a hellenizmussal jelölt kor kezdete és vége tekintetében oszlanak meg, hanem a hellenizmus jelenségének természetét illetően. Az egyik álláspont szerint a hellenizmus lényege a görög és keleti kultúrák kölcsönhatásában ragadható meg, míg a másik – közkeletűbb – felfogás szerint a hellenizmus elsősorban a görög kultúra keleti irányban történő elterjedését jelenti.⁴ A XIX. század első harmadának végén a német történész, *Johann Gustav Droysen*⁵ a hellenizmus fentebbi, újkori fogalmát – amelyen az előbb említett két irányzat alapszik – a romanizáció kategóriájának analógiájára alkotta meg. Valami lényegit érzett meg és határolt el helyesen annak ellenére, hogy a romanizáció a hellenizmushoz képest merőben más akkulturációs folyamatnak tekinthető. Hiszen míg a hellenizmus jelenségében egy kultúra végső periódusába jutva, forrásvidékét elhagyva teljesíti be önmagát, addig a romanizáció elsősorban a nyugati kelta és germán népek részleges akkulturációját jelentette a római közeg peremvidékén, anélkül azonban, hogy e jelenség egyúttal a római kultúra önbeteljesítésének, önkiteljesítésének is volna nevezhető. A hellenizmus egy többirányú, intenzív folyamat volt. A görög és a keleti szellemiség sajátos találkozása. A romanizáció ezzel szemben egy olyan – jobbra egyirányú – folyamat, amelyben kelták és germánok részlegesen átvettek bizonyos római formákat és ideákat, azonban saját kultúráik jellegadó mozzanatai még sokáig nem hatoltak be a római szellemi közegbe olyan mértékben, mint a keleti elemek a hellenisztikus görög kultúrába.⁶

³ Ld. Momigliano, Arnaldo: *Hochkulturen im Hellenismus. Begegnung der Griechen mit Kelten, Römern, Juden und Persern*. Beck'sche Schwarze Reiche, München, 1979.

⁴ Kertész István: *A hellénizmus*. In: Hegyi Dolores –Kertész István – Németh György – Sarkady János: *A görög történelem a kezdetektől Kr.e. 30-ig*. Osiris, Budapest, 1999, 259-362.o., különösen 259-262. o.

⁵ Droysen: *Geschichte Alexanders des Großen*; Droysen: *Geschichte des Hellenismus*.

⁶ Ilyen hatások inkább csupán a Kr.u. V-VI. század fordulójától kezdtek érezhetővé válni. Különösen, amikor Nagy Theodorik itáliai királyságában a sajátos sztyeppe kultúra bizonyos, immár viszonylag szélesebb körben is elterjedő befolyásra tett szert, hozzájárulva így a koraközépkori lovagi kultúra eszményéhez és valóságához. Ahhoz a jelenséghez, amelynek azonban gyökerei a Theodorik apja, Theudemir által is szolgált Attila, hun király legendás udvarába vezetnek.

Így tehát a romanizáció és a hellenizmus közötti legalapvetőbb helyzetbéli – tehát egy kultúra belső struktúrája oldaláról megfogalmazható – különbség akként írható le, hogy míg a hellenizmus az őt magába foglaló görög kultúra utolsó periódusa, addig a romanizáció sokkal inkább a nyugati kultúra első periódusához tartozó jelenség, és Róma kultúrájának belső törvényszerűségek szerinti alakulását alapvetően nem érintette. Ha a hellenizmushoz rokon jelenségeket igyekezünk társítani, úgy inkább a sumer-akkád szellemiséget kiteljesítő hettita kultúrát, a késő-császárkori Konstantinápoly szellemi közegét, avagy a nyugati kultúrát kiteljesítő és felemésztő Észak-Amerikát kellene említenünk. A hellenizmus lényegét megragadni igyekvő két állásponttal – tehát a görög és keleti kölcsönhatás, illetve a keleti görögösödés elmélettel – kapcsolatban Kertész István óvatosan jegyzi meg: „...valószínűleg a „kevert” szemlélet jegyében születhetnek a legjobb eredmények.”⁷

És valóban, súlyos egyoldalúság volna a hellenizmusban pusztán valamilyen profán szinkretizmust, avagy kultúrák véletlen és esetleges összevegyülését látnunk figyelmen kívül hagyva a görög kultúra addig elvezető hagyományait és előzményeit. Éppilyen árnyalatlan megközelítés volna természetesen az is, ha megtagadnánk észrevenni a görög nyelv, és formavilág leple alatt meghúzódó mélyen keleti tartalmakat, elgondolásokat, képzeteket és érzéseket. Csakhogy ahhoz, hogy egyszerre fogadhassuk el a hellenizmus görög eredetét és karakterét, valamint a keleti elemek jelentőségét, az szükséges, hogy a hellenizmus spirituális – ha tetszik közérzeti – gyökereit a hellenisztikus kort megelőző „átmeneti”, sőt már a delelő klasszikus korban felismerjük. Csak akkor méltányolhatjuk a hellenizmus keleti eredetű jellegeit, ha belátjuk, hogy már az előző korokban nemcsak, hogy kialakult a görög kultúra fogékonysága ezekre a jellegekre, hanem, hogy e sajátosságok részleges recepciója is megvalósult ekkor. És éppígy: akkor érezhetjük át a hellenizmus vitán felül álló görög jellegét, ha belátjuk a görög kultúra klasszikus és „átmeneti” korszakbéli – belsőleg hangolódott – készenléti állapotát mindarra, amit majd hellenizmusnak nevezünk.

A hellenisztikus gondolkodás természetének előzményeiről

Amint az a platóni, fény- és árnyékmisztikát implikáló,⁸ sokban a mazdaizmusra emlékeztető filozófiában is látható, a görög szellemi közeg a sándori hódítást megelőzően, tehát attól teljesen függetlenül megérett bizonyos keleti, méd-perzsa eszmék befogadására. Ha a hellenizmus a görög kultúra keleti elemekkel való gazdagodását is jelenti, úgy a hellenizmus egyik előfeltétele azon apollóni-dionüszoszi világ kiteljesedése és kiüresedése, amelyről

⁷ Kertész i.m. 261.

⁸ Gondoljunk például Platón híres barlang hasonlatára és árnyképeire.

Nietzsche szolt.⁹ Egy ilyen interpretáció esetben Platón talán az első hellenisztikus filozófus, aki költői képeivel, az ideák világának a tapasztalati világgal való éles, már-már a zoroaszteri vallási dualizmust idéző szembeállításával szinte keleti módon fejezi ki tanítását. Azonban, ha a hellenisztikus életérzés feltételei jelentős mértékben a klasszikus kor delén valósulnak meg, úgy néhány pillantásra vissza kell térnünk a periklészi kor Athénjának világába. Ott kell körülpillantanunk, vajon rábukkanunk-e ott a végletekben tobzódó későbbi hellenisztikus kor néhány igen jellemző sajátosságának gyökerére.

A Nagy Sándort követő idők egy hatalmas ellentmondása a *morállal* kapcsolatos felfogással összefüggésben adódik. Arról van nevezetesen szó, hogy míg a hellenisztikus filozófia – különösen a sztoikus – egy szenvedélymentes, mértékletességre alapozó ideált követ, míg a méltányosság és humanitás egyre inkább a közfelfogás evidenciájává válik, addig a városi életmód szinte kikényszeríti a könnyelműséget, a szexuális szabadosságot, illetve ebben a korban a görög karakternek az állhatatlanság – különösen a római mondásokban – majdhogynem jellegadó mozzanatává válik. Egy sajátos „tudathasadás” következik be az erkölcsöt illetően a görög szellemben: elválik egymástól a helyesnek tartott és a realitásként elfogadott magatartás. Ahogy Babits jellemzi a hellenisztikus nagyváros légkörét: „Alexandria nagy és romlott világváros volt. A sánta jambus mindenütt otthon van, a bordélyháztól a templomig, s az iskolától a cipésműhelyig.”¹⁰ „Apollónios modernsége az erotika. A levegőben volt ez az erotika. A fülledt túlérett kor levegőjében, a dekadens alexandriai kultúrában.”¹¹

De, amit modernnek és hellenisztikusnak érzünk, elemeiben nem volt-e már ott a periklészi Athénban? Az emancipált nő és a hetéra dekadens ízű hellenisztikus jelensége vajon nem éppen a demokrácia delére jutott Athénból veszi-e eredetét, és amely gyökereket homályban tartja az athéni közjog és a kultúra megannyi fénylő jelensége? Nem arról van-e szó, hogy a félvilági jelleg alexandriai teljes megnyilatkozása elvonja a tekintetet az Athénban még csak mellékesnek tetsző kezdetekről. Ha a hellenisztikus kor előtti idők görög világában szemügyre vesszük a nők helyzetét, úgy egy szembeszökő kettősségre lehetünk figyelmesek. Míg Spártában a nők a társadalmi életben bizonyos szerepet betölthettek, vagyonuk is lehetett, és társadalmi érintkezéseikben a férfiakéhoz sok tekintetben hasonló, fesztelen magatartásmintákat követhettek, addig, „Athénban, Ioniában és más görög államokban a nő élete a házi körre szorítkozott...”¹² Ez a helyzet a Kr.e. V. századra változhatott meg valamelyest Athénban. Amint szintén megjegyzi: „a nők emancipációjának kérdése nem lehetett egészen ismeretlen Athénban, hisz Aristophanes egyik vígjátékának tárgyául választhatta.”¹³ Majd így folytatja: „Az eszme komikuma a két nem felfogása és műveltsége közti különbségben áll, mely különbség a sophisták fellépésével éppen ebben az időben fokozódott Athénban. Jellemző dolog például, hogy az ötödik század egyetlen egy jelentékeny nő költőt

⁹ Friedrich Nietzsche: A tragédia születése. Európa Könyvkiadó. Budapest. 1986.

¹⁰ Babits Mihály: Az európai irodalom története. Nyugat Kiadó és Irodalmi Rt., Budapest. 1934-35., 73.

¹¹ Babits i.m. 76.

¹² Gyomlay i.m. 242.

¹³ Gyomlay ugyanott

sem mutat fel többé. Azonban, ha egyes művelt görögök átlátták is, hogy a nők emancipációja felé a nőnevelés reformálása az első lépés, azok a korlátok, melyekkel a görög nőt szokás és hagyomány körülvezték, sokkal erősebbek voltak, semhogy efféle eszmék a közönség közt elterjedésre vagy éppen méltánylásra számíthattak volna.”¹⁴

Mégis, ez az az időszak és közeg, tehát a Kr.e. V. század közepének, a klasszikus kor delének Athénja, amelyben elemeiben elsőként érhetjük tetten a női, és ezzel szoros összefüggésben a szexuális szabadságnak azt a jelenségét, amelyet a Kr.e. III. század Alexandriájában oly mélyen és jellegzetesen hellenisztikus tüneménynek érzékelünk majd. A Kr.e. IV. században Platón aligha értékelhette volna át a nők társadalmi szerepét, és tekintetét aligha vetette volna fürkészően Spárta társadalmára és benne a nők sajátos – sok tekintetben a férfiakéval egyenjogú – helyzetére, ha a periklészi kor maga nem érlelte volna már ki a nők társadalmi státusával, és magával a házassággal, mint intézménnyel kapcsolatos problémákat. A Kr.e. IV. század Athénjáról elmondható *„hogy e korszakban a közerkölcsök szelídültek, a humanitás, amennyiben az ókorban humanitásról szó lehet, terjedt. (...) A nők helyzete is javult. Nem szólva Platónról, ki ideális államában (persze a családi élet jelentőségének teljes félreismerésével) a férfiakkal teljesen egyforma nevelésben részesíti őket, egyes jelek azt mutatják, hogy itt-ott enyészni kezd az a durva felfogás mely a házasság céljának pusztán a gyermekek nemzését tartja.”*¹⁵

Az alexandriai kor erotikától áthatott levegője tehát nem a semmiből keletkezett, hanem a Kr.e. IV. század Athénjának szelleméből eredhet. A közgondolkodásnak abból a közegéből, amelyben azonban a könnyedség, könnyelműség és az erotika nem uralja még az egész társadalom létélményét, hanem csupán társadalmilag jól elkülönült csoportok és egyének felfogását, életvitelét. Ez a könnyed, préhellenisztikus szellem mintha csupán a társadalom legfelsőbb rétegeinek és a hozzájuk tartozó félvilági figurák kiváltsága volna, éppúgy, amint volt később a XVII. századi francia arisztokráciának, illetve a Kr.u. II. század római előkelőinek privilégiuma a köznép által egyszerre megvetett és irigyelt szabados életforma. Azonban, ahogyan Gyomlay rámutat: *„De az igazság érdekében meg kell jegyeznünk, hogy az ilyen jelek most is csak kivételek: rendszeren most sem egyéb a házasság hozományon alapuló érdekszövetségnél s a nők közül nagyobb szerepük a társadalmi életben még mindig csupán a hetairáknak van. Velük van tele az egész attikai (s ez után a római) komédia, kegyeikért versenyeznek a korszak leghíresebb tudósai, költői, művészei, államférfiai.”*¹⁶

Csakhogy a Kr.e. IV. század e préhellenisztikus jelenségei a Kr.e. V. század közepének Athénjában kezdenek kibontakozni. Akkor tehát, amikor a szophoklészi és majd még inkább az euripidészi tragédia – Nietzsche szerint – a dionüszoszi diszharmonikus szellem kiteljesítésével együtt mintegy emancipálja az ősi kultúrára mélyen jellemző női princípiumot is. A Kr.e. V. század közepére nem csupán az aiol eredetű líra hallgat el, de –

¹⁴ Uo. 242-243.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo. 518.

amint azt korábban említettük – e korban nyoma sincs már a női költészetnek. Csakhogy, amint az aiol líraiság az athéni tragédiában oldódik fel, éppúgy az aiol líra lényegével legszorosabb összefüggésben lévő női karakter, nőies princípium is a tragédia közegében tör felszínre. A görög kultúrában a Kr.e. V. században a nőiség már nem mint női költészet van jelen, hanem mint az *ábrázolás tárgya*, egy-egy jelentős eszme hordozója. Az aiol líraiság és ennek bizonyos feminin vonásai ión közegbe kerülve érthető módon igazodnak az ión társadalmi valóságához, és abban a női-férfi társadalmi szerepmegosztás konvencióihoz. Ez azonban – tehát többek között a kifejezetten női költészet eltűnése – a legtávolabbról sem jelenti az aiol, és vele összefüggésben a feminin jellegek elenyészését.

E jellegek előbb Szophoklésznél, aztán Euripidésznél törnek elő elementáris erővel. És éppen akkor, tehát a Kr.e. V. század közepe táján, mikor a periklészi demokráciában a női szerepek korlátai a korábbi időkhöz képest sokkaltá szembetűnőbbekké váltak. Amint „Akadtak egyes nők, akik átlépték ezeket a korlátokat, saját jó szántukból el-eljártak a sophisták iskoláiba, s ott a férfiakéval vetekedő műveltséget szereztek, a dolog újsága körük csődítette a férfivilágot, kik az ő körükben megtalálták azt, amit otthon nem ismertek: művelt és szellemes női társaságot. Mindamellet, hogy az ilyen műveltebb nők rendesen hetairák is voltak, vagy legalább a közvélemény azoknak tartotta őket, attól az időtől kezdve ők voltak a görög, s kivált az athéni társaságnak középpontjai, nem csak az előkelő ifjúság, hanem a tudomány, művészet nagyjai, híres államférfiak is szívesen időztek körükben; még maga Sokrates sem vetette meg társaságukat.”¹⁷

A hellenisztikus légkör könnyedsége tehát nem jellegében jelenthetett újdonságot, hanem *általánossá és tömegessé* válásában, illetve - ezzel összefüggésben - természetszerű vulgarizálódásában.¹⁸ A hellenizmus korára oly jellemző léhaság tehát nem csak Platón korának egyes jelenségeiben gyökerezik, hanem egyenesen fakad a periklészi kor előkelőségeinek társadalmi gyakorlatából és szabadságfelfogásából. Periklész pedig e tekintetben is emblematikus alakja korának, hiszen: „Legünnepeltebb és leghíresebb ezen „emancipált” nők közt az ötödik században a miletosi Aspasia volt, ki 450 és 440 közt került Athénbe, s annyira magához bilincselte Periklest, hogy ez miatta elvált törvényes feleségétől. Egyrészt Aspasia szépsége, műveltsége, másrészt Perikles tekintélye következtében Aspasia termei találkozóhelyei lettek az akkori Athén összes művelt elemeinek, még jó családból való nőknek is, jóllehet a 451.-iki törvény értelmében Perikles nem tehetett őt soha törvényes feleségévé, sőt tőle született fiát is csak később törvényesíthette.”¹⁹ E körülményekkel határozottan szemben állni látszik Szókratész azon erkölcsi elgondolása, hogy „az embert nem ösztönös vágyai irányítják, nem vakon engedelmeskedik a törvényeknek, hanem azt követi, amit értelmével belát s a külső javaktól függetlenül magát, az erényt öncélnak tekinti.”²⁰

¹⁷ Uo. 243.

¹⁸ Egy kor szellemének utólagos jellemzése sokszor igen bizonytalan, noha sokszor talán – épp a távolságtartás okán – valamelyest pontosabban ragadja meg az ábrázolt idők karakterét. Vö. Brown, Truesdell S.: *The Greek Historians*. D.C. Heath. Lexington, Mass., 1973.

¹⁹ Gyomlay im. 243.

²⁰ Kecskés Pál: *A bölcsélet története főbb vonásaiban*. Szent István Társulat. Budapest. 1943. 96.

A klasszikus kor Athénjában megjelenik tehát egy sajátos szabadság- és szabadosság eszmény, amely az egyénnek kényelmes és kellemes életformát szentesíti, de megjelenik a szókratészi etikai eszmény is, amely az autonómiát, az autarkiát tekinti alapvető kategóriának, mégpedig oly módon, hogy ez az autonómia az öncélú erénynek van alávetve. Mindkét szemlélet *individuális* alapállású, csak míg az előbbi a külső világból igyekszik kinyerni a boldogság nedvét, addig az utóbbi a belső világ helyességének megteremtésével próbálja elérni a lélek világgal és önmagával való harmóniájának állapotát. Az előbbi hozzáállás vulgarizálódása fogja majd alkotni a hellenisztikus kor erkölcsének társadalmi gyakorlatát, a másik – szókratészi – megközelítés pedig a hellenisztikus filozófiáknak válik majd alapjává.

A klasszikus görög társadalomfilozófia azonban még – a megelőző korok szelleméből következően – jelentős mértékben a közösségi szempontot, a társadalom egészének jólétét tartja szem előtt, noha – különösen az érvelés oldaláról – involválja már az individuális aspektusokat is. Szókratésznél jellemzően az erény gyakorlása és a tökéletesedés nem csupán mint társadalmilag kívánatos cél, de egyúttal mint az adott ember személyes érdeke tűnik fel, sajátos egyensúlyt teremtve így a préklasszikus kor kollektívabb színezetű morálja és a szofisták szubjektívizmusa között.

A görög állam- és társadalombölcselet háttéréről

Ami a hellén világ jogéletével kapcsolatosan elsőre szemünkbe ötlük, hogy itt nyoma sincs olyan jelentős és átfogó kodifikációs munkának, mint amit Hammurapi korából vagy a Kr.e. XIV-XIII. századból való ún. hettita „kódex”-ből ismerhetünk, illetve mint amit később majd a római jog érett és kései szakaszából való emlékeken tanulmányozhatunk. E jelenség legfőbb oka nyilvánvalóan magából a polisz rendszerből adódik, illetve abból, hogy a hellenisztikus birodalmakban egyfajta kettős jogrend érvényesült, tehát a központi hatalom görög joga mellett elevenen élt tovább a helyi lakosság régi joga, jogi szokása is.²¹ Az a körülmény tehát, hogy Nagy Sándor birodalmának alig több mint egy évtizedes fennállásán kívül az egész görög világnak nem volt egységes állami kerete, megmagyarázza, hogy területi és személyi hatály tekintetében miért nem születtek egységes kódexek.²² A központi hatalom hiánya azonban még csak részben magyarázza meg, hogy az egyes poliszokon belül a jog miért maradt meg

²¹ Visegrády i.m. ugyanott.

²² Figyelemreméltó, hogy a diadokhoszok által uralt területeken is javarészt megmaradtak a korábbi kormányzási és jogszolgáltatási módszerek. Jellemző módon került szembe görög támogatóival Nagy Sándor, amidőn perzsa nagykirályként kezdte az államügyeket intézni, illetve ugyancsak a helyi viszonyok töretlen továbbélését mutatja a Ptolemaidák Egyiptoma, ahol a görög származású uralkodók fáraókként kormányoztak.

viszonylag formulázatlan normarendszernek, és hogy magának a jognak elkülönült és önálló fogalma miért nem alakult ki.

A „diké” kifejezés ugyanis egyaránt jelentette az erkölcsi normarendszer parancsát, emellett magát a jogot, a pozitív jogrendet, valamint az egyéni érdeksérelem miatt indított szóbeli keresetet. A *ius, fas, mos*²³ római jogi elkülönülése itt teljességgel ismeretlen. Az ugyan érthető, hogy a nagy kódexek az állami fejlődésnek csupán bizonyos szakaszában jelennek meg. Minthogy a görög világ e fokra csupán későn és viszonylag rövid időre jutott el, ebből is fakadóan a jogfejlődésnek ez az útja – tehát a nagy kódexek kialakulása – történelmileg szinte szükségképp el volt zárva a görögség előtt. Azonban az erős és nagyobb egységet átfogó központi hatalom nem léte kevésbé magyarázza meg a speciális jogfogalom hiányát, hiszen a *ius, fas, mos*, római megkülönböztetése sem az állami élet magasabb fokán, hanem még a társadalmi lét archaikusabb állapotában valósult meg. Másfelől viszont azt kell látnunk, hogy a görög jog „formai” fejletlensége ellenére hihetetlenül magas szintű tartalmi eredményekre jutott, a filozófia közegében kidolgozván az osztó igazságosság és a kiegyenlítő igazságosság elméletét és gyakorlatát. Olyan magas szintre jutott e tekintetben a görög jog, hogy a későbbi római praetor peregrinusok által való alkalmazása útján voltaképp a görög szellemű méltányos és igazságos jog vált a klasszikus római jog tartalmává. (Igaz ez akkor is, ha a fogalmilag kevésbé árnyalt, ám a göröghöz hasonló itálikus helyességfelfogás is közvetlen hatást gyakorolt a római jog tartalmi fejlődésére.) Csakhogy a görög jogfejlődésnek csupán egyik ágát képviselte a méltányos és igazságos jog, hiszen a dór Spárta joga, arisztokratikus társadalma, és kereskedelmet az athéni gondolkodáshoz képest kevésbé elismerő szelleme egészen másfajta képet mutatott. Viszonylag eltérő volt mindehhez képest a szigetvilág poliszainak jogélete is.

Az eltérő fejlődési utak kibontakozásának első jeleit a régi nemzetségi rend bomlásának idején találjuk meg. Akkortájt tehát, amikor a dór ideált a homéroszi kor végén, tehát a Kr.e. VIII. században fokozatosan felváltani kezdi az ión ideál. Ez az a kor, amikor az Iliász szerzője a sértett Apollónt az ellenséges Trója védelmezőjeként állítja elénk, és amikor a könyörületesség, és a lelemény²⁴ is olyan értéké válnak, amelyek vetekszenek a hősi és kíméletlen erő eszményével. Ez az az időszak, a Kr.e. VIII. század, amikor a legendás vagy valós Lükurgosz, spártai király kiadja alkotmányát, amely a hagyományok szerint a korábbi kaotikus állapotokkal való szakítást jelentette. Ez az alkotmány jelöli ki a spártai társadalom egyes rétegeinek helyét, és osztja fel a lakosságot igen mereven teljes jogú spártai polgárokra, személyükben szabad perioikoszokra (körüllakókra), akik a hadseregben is katonáskodhattak, de politikai jogokkal nem rendelkeztek, valamint a leigázott őslakosságra, a helótákra, akik állami tulajdonú rabszolgák voltak.

Valójában inkább arról lehetett szó, hogy Lükurgosz csak helyreállította azt a szigorú dór uralmú rendszert, amely a homéroszi korszak végén bomlásnak indult. E bomlási folyamat

²³ E felosztás igen leegyszerűsítve a *ius* a jogi, a *fas* a vallási, a *mos* az erkölcsi előírások körét jelenti.

²⁴ Már az Iliász is leleményesnek írja le Odüsszeuszt pozitív jellemzés gyanánt, ám ez a tulajdonság az Odüsszeiában hangsúlyosabban van jelen.

eredménye, a társadalmi függőségek bizonyos lazulása tűnhetett fel a spártai dór uralkodó réteg számára káoszként. A Kr.e. VIII. században inkább csak megszilárdulhatott Spártában az a rendszer, ami korábban egészen a Kr.e. XII-XI. századtól a Kr.e. IX. századig jellemezte nem csak a lakóniai viszonyokat, de voltaképp javarészt az egész dór ideálú hellén világot. Ezzel azonban Spárta sorsa megpecsételődött. Meglehetősen zárt társadalmi rendszerével és az ezzel szinte szükségképp együtt járó stagnáló, monisztikus jellegű kultúrájával olyan szigetet, egyfajta enklávét képezett a hellén világban, amely csak korlátozottan tette alkalmassá arra, hogy kezdeményezően részt vegyen a görögség jelentősebb szellemi folyamataiban.

Am a lükurgoszi alkotmányhoz kapcsolódó egyik monda is jól megvilágítja a spártai szellem – Nietzsche kifejezésével – apollóni, dór karakterét. A monda szerint ugyanis Lükurgosz király akként óhajtott alkotmányának tartósságot biztosítani, hogy megeskette Spárta polgárait, hogy az ő visszatértéig megtartják a delphoi Apollón jósda által is szentesített törvényt. Az esküvést követően eltávozott és megölte magát a király. Itt is, ebben a mondában is, pontosabban a monda szemléletmódjában is jól tetten érhető az apollóni dór rend-ideál, és az a – rend kedvéért önpusztításra is hajlandó – attitűd, ami az Iliász Apollónját jól megkülönbözteti az ión Pallas Athénétől. A spártai jelenség persze lehet, hogy csupán markáns visszahatása volt a kor változásainak, egy sajátos és speciális dór válasz az ión jelenségekre, és egyáltalán az oldódó viszonyokra.

A hagyományok szerint Spárta négy falu – Limnai, Meszoa, Künoszura, Pitane – egyesüléséből jött létre, valamint a meghódított Amüklaiból. Mindez a Kr.e. VIII. század közepe táján²⁵ ment végbe. Tehát akörül, amikor Athénban az ősi királyságot felváltja az arisztokraták testületi vezetése, a kilenc arkhon intézménye, és az eupatridákból álló Areioszpagosz bírói és ellenőrző hatalma. Athénban tehát lezárul valami, ami újabb formában Spártában él tovább. (Spártában egyébként egy sajátos kettős királyság alakul ki.) Spárta méltán érezhette úgy ekkor is, és még századokon át, hogy ő a régi hellén hagyományok valódi őrzője és igazi továbbvivője. Hódító politikája és az első messzénai háború,²⁶ amelynek eredményeként e terület lakosságát leigazza, sajátos küldetésstudatból is táplálkozhatott. Végül Argoszt is beleértve jelentős befolyásra tett szert szinte az egész Peloponnészosz-félszigeten, és annak dór uralmú észak-keleti, keleti és déli területein kulturális hatása sokáig szinte egyeduralkodó volt.

Hatalmasabb volt ekkor – tehát a Kr.e. VIII-VII. században – a dór, a spártai tekintély az attikai, és általában az ión befolyáshoz képest. Azonban mégis az ión világban teremtődtek meg egy sajátos kulturális egyensúly és a fejlődés feltételei. De hogy a spártai ideál milyen sokáig jelen volt az egész hellén közgondolkodásban, mutatja, hogy Platón utópisztikus államának, többek között Spárta szolgált mintájául. Mindenesetre egy spártai – mondhatjuk így konzervatív – úthoz képest az ión Attikában egy más fejlődési forma kezdett kibontakozni. Egy olyan, amely egyenes folytatása volt a Kr.e. X-IX. században megvalósuló változásoknak. A

²⁵ Kr.e. 760. körül

²⁶ Kr.e. 740-720.

régi nemzeti intézmények helyét a már említett újabbak vették át, a nemzeti demokrácia ősi intézménye, a népgyűlés fokozatosan veszített jelentőségéből. Végbement mindaz a politikai és kulturális átalakulás, amelyet a korábbiakban már vázoltunk.

Látnunk kell azonban, hogy amikor általánosságban a görög jog jellegzetességeit tárgyalják a történeti tudományok, akkor tulajdonképpen a változatos görög jogfejlődésnek elsősorban athéni, ión útját méltatják. Csakhogy hasonlóan a római joghoz, a görög jogban is célszerű megkülönböztetnünk a jog fejlődésének feltételeit biztosító formális kereteket azoktól a később kialakuló tartalmi elvektől, amelyek aztán a görög jogot leginkább egyedivé tették. Mint arról más munkánkban²⁷ szó esett, a római jog fejlődésének az a processzuális szemlélet képezte szilárd medrét, amely a legközelebb állott az etruszk vallási szertartások szelleméhez.²⁸ A római jog tartalmi, igazságossági, méltányossági szabályaihoz azonban a mintát – az itálikus (elsősorban latin és szabin) elemeken túl - a fejlettebb kultúrájú és kereskedelmi körüllakó népelemek, a peregrinusok, így többek között a görögök szolgáltatták.

A görög jogra szembeszökően jellemző, hogy már a korai kezdetektől viszonylag távol áll a szakrális szabályoktól. Csakhogy azt sem szabad szem elől tévesztenünk, hogy ezek az úgynevezett korai idők is viszonylag későinek számítanak a görög történetében. Ez az időszak ugyanis, a Kr.e. VIII-VII. század, voltaképp már a dór ideálú, dór uralmú korszak végét jelenti (legalábbis főként Kis-Ázsiában),²⁹ és körülbelül 1300-1400 esztendővel későbbi annál, mint amelyben az első aiol-achai törzsek (a Kr.e. III. évezred végén) az égei világban megjelentek. Az ún. műkénéi korra, tehát a Kr.e. XVI-XIII. század világára még éppenséggel a keletről ismert formákkal rokon hatalmi és társadalmi berendezkedés a jellemző. Tehát maga a görög társadalmi- és jogfejlődés sem takarította meg archaikus periódusát. Csakhogy a folyamatos északi irányú vándorlás mindig idejében emlékeztethette a már letelepedetteket a lassan feledésbe merülő katonai demokrácia, többek között a fegyveres férfiak gyűlésének intézményére.

A görög jog ma viszonylag jól ismert legkorábbi formái – tehát a Kr.e. VIII. század körüli időkből való jelenségek – többek között ezért is lehetnek igen hasonlatosak a hettita berendezkedés számos eleméhez. A hettita kultúrával kapcsolatosan megjegyeztük, hogy az ugyan szinte minden téren a sumer-akkád művelődés örökösének tekinthető, ám társadalmi berendezkedésében és jogában a Hettita Birodalom jelentősen eltért a Mezopotámiában korábban kialakult formáktól. Ennek egyik okaként a katonai demokrácia intézményének eleveensége jelölhető meg, és másik, nem kevésbé fontos okként az, hogy a hettiták felemelkedésének korára Mezopotámia sumer-akkád dualisztikus kultúrája már túljutott

²⁷ Szmodis Jenő: A jog realitása, Az etruszk vallástól a posztmodern jogelméletekig, Kairosz Kiadó, Budapest, 2005.

²⁸ Pallottino, Massimo: La civilisation étrusque. Trad. et préf. de Raymond Bloch, Payot. Paris, 1949.; Pallottino, Massimo: Etruscologia. Hoepli. Milano 1963. (1942); Pallottino, Massimo: Az etruszkok (Etruscologia) Gondolat. Budapest. 1980.

²⁹ A jog és a szakralitás szorosabb kapcsolata például Attikában is jóval tovább tart.

teljesítő képességének csúcspontján.³⁰ Ez utóbbi kultúra záró fejezete voltaképp konvergált a hettita szellemi folyamatokkal.

A Kr.e. XII-X. század körül bekövetkezett dór hatás nem egy túlérrett, hanem egy bontakozó periódusban találta a görög kultúrát. E hatás nem a teokratikus uralom bomlása után, hanem akkor ment végbe, amikor a helyben talált kultúra ereje teljében volt. A dór korszak sok tekintetben újrakezdsnek minősült a görög történelemben, ám kétféle ősi hagyomány egymás melletti továbbélését is jelentette. A már letelepedettek görögöket megelőző gyökerekkel rendelkező kultúrájának és a behatolók törzsi kultúrájának sajátos dualizmusát. A közösségi és társadalmi életben – így a jogéletben is – az új elem akarata, szemlélete és szokása érvényesült, míg a szűkebb értelemben vett művelődés, tehát a kultusz és művészet világában még időbe telt az erőviszonyok tisztulása.

A jogélet legfőbb intézménye, a fegyveres férfiak gyűlése volt, amely határozatokat hozott, vitákban állást foglalt, nagyjából úgy, amint azt az Iliászból megismerhetjük. Az igazságosság forrása tehát az egyénekben benne rejlő igazságérzetből, diké sugallatából összeálló kollektív ítélet, amely felette áll azoknak is, akik egyénenként kimondták. Ennek a szemléletnek késői megnyilatkozása az a szokratészi vélekedés, hogy az igazság kritériuma, de legalábbis módszertani alapja a közmegegyezés.³¹ A későbbi görög jog fejlődése szempontjából hatalmas jelentősége van ennek, hiszen itt a jog lényegét – szemben a szakrális és így a korai római joggal is – nem kinyilatkoztatottsága vagy formulázottsága, hanem intuitív megközelíthetősége, és tartalmi vonatkozása adja.

Jellemző, hogy a későbbi időkben, Athénban – szemben Rómával – nem a per lesz bonyolult eljárási szabályoknak alávetve, hanem maga a törvényhozás, hiszen ott kell igazán arra ügyelni, hogy a polgárok közösségének akarata érvényesülhessen. Az igazság azonban a dór időkben még távolról sem jelenti feltétlenül a méltányosság eszményesítését. Sőt olyannyira nem, hogy még a Kr.e. VII. század végének ión Athénjában a Drakón által írásba foglalt szokások, theszmoszok is annyiban jelentettek igazságosságot, hogy reájuk – attól kezdve – hivatkozni lehetett. Csak amidőn Szolóntól kezdve megjelennek a hozott törvények, a nomoszok, válik teljesen érthetővé a jog világában is a sajátos ión szellem, és az igazságosság immár tartalmi kritériumokat hordozó fogalmának bontakozása.

A görög jog és gondolkodás is bejárni látszik egy sajátos utat a teokratikus jellegű fogalmaktól, a racionális elgondolásokon át a morális, moralizáló állapotig, ahogyan azt Nietzsche gyanította, és Max Weber következtetni engedi. Ahhoz hasonlóan alakulhatott a görög jog fejlődése, mint ahogy a mezopotámiai. A korai sumer jog egyértelműen isteni eredetűnek tételezett normarend volt, Hammurapi törvényei már egyértelműen a racionálisabb-

³⁰ E kor már távol van a korai idők viszonylag határozott körvonalú szellemi aurájától. Vö. Bauer, Josef - Englund, Robert K. – Krebernik, Manfred: Mesopotamien Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit. Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz. 1998.

³¹ Kecskés i.m. 95.

logizálabb szemléletet tükröztek, illetve a hettita jogban már számos humánus-morális elem a jellegadó tényező. Éppígy a görög gondolkodás és jogfejlődés is hosszú utat tesz meg a teokratikus berendezkedéstől, a dór illetve korai athéni racionalizmuson át, előbb a demokrácia ideálig, majd a moralizáló hellenisztikus filozófiáig. De e fejlődési utat később felismertetjük majd mind a római (etruszk-italikus), mind a nyugati (mediterrán-nordikus) kultúra kapcsán is,³² belátva, hogy a moralizálás, a morális szempontok hangsúlyozása mindeme ciklusosan fejlődő, duális princípiumú kultúráknak meghatározóan inkább a leszálló ágára jellemző, mintsem korai periódusaira.

Alighanem mindebből válik érthetővé, hogy a Nietzsche által már quasi dekadensnek, ám a nyugati utókor által klasszikusnak ítélt érett attikai bölcelet – tehát Szókratész, Platón és Arisztotelész – miért szentelt kiemelt figyelmet a morál, a társadalom, az állam és a jog kérdéseinek. Nem szabad azonban szem elől tévesztenünk azt sem, hogy egyes jelenségeknek soha sincs egyetlen előidéző okuk, hanem mindig több olyan feltétel és körülmény együttállása hozza létre azokat, amelyek közül, ha egy is hiányozna, vagy létre sem jönne az adott jelenség, vagy merőben más képet mutatna, mint általa. Amikor tehát az attikai bölcelet jellegéről és társadalmi érdeklődéséről beszélünk, és mindennek a gyökerét kutatjuk nem szabad, hogy figyelmünket csupán egy szempont nyugözzze le, és hagyjunk, hogy annak a bizonyos egyetlen szempontnak a megtalálása felett érzett elégedettségünk meggátoljon bennünket az okok viszonylagos teljességének feltárásában.

Viszonylagos teljességet írunk ehelyütt, hiszen még ha rá is találunk a legjelentősebb okokra, akkor sem mondhatjuk, hogy valamennyi feltétellel számoltunk, és hogy valamennyi okot felkutattuk. Mindenesetre az általunk legfontosabbnak vélt három ok, amelyek miatt a klasszikus athéni filozófia vizsgálódásainak legfőbb tárgyául az emberek közötti relációt, relációkat tette meg, a következők:

- 1.) a kis-ázsiai filozófiához képest meglehetősen archaikus kozmológiai képzetek, amelyek szükségképp ellenálltak a gondolkodás viszonylag fejlett módszereinek, és amelyek így szükségképp hártották a figyelmet az emberi szférára;
- 2.) Athénnek a társadalmi konfliktusok gyakorlati kezelésében elért hallatlan eredményei, amelyek a teoretikus törekvéseket szinte törvényszerűen vonzották;
- 3.) magának a görög kultúrának a leszálló ágba való érkezése, amely előtérbe hozta a moralizáló hajlamot, illetve e leszálló ágba érkezéssel a legszorosabb összefüggésben magának a polisz rendszernek – az egyébként meglehetősen relatív kategóriaként kezelendő – a válságát, amely szintén a társadalmi-etikai kérdések vizsgálatára szorította a kor gondolkodóit.

³² Szmodis Jenő: Kultúra és sors. Bíbor Kiadó. 2007. Miskolc