

Sztrókey László

1984-ben születtem Budapesten. 2009-ben végeztem el az AVKF vallástudomány szakát, 2011-ben az ELTE BTK filozófia szakát. 2011 óta az ELTE BTK antik filozófia doktori programjának doktorandusza vagyok. Fő kutatási témám a preszókratikus filozófia, ezen belül is a milétosziak antik – doxográfiai és biográfiai – recepciója, valamint a korai görög filozófiának kapcsolata a mitológiai világgal. Ezen kívül Platon és a szofisták etikai és politikafilozófiai elméleteivel foglalkozom.

Sztrókey László

Antiphón és Prótagorasz

A Kr. e. V. századi Athénben két Antiphón is tevékenykedett. Az egyik Antiphón, a szónok és politikus, a 411-ben Athénban hatalomra jutó oligarchikus négyszázak egyik vezéralakja (Thükkudidész 8.68), akinek több beszéde is fennmaradt. A másik a szofista (ὁ σοφιστής) Antiphón, aki Xenophón beszámolója szerint Szókratész társait akarta magához csábítani (*Emlékeim Szókratészről* I.6.1–15 = A3). Ez utóbbinak tulajdonítják az *Igazságról* (Περὶ ἀληθείας), az *Egyetértésről* (Περὶ ὁμονοίας) és az *Államférfi* (Πολιτικός) című műveket. Már az ókorban is megoszlottak a vélemények arról, hogy a két Antiphón azonos-e (lásd A1) és ez a vita napjainkban se jutott nyugvópontra¹.

A szofista Antiphón Περὶ ἀληθείας című műve legalább két könyvből állt és több töredék is fennmaradt belőle, melyeknek nagy része természetfilozófiai jellegű. Ezekből a töredékekből a XIX–XX. századig nem lehetett biztosan megítélni a mű egészét. Friedrich Blass 1889-ben (*Commentatio de Antiphonte Sophista Iamblichii auctore*) felfedezte, hogy az új-platonista Iamblikhosz (Kr. u. III–IV. század) Προτρεπτικός című művének egy részét nem Iamblikhosz írta, hanem egy Kr. e. V. századi szerző. Blass feltételezése szerint ez a szerző nem más, mint Antiphón, a töredék pedig a Περὶ ἀληθείας-ból származik. A Iamblikhosznál fennmaradt, etikai és politikafilozófiai témájú szöveg a korabeli, V. századi gondolkodás egyik fő kérdését, a természet (φύσις) és a törvény, a konvenció (νόμος) viszonyát fejtegeti. E szerint a törvénynek való engedelmeskedés nem gyávaság, hiszen az ember természet szerint képtelen egyedül élni, ezért szükségképpen alakultak ki a társas kapcsolatok, így a törvény is. A szerző szerint tehát a *nomosz* és a *phüszisz* közötti kapcsolat nem az ellentét, hanem az egymásra utaltság: végső soron a törvény ereje a természettől származik.

Blass feltételezését, amely szerint Antiphón a töredék szerzője, a Kairótól délre található Oxyrhynchus környékén feltárt egyik papirusz végleg megcáfolta. A felső-egyiptomi város melletti feltárást Bernard Grenfell és Arthur Hunt kezdte meg a XIX. század végén. A XX. század elején publikált két papiruszról² kétséget kizáróan bebizonyosodott, hogy Antiphóntól származnak.³ A szövegben Antiphón a *nomosz* és a *phüszisz* egymással ellentétes voltát vezeti le, tehát a Blass által Iamblikhosznál megtalált szöveg szerzője semmiképpen se lehet Antiphón.⁴

1 Gagarin 2002, 37–52 o. amellet érvel, hogy a két Antiphón egyazon személy, míg Pendrick 2002, 1–26 o. álláspontja szerint két különböző emberről van szó. A kérdés részletes áttekintése: Mészáros 2011, 19–25. o.

2 Grenfell – Hunt 1915, 92–104 o., ill. 1922, 119–122 o.

3 A Kr. u. II. századi Harpokration szó szerint idéz Antiphón könyvéből (B44a I. 18–20, a *Fragmente der Vorsokratiker* [ezután: FVS] korábbi kiadásaiiban a B44-es töredék), ezáltal a papirusz szerzője beazonosíthatóvá vált.

4 A szerző személye máig sem ismert. Antiszthenész, Prótagorasz, Kritiász, Démokritosz és Hippiász mellett is szólnak érvek, azonban ezek egyike se meggyőző, ezért Anonymus Iamblichiként tartjuk számon.

A töredék első felében (B44a) Antiphón annak a közvélekedésnek a cáfolására tesz kísérletet, amely szerint a (közösségi és egyéni szinten is értendő) igazságosság (δικαιοσύνη) az, amikor valaki nem hágja át a városának a törvényeit (νόμους). Ezzel szemben a helyzet úgy áll, hogy akkor járunk a legjobban, ha tanúk előtt az igazságosság szerint cselekszünk, míg tanúk hiányában a természet szerint. A természet dolgai (τὰ τῆς φύσεως) és a törvény dolgai (τὰ τῶν νόμων) ugyanis több esetben ellentétben állnak egymással: az előbbiek szükségszerűek és természettől fogva vannak, míg az utóbbiak közmegegyezésen alapulnak és emberek által tételezettek (ἐπιθετα).

Ez a bekezdés még nem gyakorlati kérdésekkel, hanem a törvényről és a természetről alkotott véleményünkkel foglalkozik, ennek megfelelően a természet–törvény ellentét megokolása is elméleti. A törvényeknek és szabályoknak konvencionális voltuk ellenére nem feltétlenül kellene ütközniük a természettel, ahogy az eddigi érvelés nem állítja ezt. A következő szöveghely hozza be a cselekedet és azok gyakorlati következményeinek kérdését. Az érvelés folytatása szerint az, aki úgy hágja át a törvényt, hogy ez a törvényt elfogadók figyelmét elkerüli, az elkerüli a szégyent és a büntetést. Aki viszont a természeten tesz erőszakit, annak a vétké ugyanakkora marad, akár látja valaki cselekedetét, akár nem. „Mert nem a vélekedés szerint (δὴ δόξαν), hanem valóságosan (δὴ ἀλήθειαν) árt önmagának”⁵.

Amit Antiphón hangsúlyozni akar, az a két cselekedet következményei közötti különbség. A természeten való erőszakból származó kár, bár nem feltétlenül azonnal jelentkezik, de mindenképpen szükségszerű (vö. 44a I. 26–27, 44b II. 18). Minden esetben kárunk származik az ilyen cselekedetből, akár látják az emberek, akár nem, ilyen módon a természet független az emberek vélekedésétől. A törvény áthágásának következménye viszont az emberek vélekedésétől függ, de nem az emberek véleményében rejlik csupán. Hiszen nem arról van szó, hogy csak vélt kárunk keletkezik a törvény áthágásából, hanem – rossz esetben – valós. Amikor egy cselekedettel a vélekedés szerint ártunk magunknak, akkor Antiphón szerint a tett következménye esetleges, és nem arra utal, hogy egyáltalán ne szenvednénk kárt.⁶

Parmenidész költeményében szintén az ἀλήθεια áll szemben a δόξα-val (B1), bár más értelemben. Az előbbi az isteni szférához tartozik, távol esik az emberek útjától, és megbízható beszéddel és gondolkodással felfogható, míg a vélekedés a halandók, az emberek sajátja, amihez megbízhatatlanság és csalárdság tartozik (B8, B19). A halandók „kétfejű tévelygésük” és „tévelygő gondolkodásuk” következtében „azt hiszik [πενόμισταί], hogy lenni és nem lenni ugyanaz és nem ugyanaz” (B6). Így tehát Parmenidésznel is a δόξα mellett áll a νόμος (a νομίζω formájában), az ἀλήθεια mellett viszont a δική (B1 28). A parmenidészi és antiphóni szóhasználat közötti hasonlóság mindenképpen figyelemre

5 A továbbiakban a külön nem jelzett Antiphón-szövegek a saját fordításaim.

6 A δόξα Antiphónnál nem látszólagos, ami a valósággal állna szemben, hiszen δόξα-ból keletkezik valós kárunk.

méltó, és a *Περὶ τῆς ἀληθείας* ebből a szempontból eleai hatást mutat,⁷ annak ellenére, hogy a szembeállítás tartalma Parmenidészénél egészen más. Antiphónnál a vélekedés és az igazság kapcsolatban lehet, hiszen az emberek vélekedéséből valóságosan is kárunk származhat, ezzel szemben Parmenidészénél, bár a költemény több értelmezést enged meg, de az igazság és a vélekedés nem áll egymással kapcsolatban. A parmenidészi szembeállítás elsősorban egy kozmológiai–ontológiai síkon nyilvánul meg, míg Antiphónnál az antitézis egy etikai és politikafilozófiai elméletet alapoz meg.

A töredék második része (B44b) csak jóval rövidebben és hiányosabban maradt fenn. Az 1915-ben publikált második töredék⁸ első öt sora (44b II. 1–5) csak töredékesen került elő, a sorok második fele hiányzott, így azokat Grenfell és Hunt egészítette ki. A kiegészítés szerint a töredék a jó és rossz családokból származók (arisztokraták, szabadok, rabszolgák) társadalmi különbségeiről szólna, Antiphón a meglevő különbségeket pedig a *phüszisz*–*nomosz* viszony szempontjából értékelné: mindenféle társadalmi különbség és hierarchia nem természettől fogva van, hanem *nomosz* szerint, vagyis az emberek által tételezett és tőlük függő viszonyok, de nincs semmi reális alapjuk. Így Antiphón töredékének ezen része egy erőteljes egalitárius értelmezést kap.⁹ Az 1984-ben publikált, szintén Oxyrhynchusból származó papirusz azonban a 4–7. sorok utolsó negyedét is tartalmazza, így láthatóvá vált, hogy Grenfell és Hunt kiegészítése téves, és a töredék nem a társadalmi csoportok alapvető egyenlőségéről, hanem a különböző, barbár és görög *nomoszok* (szokások és törvények) emberek által konstituált voltáról szól. A következőkben a kiegészített töredék magyar fordítását közlöm és elemzem, valamint bemutatom, hogy a szöveg új értelmezésének mi a helye a korabeli politikai és etikai gondolkodásban.

[A hozzánk közeleiek törvényeit] ismerjük [*ἐπιστάμεθα*] és tiszteljük [*σέβουμεν*], míg a tőlünk messze élőkét nem ismerjük és nem tiszteljük. Ebből a szempontból barbárokká váltunk egymás szemében, mivel mi mindannyian természet szerint minden szempontból hasonló képességekkel rendelkezünk ahhoz, hogy akár görögök vagy barbárok legyünk [*φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι*]. Minden ember számára lehetséges megvizsgálni a természet szerint szükséges dolgokat. [...] Közülünk senki se különbözik mint barbár vagy görög. Hiszen mindannyian a szájunkon és az orrunkon keresztül veszünk levegőt; és nevetünk, amikor boldogok vagyunk és sírunk, amikor szomorúak; és a hallás által a fogadjuk be hangokat; és a napfény által, a látás segítségével látunk; és a kezünkkel dolgozunk; és a lábunkkal járunk. (44b II.1–III.12)

7 A valóság és vélekedés egyértelmű megkülönböztetése persze más szerzőknél is felbukkan, de nem ezekkel a szavakkal. Vö. Aiszkülosz: *Heten Théba ellen* 592.

8 A három töredék számozásában Pendrick 2002 szövegkiadását veszem alapul.

9 A töredék ezzel az értelmezéssel, bár más kiegészítéssel kerül be az FVS 5. kiadásába.

A töredék első mondata az a többes szám első személyben megfogalmazott közvélekedés, amit Antiphón cáfolni akar. A szöveg felépítése hasonló a 44a-hoz, a töredék korábbi részéhez: Antiphón ott is általánosan elfogadott nézetet akar cáfolni, amelynek a megemlítése után vezet végig saját *nomosz* és *phüszisz* ellentétére épülő elméletét.

Korábban a legtöbb kutató egyetértett azzal, hogy a 44b töredék a szociális- és osztálybeli különbségek mesterséges voltát akarja kifejezni. A Diels–Kranz-féle kötetben is ilyen értelemben egészítették ki a töredéket: a jó családból (τοὺς ἐκ καλῶν πατέρων) és rossz házból származók (τοὺς ἐκ μὴ καλοῦ οἴκου) tiszteletéről és megbecsüléséről akarja kimutatni Antiphón, hogy mesterséges kreálmányok és nem természettől való, velünk született viszonyokat fejeznek ki.¹⁰ A szöveg ilyen kiegészítése azonban eleve zavarossá teszi a gondolatmenetet: ha Antiphón egalitárius alapon kritizálja az osztálykülönbségeket, akkor miért kezd el ezután a barbárok és görögök közötti különbségek mesterséges volta mellett érvelni? Hiszen – mint azt az ἐπεὶ (mivel) is mutatja (II. 10) – a szöveg egy összefüggő érvelést alkot. Erre a problémára még az 1984-ben publikált, és a szöveg egalitárius értelmezését kizáró töredék publikálása előtt felhívta a figyelmet Moulton.¹¹

Habár a töredék szövege rekonstruálásra került, a gondolatmenet kontextusa továbbra is kérdéses maradt. Az egyik interpretáció szerint az érvelés egy kozmogóniai narratíva részét képezi, amely számot ad a kozmosz jelenlegi formájának kialakulásán kívül az emberiség és az emberi társadalom, a szokások és törvények létrejöttéről is. A másik értelmezés szerint Antiphón a különböző népek *nomosz*ainak sokféleségével foglalkozik, amely mint probléma kétségek kívül sok korabeli műben is felbukkan.

Az előbbi olvasata mellett kötelezte el magát a papirusz 1984-es kiadásának szerkesztője, Funghi is.¹² Véleménye szerint Antiphónt olyan kozmológiai és antropogóniai beszámolók ihlették, amelyek a kozmológiát és az emberiség állati sorból való kifejlődését egymás után tárgyalják és kapcsolatot tételeznek közöttük. Erről a szemléletről tanúskodik Démokritosz B5-ös töredéke, de legfőképp az Arkhelaosz tanításáról megőrzött összegzés: Arkhelaosz a természetfilozófián kívül a törvényekről (voμoi) és az igazságos dolgokról (κάλοι) is értekezett és arra jutott, hogy az „igazságosság és hitványság nem természettől valók, hanem konvencionálisak”¹³ (A1).

Antiphón művének más töredékei mutatják, hogy a szerző nem csak etikai és politikafilozófia kérdésekkel foglalkozott, hanem valamiféle természetfilozófiával is. Azok, akik Antiphón etikai nézeteinek és kozmológiai érdeklődésének kapcsolatát adottnak veszik a B15-ös töredékből indulnak ki, amelyben Arisztotelész összegzi Antiphón szubsztanciával kapcsolatos nézetét: a kerevet természete (φύσις) a faanyag. Ennek a bizonyítéka az, hogy ha elássuk a kerevetet, akkor a rothadás folyamata révén kisarjad-

10 FVS 44B

11 Moulton 1972 344–345 o.

12 Cockle 1984 1–5 o.

13 τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχροὺν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.

hat egy új fa belőle. „Úgyhogy a kerevet-volta járulékosan tartozik hozzá, s nem más, mint a konvenció [κατὰ νόμον] és mesterség [κατὰ τέχνην] szerint való szerkezet, míg a fa-volta a szubsztanciája, amely folyamatos változásai során állandóan megmarad.”¹⁴ A szöveg eleje és vége egyértelműen arisztotelészi szóhasználatot tükröz, a φύσις-nek a νόμος-szal és τέχνη-vel való szembeállítását viszont valószínűleg Antiphón eredeti szövegéből származik.

Az arisztotelészi parafrázis szerint minden dolognak van egy sajátos, rá jellemző *phüszisz*e (arisztotelészi értelemben szubsztanciája), ez az adott létező stabil, változtatathatatlan karaktere. Kerevet volta viszont csupán közfelfogáson alapuló konvenció (ez a νόμος egyik jelentése). Antiphón a νόμος, a mesterséges dolgok mellé helyezi a τέχνη-t, a mesterségbeli tudást. Hasonló természetfilozófiai felosztás továbbgondolására utalhat Platón a *Törvények* X. könyvében az „újabb bölcseknek” tulajdonított nézet bemutatásakor (889a–890b). Ezen nézet szerint a világ rendezettségének kialakulása a φύσις szerint történik, míg a τέχνη és a νόμος csak másodlagos. „Ami a politikát illeti, ennek is van egy kis köze – úgy mondják – a természethez, de java része csak mesterség. S így a törvényhozás is a maga egészében nem a természettől van [οὐ φύσει], hanem csak mesterséges alkotás [τέχνη]. Éppen ezért rendelkezései és megállapításai nem felelnek meg a valóságnak, és így nem igaziak [οὐκ ἀληθεῖς εἶναι]” (889d–890a). A szóhasználat és a mondanivaló is meglehetősen hasonlít Antiphónéra. Az Antiphóntól fennmaradt kevés természetfilozófiai töredék alapján azonban nem lehet megállapítani, hogy az „újabb bölcsek” kozmológiájának felvázolásakor Platón mennyire Antiphón kozmológiájából indult ki.¹⁵ Egy lényeges különbség viszont mindenképpen van Antiphón fennmaradt töredékei és a Platón által leírt és elítélt elmélet között, ez pedig az új bölcsek elméletében a véletlennek (τύχη) tulajdonított szerep. A négy elem a természet és a véletlen műve, nem a mesterségbeli tudásé. Vagyis amit ez az elmélet elvet, az a kozmosznak valamilyen értelem szerinti berendezkedése, és ezzel szemben a mindenféle tudatos megfontolást nélkülöző véletlent állítja szembe. Antiphón töredékeiben azonban a τύχη szó nem szerepel és nem is történik utalás arra, hogy a véletlen valamilyen szerepet játszana az elméletében akár etikai, akár természetfilozófiai vonatkozásban.

A platóni szöveg viszont nagyon jól megvilágítja, hogy milyen háttére lehetett a *Περὶ τῆς ἀληθείας* szóhasználatának. Az Antiphón által a papirusztöredékben használt szavaknak nem csak egy morális, politikai és alapvetően az emberi szférát érintő jelentése lehetséges, hanem (a B15-ből kiindulva) egy általános, az egész kozmosz struktúrájának és működésének leírására is felhasználható, természetfilozófiai aspektust is magába foglaló értelme is.

¹⁴ Arisztotelész a fa kerevetét és a bronz szobrot, mint példát máshol is felhasználja a preszókratikus természetfilozófiai koncepciók bemutatására (Metafizika 984a22–25).

¹⁵ Bár vannak, akik amellet érvelnek, hogy Platón ezen a szöveghelyen Antiphónt parafrázálja (Luria 1927, 1064–1067 o.), ez végső soron nem bizonyítható.

Funghi álláspontja szerint a 44b töredék is ebbe a sémába illeszkedik: Antiphón a töredék elvesztett részében először egy kozmológiát vázol fel, majd az embereknek állati sorból való kiemelkedését mutatja be, és végül a fennmaradt töredékben a különböző népek egymástól való elidegenedését (egymás szemében barbárrá válását), és a *nomosz*uknak a kialakulását írja le, mindezt egy történeti narratívába illesztve. A fő célpont pedig Platón *Prótagorasz*ában fennmaradt, a szofista Prótagorasznak tulajdonított mítosz (320c–322d), mely szintén az emberiség fejlődését vázolja fel. A történet szerint, amikor létrejöttek a különböző fajok Prométheuszra és Epimétheuszra hárul a feladat, hogy a különböző képességeket kiosszák közöttük. A szétosztást Epimétheusz végzi és olyan képességekkel ruházza fel a különböző fajokat, amelyek által azok életben tudnak maradni. Amikor viszont az emberre kerül sor, elfogynak a képességek, így az ember csupaszon, a túlélést segítő tulajdonságok nélkül marad. Prométheusz lopással segít a dolgon, és elcseni az emberek számára az életfenntartáshoz szükséges képességet, a szaktudást (τέχνη), így létrejön az istenek tisztelete és a különböző mesterségek, de híján vannak a közösségalkotó képességnek (πολιτική τέχνη), ezért még nem városokban, hanem szétszóródva élnek. Társulási képesség hiányában a kihalás szélére sodródtak, ezért Zeus jóvoltából az emberek megkapják a tisztességet (αἰδώς) és a jogot (δίκη), amik egyenletesen oszlanak meg az emberekben. Prótagorasz szerint ezért ért – vagy legalábbis képes hozzászólni – mindenki a közösség ügyeihez, mivel mindenki részesül az igazságosságban (δικαιοσύνη) és a józan gondolkodásban (σωφοσύνη).

Funghi olvasata szerint a 44b egy Prótagorasz elleni polémia, kontextusa pedig más Antiphón-töredékekből kirajzolódó kozmogónia és kozmológia, ami az emberiség fejlődésének leírásával van összekötve. Funghi nézetével szemben úgy vélem, hogy (1) valószínűtlen, hogy a töredék közvetlen előzménye egy kozmogóniával összekötött antropogóniai számadás, és az is, hogy (2) az érvelés egy Prótagorasz ellenes polémia lenne.

(1.1) A 44a töredékben Antiphón több olyan szót is használ – etikai kontextusban –, amelyek a preszókratikus filozófiában természetfilozófiai jelentéssel is rendelkezhetnek (ἀληθεία, φύσις – δόξα, νόμος, τέχνη)¹⁶. A 44b töredékben azonban nem él ezzel a szókészlettel, egyedül a természetet használja névelő nélkül (természet szerint: φύσει), illetve a természet szóval kapcsolatos φύω (nő, növekszik) igét (πεφύκαμεν). Ha a töredék közvetlenül egy természetfilozófiai fejtegetéshez kapcsolódik, akkor Antiphón valószínűleg ebben a szövegrészben is használta volna ezeket kozmológiai jelentéssel is bíró szavakat.

(1.2) A megmaradt töredékek között egy olyan sincs, ami a fent említett kulcsfogalmakat természetfilozófiai kontextusban használná. Az Arisztotelész *Fizikájában* idézett B15-ben Antiphón valószínűleg csak az etikai nézeteinek példázataként említi a föld alatt szétbomló és újabb fát sarjasztó, természetét megőrző kerevetet. Kétségtelen, hogy

16 Igazság, természet – vélekedés, törvény, mesterségbeli tudás. A φύσις és a νόμος preszókratikus jelentésével kapcsolatban: Heinimann 1945, 59–110 o.

a töredékek által használt kulcsfogalmaknak van természetfilozófiai jelentése, azonban ez nem bizonyítja azt, hogy Antiphón ezeket a jelentéseket használja is. A B26–B43-as töredékek inkább meteorológiai, asztrológiai és orvosi kérdésekkel foglalkoznak. A jelenlegi töredékekből nem lehet rekonstruálni egy olyan kozmológiát, amit kapcsolatba hozhatnánk az elhíresült *nomosz-phüszisz* ellentéttel, vagy a 44b okfejtésével.

(1.3) Továbbá annak sincs nyoma, hogy Antiphónt komolyabban érdekelte volna akár az ember természetfilozófiai létrejötte, akár a Prótagorasznál megtalálható történeti megközelítés. Egyik témával kapcsolatban se maradt fenn olyan töredék, amiből ez az érdeklődés egyértelműen megállapítható lenne.

(2.1) A Prótagorasz elleni polémia ellen szól a két szöveg közötti szóhasználat különbözősége. A Prótagorasz által használt és az érvelésében nagy jelentőséggel bíró szavak, így a *τέχνη*, *πολιτική τέχνη*, *δικαιοσύνη*¹⁷ nem szerepelnek Antiphón ezen töredékében. Ezeket a szavakat korábbi töredékekben használja, tehát ha a 44b-ben Prótagorasz ellen akarna érvelni, akkor valószínűleg itt is használná, például utalna a *δικαιοσύνη* ember által létrehozott voltára.

(2.2) Prótagorasz és Antiphón elmélete sok szempontból ütközik egymással, de néhány fontos pontban megegyeznek és ez valószínűtlenné teszi, hogy Antiphón töredéke közvetlenül Prótagorasz ellen szóljon: Prótagorasz szerint minden ember hozzáfér az igazságossághoz és a közösségi dolgokhoz, Antiphón pedig amellet érvel, hogy minden ember természet szerint tudja vizsgálni a szükségszerű dolgokat, ami valószínűleg a 44a-ban kifejtett hasznos és a nem hasznos dolgokat jelenti, amik etikai nézetének alapját képezik. Mindketten egyetértenek tehát abban (még ha más terminológiát használva fogalmazzák is meg ezt), hogy bizonyos alapvető belátásokra minden ember képes.

(2.3) Prótagorasz elméletéből az következik, hogy – mivel a társadalmi igazságosság fogalma, vagyis a közösségalkotáshoz alapvetően szükséges hajlam minden emberben egyenletesen van szétosztva, mindenkiben ugyanolyan mértékben – a barbárok és a görögök közötti különbségek mesterségesek (bár persze Prótagorasz nem vonja le ezt a következtetést és a szövegéből kitűnik, hogy ez a kérdés nem foglalkoztatja). Ugyanezt állítja Antiphón is: természet szerint lehetünk akár görögök, akár barbárok, hiszen egyik se természetesebb a másiknál.

(2.4) A töredéket összehasonlítva a 44a-val látható Antiphón érvelésének a módszere: először egy általánosan elfogadott nézetet említ meg, többes szám első személyben, majd utána ezt cáfolja, ugyanez jelenik meg a 44a és a 44c töredékben is. A 44b-ben ez a közvélekedés a barbárok és a görögök törvényeinek tisztelete közötti különbség: a mieinket tiszteljük, a távol élőkéét (a barbárokét) nem. Prótagorasznál viszont ez a téma (a barbárok és görögök közti különbség) közvetlenül nem vetődik fel.

¹⁷ Mesterségbeli tudás, politikai tudás, igazságosság.

Látható, hogy se arra nincs bizonyíték, hogy Antiphón érvelését közvetlenül egy kozmológiai leírás előzné meg, se arra, hogy a barbárok és görögök szokásait vizsgáló szövegnek bármi köze lenne valamilyen kozmológiához. Prótagorasz és Antiphón láthatóan más kérdések foglalkoztatták, sőt Prótagorasz elmélete több fontos alapvetés tekintetében megegyezik Antiphónéval.

Ha viszont Antiphón nem Prótagorasz elméletét szeretné cáfolni és nem egy kozmológiába illesztett fejlődéstörténetet mutat be, akkor mi a kontextusa a szövegnek és hol a helye a korabeli gondolkodás történetében?

Úgy vélem Antiphón a 44b töredék előzményében nem egy fejlődéstörténeti koncepciót vázol fel, hanem a különböző népeknél elfogadott szokások ellentétes voltára akar rámutatni. Ennek a gondolatnak az előzményei jól kimutathatóak: Xenophanész (Kr. e. VI–V. sz.) költeményében kritizálja a homéroszi és hésziodoszi istenképet. Homérosz és Hésziodosz olyan cselekedeteket tulajdonít az isteneknek, amelyek még az embereknel is szégyenletesek (B11). Továbbá rámutat arra, hogy a különböző népek saját képükre alkotják meg, illetve saját fizikai sajátosságaik alapján képzelik el az isteneiket (B16), sőt, ha az állatok is képesek lennének erre, akkor ők is saját magukhoz hasonló isteneket hoznának létre (B169). Xenophanész művében nem csak arról van szó, hogy egy sajátos antropológiai állapot miatt mi, emberek a saját képmásunkra képzeljük el az isteneket és így eltorzított elképzelést alakítunk ki róluk, hanem arról, hogy ezeknek a felfogásoknak a lényegi elemeit is mi hozzuk létre és tételezzük (ἀνέθηκav – B11), bár ezt az aktust nem a *phüszisz* és *nomosz* szembeállításának szemszögéből írja le. Xenophanész költeményének kiindulópontja a *nomoszok* (konkrétan az istenképek) különbözősége, azonban az a kérdés nem foglalkoztatja, hogy mi az az antropológiai alap, ami szerint ezek a különbözőségek létrejönnek. Kritikájának célja a saját pozitív, antropomorf elemektől megtisztított istenképének a bevezetése.

A különböző *nomoszok* ellentétes volta Hérodotosz művében is megjelenik, legemlékezetesebben a görögök és indek szokásainak szembesítésénél (III.38). A görögök és az indiaiak az atyák tetemével kapcsolatban teljesen ellentétes szokásoknak hódolnak: a görögök elégetik meghalt apjukat, míg az indek elfogyasztják. Hérodotosz szerint helyénvaló, hogy megbotránkoznak egymás szokásain, hiszen mindenki a sajátjához ragaszkodik, és ha választani lehetne, mindenki a saját hagyományait választaná. Hérodotosz nem állít szembe a *nomoszok* különbözőségével egy változatlan *phüsziszt*, de egyértelmű, hogy ugyanazzal a problémával (a szokások egymásnak ellentmondó sokaságával) szembesül, amire a *nomosz–phüszisz* szembeállítás is próbál választ adni. Hérodotosz válasza egyértelmű: a sokféle, egymást kizáró *nomosz* nem érvényteleníti egymást, mindegyik csoport számára a saját *nomosza* bír jelentőséggel és ezt a más szokások megléte se relativizálhatja.

Az Antiphón művénél későbbi, *Emlékeim Szókratészről* negyedik könyvében (IV. 4. 19–25) Xenophón szintén előhossa ezt a témát Szókratész és Hippiász beszélgeté-

sében. Szókratész szerint vannak bizonyos íratlan törvények (ἀγράφους τινὰς νόμους), amiket mindenhol tisztelnek (νομίζομενους), ezáltal a törvényes (νόμιμον) és az igazságos (δίκαιον) ugyanaz és ezt az utóbbit teszik törvénné (τὰ δίκαια νομοθετεῖν). Ezek az íratlan törvények nem emberi konstrukciók, hanem isteni eredetűek és ezek empirikus módszerrel, a különböző népek szokásai közötti egyezőség megállapítása által ismerhetők fel (ilyen törvény az istenek és a szülők tiszteletének előírása vagy a szülők és a gyerekek közötti szexuális kapcsolat tiltása). Szókratész felosztása szerint a törvények egy része emberek által, másik része az istenek által létrehozott. A különbség közöttük az, hogy az utóbbiak áthágásának (παρὰβαίνειν) következményeit semmi esetre sem kerülheti el senki („a törvények egyszersmind megszegőik büntetését is magukba foglalják”), míg az emberi törvények kijátszhatóak, a megszegésüket követő büntetés elkerülhető, ha az elkövető tette rejtve marad, vagy erőszakkal száll szembe a törvénytevőkkel.

Antiphón a 44a töredékben kifejtett *nomosz-phüszisz* ellentét szemszögéből lát neki a probléma megoldásának: a *nomosz*ok (törvények, de a szó egy tágabb értelemmel is rendelkezik és a mindenféle, hétköznapi életben megnyilvánuló konvenciókat is jelöli, vö 44a II. 30–III. 18) emberek által tételezettek (ἐπιθετα – 44a I. 25) és közmegegyezésen alapulnak, áthágásuk csak akkor jár következménnyel, ha az emberek ezt észreveszik. Ezzel szemben a *phüszisz* szükségszerű, természettől fogva van, és az áthágásának következményei elkerülhetetlenek. Szókratész és Antiphón felosztása és megfogalmazása meglepő hasonlóságot mutat. A szöveg több értelmezője Antiphón érvelését Platón *Gorgiasz*ának Kalliklésze, illetve az *Állam* I. könyvének Thraszümakhosza, és a II. könyvének elején találhatók, igazságtalanságot magasztaló beszéde mellé helyezi. Ezáltal szerintük Antiphón *nomosz* elleni érvelése alapvetően hedonista alapokon nyugszik. Taylor és Kerferd¹⁸ Kalliklésszal állítja párhuzamba Antiphónt, Havelock szerint a *Περὶ τῆς ἀληθείας* szerzője naturalista hedonista.¹⁹ A 44a töredék azonban hiányos és pont a pozitív etikát kifejtő rész nem maradt fenn. Helytelen az a módszer, amikor egy Platón által cáfolás céljából idézett, tehát valószínűleg szándékosan kisarkított elméletet próbálnak belevetíteni egy olyan szövegbe, ahonnan pont a legfontosabb, pozitív etikát kifejtő részek hiányoznak²⁰. Sőt, a meglévő szöveg szándéka inkább a Xenophón által megőrzött Szókratész érvelésével és szándékával mutat hasonlóságot. Mindkettejük törekvése az általános érvényű, univerzális erkölcsi szabályok megtalálása, olyan szabályoké, amelyek áthágása automatikus következményekkel jár.

A *nomosz-phüszisz* antitézise azonban a 44b-ben korántstícs annyira kiélezve, mint a 44a-ben. Ugyanis nem azt állítja, hogy azok a *nomosz*ok, amik görögge vagy barbárra

18 Taylor 1999, 380 o., ill. Kerferd 2003, 144–146 o.

19 Havelock 1957, 281 o.

20 A B 58-as töredék élvezetek legyőzését megemlítő szövegrésze, valamint a 44-es töredék első részének gondolatmenete, amely a törvényeket nem amiatt kritizálja, mert túl kevés élvezetet tudunk átélni miattuk, hanem mert túl sok fájdalom van részünk követésük által, egyaránt valószínűtlenné teszi, hogy Antiphón az élvezetek maximalizálását állította volna gondolkodása középpontjába.

tesznek bennünket ellentétben állnának a természettel, hanem azt, hogy az említett *nomoszok* közül bármelyiket magunkénak vallhatjuk, hiszen a természethez egyik se áll közelebb a másiknál. Azok a nyilvánvaló különbségek, amik barbárrá vagy görögge tesznek minket, nem természet szerinti, velünk született különbségek, hanem az emberek által közmegegyezés vagy passzív beleegyezés által elfogadott sajátosságok, amelyeket valójában bárki elsajátíthat.

Látható, hogy Antiphón tovább lép, mint Xenophanész: a *nomoszok* (Xenophanész esetében a különböző istenképek) különbözősége alapvetően konvencionális eredetű, de Antiphón ezek mögött még egy egységes antropológiai alapot tételez. Azonban meglepő módon nem ez az egységes, fiziológiai leírás formájában (lélegzés, látás, hallás) megfogalmazott antropológiai alap (vagyis a *phüszisz*) képezi a sokféle *nomosz* eredetét. Épp ellenkezőleg: a *phüszisz* szempontjából egyik *nomosz* se értékesebb, sőt, a *nomoszok* inkább a phüszisszel szembeni egyfajta új identitást, új követelményrendszert képviselnek.

Antiphón 44b töredéke a fennmaradt többi töredék fényében kevésbé tűnik Prótagorasz-ellenes vitairatnak, ahogy Funghi javasolja, sőt Antiphón nézetei, előfeltevései és gondolatmenetének szándékai illeszkednek a kor gondolkodási sémájába. Prótagorasz és Antiphón más problémákra reflektál, viszont a fontosabb alapelvekben megegyeznek. Ugyanígy közös alapfeltevésekben osztozik Antiphón Xenophón Szókratészával. Ami közös mind a három érvrendszerben, az egy esetlegességektől mentes, kulturális környezettől független, minden emberre érvényes erkölcsi rendszer meghatározásának a kísérlete.

Bibliográfia

Elsődleges források:

- Cockle, Helen M. (szerk.) 1984, *The Oxyrhynchus Papyri* LII. Egypt Exploration Society, London.
- Diels, Hermann – Kranz, Walther (szerk.) 2005, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann, Berlin.
- Grenfell, Bernard P. – Hunt, Arthur S. (szerk.) 1915, *The Oxyrhynchus Papyri* XI. Egypt Exploration Fund, London.
- Grenfell, Bernard P. – Hunt, Arthur S. (szerk.) 1922, *The Oxyrhynchus Papyri* XV. Egypt Exploration Fund, London.
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M. 2002, *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Cziszter Kálmán – Steiger Kornél. Atlantis Kiadó, Budapest.

- Pendrick, Geard J. 2002, *Antiphon the Sophist. The Fragments*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Platón 2008, *Törvények*. Ford. Bolonyai Gábor. Atlantisz, Budapest.
- Steiger Kornél 1993, *A szofista filozófia*. Ford. Steiger Kornél et al. Atlantisz, Budapest.
- Xenophón 2003, Emlékeim Szókratészről. Ford. Németh György. In *Filozófiai és egyéb írásai*. Osiris, Budapest, 105–245. o.

Felhasznált szakirodalom:

- Gagarin, Michael 2002, *Antiphon the Athenian. Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophist*. University of Texas Press, Austin.
- Havelock, Eric A. 1957, *The Liberal Temper in Greek Politics*. Yale University Press, New Haven.
- Heinimann, Felix 1945, *Nomos und Physis*. Friedrich Reinhardt Verlag, Basel.
- Kerferd, G.B. 2003, *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Osiris, Budapest.
- Luria S. 1927, „Studien zur Geschichte der antiken Traumdeutung.” *Известия Академии Наук СССР. (Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS)* 21/6, 1041–1072. o.
- Mészáros Tamás 2011, *A rhamnusi Antiphón*. Argumentum, Budapest.
- Moulton, Caroll 1972, „Antiphon the Sophist, on Truth”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 103, 329–366. o.
- Taylor, A. E. 1999, *Platón*. Ford. Bárány István és Betegh Gábor. Osiris, Budapest.