

JAKUB FILONIK

(Warszawa)

ATEŃSKIE PROCESY O BEZBOŻNOŚĆ DO 399 R. P.N.E.
– PRÓBA ANALIZY*

Badacze od dawna interesowali się tematem ateńskich procesów o bezbożność¹. A jednak od czasu monografii Eudore'a Derenne'a z 1930 r.², skupiającej się na „procesach filozofów” i reakcji na „bezbożne poglądy”, nie powstało szczegółowe opracowanie tego zagadnienia. Derenne, podobnie jak liczne późniejsze prace, nie wydaje się przywiązywać szczególnej wagi do krytycznej analizy zachowanych źródeł – z jednej strony podejrzanie dużej „wiedzy” późnoantycznych autorów piszących o Atenach epoki klasycznej, z drugiej do powodów, dla których o nich pisano. Większość opracowań, w których w różnym stopniu przyjęto spojrzenie krytyczne wobec tych zagadnień, albo skupiało się na wybranych procesach czy tematach,

* Jest to pierwszy z dwóch artykułów, w których postaram się przeanalizować (rzekome) procesy o bezbożność w Atenach do procesu Sokratesa włącznie, a następnie kolejne procesy z IV w. p.n.e. Chciałbym w tym miejscu serdecznie podziękować za niezwykle cenną krytykę wszystkim, którzy zechcieli poświęcić wcześniejszym wersjom obu artykułów swój czas i uwagę, w szczególności prof. Bogdanowi Burlidze, prof. Chrisowi Careyowi, prof. Matthew R. Christowi, Leopoldowi Hessowi, Rafałowi Matuszewskiemu, prof. Tomaszowi Polańskiemu, prof. Markowi Węcowskiemu oraz, a właściwie przede wszystkim, prof. Markowi Winiarczykowi. Dziękuję również za dyskusję uczestnikom konferencji i seminariów na Uniwersytecie Warszawskim oraz uczestnikom konferencji internetowej „Ancient Civilization: Political Institutions and Legal Regulation”, zorganizowanej przez Uniwersytet w Jarosławiu w Rosji. Ponoszę przy tym wyłączną odpowiedzialność za ewentualne błędy i niedopatrzenia. Całość ukazała się w rozszerzonej angielskiej wersji pt. *Athenian Impiety Trials: A Reappraisal* w czasopiśmie *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico* 16 (2013), s. 11–96.

¹ Zob. M. Winiarczyk, *Bibliographie zum antiken Atheismus, 17. Jahrhundert – 1990*, R. Habelt, Bonn 1994.

² E. Derenne, *Les procès d'impieété intentés aux philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècles avant J.-C.*, Liège – Paris 1930. W kontekście historyczności procesów na uwagę zasługują ponadto zwłaszcza opracowania: K. J. Dover, *The Freedom of the Intellectual in Greek Society*, [w:] id., *The Greeks and Their Legacy*, Blackwell, Oxford 1988, s. 135–158 (= *Talanta* 7, 1976, s. 24–54) oraz R. W. Wallace, *Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens*, [w:] *Athenian Identity and Civic Ideology*, oprac. A. L. Boegehold, A. Scafuro, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1994, s. 127–155. Do innych istotnych opracowań odsyłam w dalszych przypisach.

albo poprzestawało na ogólnym zarysowaniu omawianej tu problematyki. Poniższe studium stanowi próbę uzupełnienia tej luki i powrotu do bardziej kompleksowych badań poświęconych temu skomplikowanemu zagadnieniu.

Skupię się tu na kilku kwestiach. Po pierwsze poddam analizie historyczność rzekomych procesów o ἀσέβεια w V- i IV-wiecznych Atenach oraz sposób rozumowania i pracy autorów, którzy o nich pisali. Po drugie postaram się przedstawić kontekst społeczno-polityczny poszczególnych procesów lub grup procesów. Po trzecie, omówię kwestie prawne związane z tego rodzaju oskarżeniami.

BEZBOŻNOŚĆ W ŚWIECIE WIELU BÓSTW

Mówiąc o procesach o ἀσέβεια, należałoby sprecyzować, czym była ἀσέβεια dla samych Greków. Niestety, jak to się często zdarza, nie mamy jednoznacznej definicji tego terminu, a tym bardziej nie znamy jego możliwych interpretacji prawnych. Wydaje się jednak, że zakładano, że każdy obywatel będzie rozumiał, co oznacza ἀσέβεια, i będzie w stanie ocenić, co należy za nią uznać, podobnie jak na przykład w przypadku ὕβρις. Przecistawiano pojęcie ἀσέβεια „pobożności”, εὐσεβεια³, w ramach której mieściło się oddawanie zgodnie z tradycją należytej czci zarówno bogom, jak i rodzicom, zmarłym czy nawet ojczyźnie⁴, podczas gdy termin ὀσιότης oznaczał poprawne względem nich zachowanie⁵. Należałoby zapewne przyjąć, że prawny sens tego terminu w przypadku formalnego oskarżenia był bardziej zawężony⁶. Choć z czasem ἀσέβεια (‘bezbożność’) zaczęła oznaczać dla Greków co innego niż ἀθεότης (‘ateizm’), w epoce klasycznej rozróżnienie to nie było jesz-

³ Zob. Xen. *Mem.* I 1, 16, Pl. *Euthphr.* 5 cd.

⁴ Zob. Ps.-Aristot. *Virt. et vit.* 1251 a 30–33 (ἀσέβεια μὲν ἢ περὶ θεοῦς πλημμέλεια καὶ περὶ δαίμονας ἢ καὶ περὶ τοὺς κατοικομένους, καὶ περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα); Thgn. 1179–1180; Lys. 30, 17–21; Xen. *Mem.* I 1, 20 (Θαυμάζω οὖν, ὅπως ποτὲ ἐπέειθησαν Ἀθηναῖοι Σωκράτην περὶ θεοῦς μὴ σωφρονεῖν, τὸν ἀσεβὲς μὲν οὐδὲν ποτὲ περὶ τοὺς θεοῦς οὐτ’ εἰπόντα οὔτε πράξαντα, τοιαῦτα δὲ καὶ λέγοντα καὶ πράττοντα περὶ θεῶν, οἷά τις ἂν καὶ λέγων καὶ πράττων εἴη τε καὶ νομίζοιτο εὐσεβέστατος); Xen. *Cyn.* 13, 16–17; Pl. *Symp.* 188 c (ἀσέβεια φιλεῖ γίνεσθαι [...] καὶ περὶ γονέας καὶ ζῶντας καὶ τετελευτηκότας καὶ περὶ θεοῦς), *Euthphr.* 12 e, *Crat.* 394 e, *Res publ.* X 615 c, *Leg.* IV 716 d – 718 a, X 907 de; Lycurg. *Leocr.* 93–94, 129 (περὶ τοὺς θεοῦς ἀσεβοῦσι); *IG II²* 204 (= P. J. Rhodes, R. Osborne, *Greek Historical Inscriptions*, Oxford University Press, Oxford 2007 [dalej RO], nr 58), 51–54; Polyb. XXXVI 9, 15 (ἀσέβημα μὲν γὰρ εἶναι τὸ περὶ τοὺς θεοῦς καὶ τοὺς γονεῖς καὶ τοὺς τεθνεῶτας ἀμαρτάνειν). Jak widać, „bogowie” byli często dodawani jako nieoczywisty obiekt ἀσεβεῖν.

⁵ Por. np. Pl. *Euthphr.*, passim.

⁶ Por. D. Cohen, *The Prosecution of Impiety in Athenian Law*, [w:] *Symposion 1985. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, oprac. G. Thür, Böhlau, Köln – Wien 1989, s. 99–107; id., *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 203–217.

cze wyraźne⁷. Słowa pochodzące z tematu ἀσεβ- spotykamy już we fragmentach utworów Hipponaksa czy w zbiorze *Theognidea*⁸, ale w zachowanych źródłach pojawiają się powszechnie dopiero od V wieku⁹. Określenia z εὐσεβ- i ἀσεβ- mogły mieć różne obiekty, niekoniecznie bogów czy sprawy z nimi związane – właściwie niemal wszystko, czemu należała się cześć¹⁰. U klasycznych autorów rzeczownik ἀσεβεια oraz czasownik ἀσεβειν oznaczają zazwyczaj brak szacunku wobec „rzeczy świętych” (świętych miejsc, posągów bogów, religijnych uroczystości lub funkcji), czy wręcz ich profanację¹¹. Oskarżenie o bezbożność byłoby więc oskarżeniem o znieważenie tego, co święte. Zdarzało się jednak, że było rozumiane jako zarzut obrazy pewnej tradycji i światopoglądu oraz praw stanowionych na nich opartych, czyli braku szacunku wobec kultu religijnego oficjalnie uznawanego w *polis*. Jak wiadomo, Sokrates został oficjalnie oskarżony o nieuznawanie tych bogów, których uznaje *polis*¹².

Wydaje się, że obowiązki religijne obywatela sprowadzały się do dbania o obiekty kultowe, udziału w aktywnościach religijnych (świętach, obrzędach), wypełniania ustalonych zobowiązań przez osoby wybrane do służby kapłańskiej oraz właśnie unikania wszystkiego, co mogło zostać poczytane za bezbożne¹³. Stawiano obok siebie wykroczenie przeciwko prawom – czy też, ogólnikowo, „bezprawie” (ἀνομία lub παρανομία) – i bezbożność¹⁴, które, jak się zdaje, miały w takim zestawieniu

⁷ Poza pojedynczym świadectwem (Pl. *Apol.* 26 c), w epoce klasycznej znaczenie obu terminów wydaje się zbliżone; w zachowanych tekstach epitet ἄθεος oznacza najczęściej ‘zapomniany przez boga’, ‘pozbawiony boga’ czy właśnie ‘bezbożny’, zob. Bacchyl. *Epin.* 11, 109, Pind. *Pyth.* 4, 162, Aesch. *Pers.* 808, *Eum.* 151, 541, *Soph. El.* 124, 1181, *Oed. rex* 254, 661, 1360, *Trach.* 1036, Eur. *Heraclid.* 107, *Or.* 925. W czasach późniejszych widać wyraźniejsze rozróżnienie obu pojęć (nieoddawanie należytej czci bogom jest czym innym niż nieuznawanie ich istnienia); zob. A. Rubel, *Stadt in Angst: Religion und Politik in Athen während des Peloponnesischen Krieges*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, s. 82–90; por. M. Winiarczyk, *Methodisches zum antiken Atheismus*, RhM 133, 1990, s. 1–15, id., *Antike Bezeichnungen der Gottlosigkeit und des Atheismus*, RhM 135, 1992, s. 216–225; por. też LSJ s.v. ἄθεος; zob. również przyp. 14 poniżej.

⁸ Hippon. fr. 85, 4 West, Thgn. 1179–1180.

⁹ Wszystkie daty w niniejszym artykule to daty p.n.e., chyba że zaznaczono inaczej.

¹⁰ Por. W. Foerster, εὐσεβής, εὐσεβεια, εὐσεβέω i ἀσεβής, ἀσεβεια, ἀσεβέω (s.v. σεβομαι), [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. VII, oprac. G. Kittel, W. Kohlhammer, Stuttgart 1966, s. 175–190.

¹¹ Por. LSJ s.v. ἀσεβεια, ἀσεβέω; por. też W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, wyd. II, W. Kohlhammer, Stuttgart 2011, s. 408–411.

¹² Xen. *Mem.* I 1, 1.

¹³ Por. P. Liddel, *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens*, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 300.

¹⁴ Zob. Isocr. 11, 42, Lys. fr. 195–196 Carey; por. Xen. *Mem.* I 2, 2; Eur. *Bacch.*, np. 263, 387, 997–1000, 1015; Polyb. XVIII 54, 10. W kwestii łączenia ἄθεος z ἄδικος lub ἄνομος zob. np. konwencjonalne użycie tych terminów u Eurypidesa: *Andr.* 491, *Herc.* 433–444, *Hel.* 1148, *Bacch.* 995, 1015; por. Aristoph. *Thesm.* 670–671, Pl. *Gorg.* 481 a 5, 523 b 2.

zarówno się uzupełniać, jak i odnosić do dwóch różnych sfer porządku, którego nie należy przekraczać¹⁵. Ponadto w ateńskich sądach regularnie poddawano ocenie nie tylko sam sądzony czyn, ale też całą obywatelską postawę oskarżonego. Musiało to być szczególnie ważne przy oskarżeniach o bezbożność, w sytuacji, gdy od pobożnego zachowania zależał w opinii przeciętnego Ateńczyka los całej wspólnoty. Religijna zmasa (μίσημα) członka wspólnoty obciążała bowiem według tradycyjnych wierzeń całą *polis*.

JAK KARANO BEZBOŻNIKÓW

Jak już wspomniano, zachowane źródła nie przekazują wyraźnych podstaw prawnych procesów o ἀσέβεια. Próbowano to przypisywać zarówno naturze greckiego prawa¹⁶, jak i specyfice tego rodzaju oskarżenia. Prawdopodobnie oskarżyciele mieli tu szczególnie dużą swobodę, podobnie jak w przypadku procesów o próbę obalenia demokracji (κατάλυσις τοῦ δήμου), za którą groziła śmierć. Ten ostatni zarzut połączono zresztą z oskarżeniem o ἀσέβεια w procesach o obrazę misterii i zniszczenie herm z 415 r., by sądy mogły zyskać dodatkową władzę na potrzeby procesu, co Richard A. Bauman porównuje z oskarżeniem o *crimen maiestatis* w czasach cesarstwa rzymskiego i zaznacza, że tylko w ten sposób można było przesłuchać dziesiątki niewolników będących świadkami niedawnych wydarzeń bez zgody ich

¹⁵ W kwestii braku wyraźnego podziału na *sacrum* i *profanum* w greckiej *polis* zob. M. H. Hansen, *Polis: wprowadzenie do dziejów greckiego miasta-państwa w starożytności*, przeł. A. Kulesza, R. Kulesza, Wydawnictwa UW, Warszawa 2011, s. 185–190, L. J. Samons, *Empire of the Owl: Athenian Imperial Finance*, F. Steiner, Stuttgart 2000, s. 325–329.

¹⁶ Dawniej zwracano uwagę na dominację sfery proceduralnej w prawie i sądownictwie ateńskim, dziś mówi się coraz częściej o równorzędności sfery przedmiotowej oraz o otwartym charakterze („open texture”) greckiego prawa, por. E. M. Harris, *Open Texture in Athenian Law*, *Dike* 3, 2000, s. 27–79; id., *More Thoughts on Open Texture in Athenian Law*, [w:] *Nomos. Direito e sociedade na Antiguidade Clássica*, oprac. D. F. Leão i in., Imprensa da Universidade de Coimbra – Ediciones Clásicas Madrid, Coimbra – Madrid 2004, s. 241–262; id., *What Are The Laws of Athens About – Substance and Procedure in Athenian Statutes*, *Dike* 12–13, 2009–2010, s. 5–67; C. Carey, *Offence and Procedure in Athenian Law*, [w:] *The Law and the Courts in Ancient Greece*, oprac. E. M. Harris, L. Rubinstein, Duckworth, London 2004, s. 111–136. Należy też pamiętać, że ze względu na brak instytucji prokuratora to oskarżyciel (w pierwszej instancji częściej obywatel jako osoba prywatna niż urzędnik) decydował, na co może się odważyć, by nie bać się niezyskania 1/5 głosów (za co w większości procedur groziła przynajmniej wysoka grzywna), należałoby więc uznać, że otwarty charakter prawa, dopuszczający rozmaite treści oskarżenia w ramach licznych dostępnych procedur, był niejako samoistnie regulowany w obrębie tak ułożonego systemu prawnego, zarówno przed, jak i po rewizji praw pod koniec V wieku (nie zniechęcało to oczywiście co aktywniejszych polityków i sykofantów przed atakami sądowymi). W związku z tak rozumianą regulacją oraz obawą przed koniecznością uczestniczenia w procedurach kontrolnych po złożeniu urzędu, należy raczej założyć, że niewiele oskarżeń było odrzucanych przez urzędników we wstępnej fazie oskarżenia, przed skierowaniem sprawy do sądu.

właścicieli i dodatkowych „formalności”¹⁷ (poddając ich przy tym zwyczajowym torturom w celu wymuszenia zeznań, βύσανος).

Wnioski, które możemy wyciągnąć ze źródeł na temat odpowiedniej dla oskarżenia o ἀσέβεια procedury prawnej, również pozostawiają wiele do życzenia. Jedyne stosunkowo pewne informacje dotyczące V wieku związane są z procesami z 415 r., gdy prawdopodobnie najpierw zastosowano procedurę εισαγγελία, używaną w przypadkach szczególnie istotnych dla całej społeczności polis, często, jak i w owych procesach, angażującą w ramach wstępnego przesłuchania Zgromadzenie i/lub Radę Pięciuset, następnie zaś przekazano poszczególne sprawy do dikasteriów¹⁸. Wydaje się jednak, że naturalną procedurą sądową byłaby tu stosowana częściej w sprawach „publicznych” γραφή¹⁹, którą mógł rozpocząć każdy, nie tylko strona sporu²⁰. A jednak jej użycie mamy poświadczone dopiero w przypadku procesów z IV wieku, w tym również w procesie Sokratesa, wraz z informacją, że na całą procedurę poświęcano nie więcej niż jeden dzień²¹. Tak czy inaczej, sprawy te musiały być zazwyczaj rozpatrywane w dikasterion i rozstrzygane większością głosów licznego (zazwyczaj 500-osobowego) grona sędziów składającego się z pełnoprawnych obywateli, którzy ukończyli trzydziesty rok życia i zostali wyznaczeni poprzez losowanie na dany dzień, a od 403 r. również do konkretnego trybunału sądującego sprawę. Prawdopodobnie rzadziej trafiały przed złożoną wyłącznie z byłych archontów Radę Areopagu, do której kompetencji należało, przynajmniej w IV wieku, także sądownie (niektórych?) „przestępstw religijnych”²². Zapewne reformy po przywróceniu

¹⁷ R. A. Bauman, *Political Trials in Ancient Greece*, Routledge, London 1990, s. 64–65; por. And. 1, 22, 43, 64; por. też B. Smarczyk, *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund*, tuduv, München 1990, s. 270, przyp. 324.

¹⁸ Zob. np. And. 1, 17, 28, 37, 43; por. 1, 12, 61, Thuc. VI 60, 4; por. też M. H. Hansen, *Eisangelia: The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense Universitetsforlag, Odense 1975, zwł. s. 51. W And. 1, 14 εισαγγέλλειν nie jest użyte w znaczeniu technicznym; 1, 27 być może również odnosi się tylko do „udzielenia informacji” (por. LSJ s.v. A.I.2).

¹⁹ Por. J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, t. I–III, Leipzig 1905–1915, s. 358–368; D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1978, s. 199. Zob. również uwagi o IV-wiecznych γραφαί ἀσέβειας w przygotowywanej przeze mnie drugiej części tego artykułu.

²⁰ W odróżnieniu od procedury δίκη, w wąskim rozumieniu terminu. W szerokim rozumieniu terminu, sprawy dzieliły się na dwa typy – δίκαι „publiczne” i „prywatne” (podziały te nie są jednak tożsame ze współczesnymi); por. R. Osborne, *Law in Action in Classical Athens*, JHS 105, s. 40.

²¹ Pl. *Apol.* 37 ab; por. D. M. MacDowell, *The Length of Trials for Public Offences in Athens*, [w:] *Polis and Politics. Studies in Ancient Greek History*, oprac. P. Flensted-Jensen i in., Museum Tusulanum Press, Copenhagen 2000, s. 563–568.

²² Zob. Lys. 7; Ps.-Aristot. *Ath. pol.* 60, 2; Ps.-Dem. 59, 80–83; *IG II²* 204 (= RO 58), 16–19; por. R. W. Wallace, *The Areopagos Council to 307 B.C.*, The John Hopkins University Press, Baltimore – London 1989, s. 94–97, 106–112; por. również uwagi dotyczące roli Areopagu w IV wieku w przygotowywanej drugiej części mojego artykułu.

demokracji w 403 r. zmieniły nieco sytuację prawną, nie jesteśmy jednak w stanie stwierdzić, w jakim stopniu i jak szybko się to dokonało²³.

Wszystko wskazuje na to, że – podobnie jak w licznych sytuacjach ujętych prawem ateńskim – wiele pozostawiano interpretacji chwili²⁴. Nie istniało prawo zakazujące wprowadzania do Aten nowych bogów, ale – jak zauważa Parker²⁵ – wprowadzenie niewłaściwych bogów w niewłaściwym czasie mogło pociągnąć za sobą proces o bezbożność; bogów należało więc czcić zgodnie z obowiązującym zwyczajem i zgodnie z prawem, chociaż z zachowanych źródeł wynika, że już w V wieku wprowadzono do Aten wielu „nowych bogów” (również tych określanych przez uczonych jako „niegreckich”)²⁶. Nie słyszymy natomiast o tym, by jakichś bogów „wygnano” z miasta, jak miało to miejsce w Rzymie.

Istniało wiele prywatnych stowarzyszeń politycznych i religijnych, a większość z nich mogła działać bez większego kłopotu, jednak gdy uznano je za zagrożenie społeczne, ich przywódcy, jak się zdaje, łatwo mogli paść ofiarą oskarżenia o bezbożność czy uprawianie magii, jak w przypadku kilku procesów z IV wieku. Szerokie pole do interpretacji w tej sferze oznaczało, że można było użyć takiego oskarżenia dość swobodnie. Dziwi więc raczej niewielka liczba wzmianek o nich, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę zamiłowanie Ateńczyków do procesów sądowych²⁷ i liczbę pozostałych znanych nam procesów ateńskich, zwłaszcza prowadzących do ukarania śmiercią w ramach procedury *εισαγγελία*²⁸ obywateli oskarżonych o zdradę czy urzędników skazanych za przekroczenie uprawnień. Próbowano też nieraz doszukiwać się związków ustroju demokratycznego i *polis* w ogóle z naturą religii politeistycznej i tolerancji religijnej, związki te wydają się jednak nie zawsze oczywiste²⁹. Część praktyk demokratycznych wpłynęła na zmiany w ateńskim kulcie,

²³ Zob. drugą część tego artykułu (w przygotowaniu); por. Dem. 22, 27.

²⁴ Por. R.W. Wallace, *Law, Freedom, And The Concept of Citizens' Rights in Democratic Athens*, [w:] J. Ober, C. Hedrick, *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton University Press, Princeton 1996, s. 105–119.

²⁵ R. Parker, *Law and Religion*, [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, oprac. M. Gagarin, D. Cohen, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 65–68; por. id., *The Trial of Socrates: And a Religious Crisis?*, [w:] *The Trial and Execution of Socrates. Sources and Controversies*, oprac. Th. C. Brickhouse, N. D. Smith, Oxford University Press, Oxford – New York 2002, s. 145–161. Powodzenie takich propozycji zależało zapewne w dużej mierze od poparcia udzielonego im (lub sprzeciwu wobec nich) ze strony mieszkańców Aten i kapłanów na Zgromadzeniu (i wcześniej w Radzie); por. R. Garland, *Introducing New Gods: The Politics of Athenian Religion*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1992, s. 19–20.

²⁶ Por. R. Parker, *Athenian Religion: A History*, Clarendon Press, Oxford 1996, s. 152–198 (zdaniem autora wprowadzanie nowych bogów na miejsce starych to stała cecha religii politeistycznej); H. S. Versnel, *Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes: Three Studies in Henotheism*, Brill, Leiden and New York 1990 (Inconsistencies in Greek and Roman Religion 1), s. 102–123, 128.

²⁷ Co tak chętnie i dosadnie wyśmiewał Arystofanes, m.in. w *Chmurach*, *Osach* czy *Ptakach*.

²⁸ Por. Hansen, *Eisangelia...* (zob. wyżej, przyp. 18), zwł. s. 11.

²⁹ Por. P. Schmitt Pantel, *Démocratie athénienne, démocratie moderne: le rapport à la religion*, [w:] *Démocratie athénienne – démocratie moderne: tradition et influences*, oprac.

ale ogromna część rytuałów i wyobrażeń religijnych pozostała od nich niezależna, zwłaszcza w V wieku. Kusząca byłaby również możliwość rozpatrywania procesów o bezbożność przez pryzmat ateńskiej wolności słowa, ale większość z opisywanych przypadków wydaje się wymykać takim kategoriom.

Różne jawne i tajne stowarzyszenia funkcjonowały w demokratycznych Atenach, pomimo tego, że pod koniec V wieku część z nich, na przykład arystokratyczne „kluby”, *ἐταιρείαι*, uważano powszechnie (i niekiedy słusznie) za kolebkę myśli antydemokratycznej i przewrotów oligarchicznych³⁰. Zestawiano ze sobą zresztą *συνωμοσίαι* (sprzysiężenia), *ἐταιρείαι* (kluby polityczne) oraz *στάσεις* („przewroty polityczne”, ale także grupy polityczne do nich dążące)³¹. Ponadto istniały liczne związki kultowe, publicznie i prywatnie składające ofiary różnym bóstwom³², w tym m.in. rozpowszechnione *ὄργεῶνες* oraz przeważnie nieznanne nam bliżej *θίασοι*. Nie znamy podstaw prawnych, które regulowałyby funkcjonowanie stowarzyszeń w Atenach. Nie wydaje się, by były jakkolwiek ograniczane, poza nadrzędną rolą praw, które mogły ich czasami dotyczyć, np. utrudniając zbudowanie świątyni niemogącym posiadać ziemi w Atenach metoikom (wiązało się to z każdorazową koniecznością poproszenia ateńskiego demosu na Zgromadzeniu o zgodę na *ἔγκτησις*).

Zachowało się co prawda przypisywane Solonowi prawo, którego treść znamy jedynie z fragmentu komentarzy prawnych Gajusza, rzymskiego jurysty z II wieku n.e., cytowanego dopiero w *Digestach* (XLVII 22, 4) z VI wieku n.e. Prawo takie miałyby sankcjonować wewnętrzne ustalenia rozmaitych stowarzyszeń, podporząd-

M. H. Hansen, Fondation Hardt, Genève 2010, s. 355–388; Ch. Sourvinou-Inwood, *What is Polis Religion?*, [w:] *The Greek City: From Homer to Alexander*, oprac. O. Murray, S. Price, Clarendon Press, Oxford 1990, s. 295–322; ead., *Further Aspects of Polis Religion*, [w:] *Oxford Readings in Greek Religion*, oprac. R. Buxton, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 38–55; H. S. Versnel, *Religion and Democracy*, [w:] *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, oprac. W. Eder, F. Steiner, Stuttgart 1995, s. 367–387; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford University Press, Oxford 2005.

³⁰ Zob. np. Lys. 12, 43.

³¹ Por. Thuc. VI 60 – pierwsza wzmianka Tukidydesa o *συνωμοσίαι* pojawia się przy okazji procesu hermokopidów; por. I. F. Stone, *Sprawa Sokratesa*, przeł. L. Jęczmyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003 (wyd. oryg. 1988), s. 162–165; w kwestii rodzajów stowarzyszeń, zob. np. Aristot. *Eth. Nic.* VIII 1160 a 8–30, *Eth. Eud.* VII 1241 b 24–29, Is. 2, 14. W kwestii łączenia różnych rodzajów niebezpiecznych stowarzyszeń z obcymi kultami zob. Cass. Dio LII 36, 2; por. Versnel, *Ter Unus...* (zob. wyżej, przyp. 26), s. 130–131.

³² Por. N. F. Jones, *The Associations of Classical Athens: The Response to Democracy*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 13, 30, 216–220, 249–267 et al.; G. M. Calhoun, *Athenian Clubs in Politics and Litigation*, The University of Texas, Austin 1913; Sourvinou-Inwood, *Further Aspects...*, s. 42–45; zob. np. *IG II² 1252*; Parker podaje długą listę rozmaitych lokalnych i prywatnych związków religijnych w Atenach, zob. Parker, *Athenian Religion...* (zob. wyżej, przyp. 26), s. 128–142, por. J. D. Mikalson, *Athenian Popular Religion*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1983, s. 83–90; zob. również przygotowywaną przeze mnie drugą część tego artykułu.

kowując je jednak prawu ateńskiemu (δημόσια γράμματα)³³. Ilias Arnaoutoglou na podstawie analizy leksyki owego prawa argumentował, że należy datować je na czasy Hadriana³⁴, Paulin Isnard dowodził z kolei, że przekazany przez źródła tekst mógł częściowo odzwierciedlać język epoki archaicznej³⁵. Nie widzimy natomiast w późniejszych znanych nam zapisach prawnych poważniejszych przeszkód dla możliwości swobodnego stowarzyszania się w demokratycznych Atenach – ewentualne ograniczenia były kształtowane raczej poprzez kontekst społeczny niż regulacje prawne³⁶ (nie licząc ochrony ustroju demokratycznego przed próbami jego obalenia, przynajmniej w IV wieku³⁷).

Szczególnie ciekawym przykładem realizacji owych możliwości wydaje się fragment niezachowanej mowy Lizjasza, przekazany przez Atenajosa w *Uczcie mędrców*³⁸, w którym mówi się, że członkowie pewnego ateńskiego klubu nazywali siebie Κακοδαιμονισταί (co można by rozumieć zarówno jako „Nieszczęśni”, jak i „Czciociele Złego Bóstwa”, tj. jako parodię kultu „Dobrego Bóstwa”, na cześć którego uczciujący wznosili toasty³⁹). Lizjasz w mowie oskarżycielskiej przeciwko członkowi klubu, Kinezjaszowi, wyjaśnia, że wybrali tę wyraźnie szokującą⁴⁰ nazwę, żeby kpić z bogów i ateńskich zwyczajów. Opowiada także o tym, jak członkowie grupy starali się ucztować w dni uznawane za nieszczęśliwe (ἡμέραι ἀποφράδες). Być może odbywało się to w ramach sympozjalnego rytuału πίστις, wiążącego tajemnicą wszystkich uczestników stowarzyszenia po wspólnym przekroczeniu norm⁴¹. Według Lizjasza bogowie nie pozostali niewzruszeni, a większość członków klubu zmarła w młodym wieku. Co ciekawe, pomimo wiedzy mówcy (a więc prawdopodobnie również innych Ateńczyków) o istnieniu tego rodzaju związku, nie mówi się, by jego członkowie mieli za swoją działalność spotkać się z jakąkolwiek ludzką, a nie boską karą. Zarówno w tym, jak i we wszystkich pozostałych źródłach

³³ Por. Jones, op. cit., s. 33–45, 311–320.

³⁴ I. Arnaoutoglou, *Between Koinon and Idion: Legal and Social Dimensions of Religious Associations in Ancient Athens*, [w:] *Kosmos: Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*, oprac. P. Cartledge i in., Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 68–83.

³⁵ P. Isnard, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^e–I^{er} siècle av. J.-C.*, Paris 2010 (Publications de la Sorbonne), s. 44–57.

³⁶ Por. Isnard, op. cit., s. 146–162, id., *La construction du fait associatif en droit athénien et les limites de la notion de personnalité juridique*, *Dike* 10, 2007, s. 57–83; por. Arnaoutoglou, op. cit., s. 76, passim; R. Parker, *On Greek Religion*, Cornell University Press, Ithaca – London 2011, s. 57–61.

³⁷ Zob. Hyp. 4, 8 i *SEG* XII 87.

³⁸ Fr. 195 Carey ap. Athen. XII, 551 e – 552 b.

³⁹ Por. Aristoph. *Vesp.* 525.

⁴⁰ Por. Jones, op. cit., s. 225. Por. również wzmiankę w Dem. 54, 39 o grupie, która przyjęła nazwę Triballoi.

⁴¹ Zob. np. Thuc. III 82, 6, VIII 73, 3, por. Andokides, *On the Mysteries*, wyd. i oprac. D. M. MacDowell, Clarendon Press, Oxford 1962, s. 192. Dziękuję prof. Markowi Węcowskiemu za zwrócenie uwagi na ten aspekt opowieści.

kary za bezbożność, tak jak nagrody za pobożność, ograniczały się w klasycznych Atenach do życia doczesnego.

PROCESY (DO 399 R.)

W źródłach pochodzących z różnych okresów starożytności możemy odnaleźć nawiązania do procesów o ἀσεβεια, które miały odbyć się w V- i IV-wiecznych Atenach⁴². Poza kilkoma głośnymi procesami poświadczonymi we współczesnych im źródłach, przekazy te pochodzą zwykle z czasów o kilka wieków późniejszych od opisywanych wydarzeń, nieraz dopiero z biografii filozofów autorstwa Diogenesa Laertiosa (III wiek n.e.), często z żywotów Plutarcha (I/II wiek n.e.). Autorzy ci bardzo często swobodnie podchodzili do materiału, z którego korzystali, a nierzadko nawet same ich źródła budzą rozmaite wątpliwości (zob. sekcję poświęconą źródłom poniżej). Postaram się tu, w miarę możliwości, przedstawić w porządku chronologicznym znane przypadki rzekomych lub faktycznych procesów zawierających oskarżenia o bezbożność.

PIERWSZE PROCESY: AJSCHYLOS I NIEZNANY MEGAREJCZYK

Pierwszym takim przypadkiem miał być proces tragediopisarza Ajschylosa (ok. 525–456 r.), który według późnych przekazów oskarżony został o zdradę tajemnicy misteriiów w kilku ze swoich sztuk⁴³. Miał tłumaczyć się, twierdząc, że nie został wtajemniczony, nie wiedział więc, że zdradza ich tajemnicę. O Ajschylosie w kontekście misteriiów wspomina Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, gdzie, usprawiedliwiając niewiedzę działającego, pisze⁴⁴:

Można natomiast nie zdawać sobie sprawy z tego, co się czyni – tak na przykład, kiedy ludzie mówią, że im się coś wymknęło lub że nie wiedzieli, iż o czymś mówić nie wolno (jak Ajschylos w odniesieniu do misteryj) [ἦ οὐκ εἰδέναι ὅτι ἀπόρητα ἦν, ὡσπερ Αἰσχύλος τὰ μυστικά].

Według późnych komentarzy do *Etyki nikomachejskiej*⁴⁵, w IV wieku o oskarżeniu Ajschylosa za wyjawienie w czasie przedstawienia tajemnicy misteriiów wspominał w I księdze swojego komentarza do Homera Heraklides z Pontu, który

⁴² Wiele z nich można znaleźć w zbiorze świadectw zebranych w: M. Winiarczyk, *Wergalt im Altertum als Atheist?*, *Philologus* 128, 1984, s. 157–183 (uzup. w: *Philologus* 136, 1992, s. 306–307).

⁴³ Przekazy wspominające o tym wydarzeniu niezwykle szczegółowo omawia M. L. Moreno, *El proceso por impiedad de Esquilo*, *Habis* 35, 2004, s. 39–56.

⁴⁴ Aesch., T 93a Radt ap. Aristot. *EN* III 1111 a 8–10; przeł. Daniela Gromska.

⁴⁵ Aesch., T 93b Radt ap. Anon. in *Aristot. Eth. Nic.* III 2 p. 145 Heylbut, *CAG* XX 145, 23 (= Heraclid. Pont. fr. 170 Wehrli = fr. 97 Schütrumpf) oraz T 93c Radt ap. Aspas. in *Aristot.*, loc. cit. Heylbut, *CAG* XIX 1, 64, 29.

zresztą lekką ręką pisał rozmaite fantastyczne opowieści, zarówno o postaciach legendarnych, jak i historycznych⁴⁶. Ajschylos miał według niego zostać uniewinniony przez *dikasterion* (do którego odesłali go areopagici) w związku z zasługami i ranami odniesionymi pod Maratonem – własnymi oraz brata Kynegeirosa, który stracił w walce rękę⁴⁷. Z kolei Klemens Aleksandryjski (II/III wiek n.e.) w *Kobiercach*, również w kontekście „tłumaczenia się z niewiedzy”, czyni krótką wzmiankę o Ajschylosie, który po wyjawieniu przed *skēnē* tajemnicy misteriiów został postawiony przed Areopagiem⁴⁸, a następnie uniewinniony, ponieważ przekonał sędziów, że nie został wtajemniczony⁴⁹.

Wprost o oskarżeniu Ajschylosa o ἀσέβεια mówi tylko Klaudiusz Elian (ok. 175 – ok. 235 r. n.e.) w *Opowiastkach rozmaitych*, podając zresztą niewiarygodne okoliczności⁵⁰. Píše bowiem, że Ateńczycy mieli go już ukamienować, gdy jego młodszy brat Amejnias odsłonił kikut, pokazując, że stracił rękę, walcząc szczególnie mężnie pod Salaminą, za co sędziowie uniewinnili Ajschylosa. O ile wariacja opowieści o dzielnych weteranach nie różni się znacząco od historii podanej przez Heraklidesa (wymieniona jest inna bitwa oraz inne imię brata), o tyle możliwość kamienowania wydaje się mało prawdopodobna i musi stanowić inwencję autora lub jego źródła. Z tego, co nam wiadomo, kamienowanie (καταλεύειν) praktycznie nie było stosowane w Atenach w V wieku, z całego okresu klasycznego znamy tylko dwa przypadki przeprowadzonego przez Ateńczyków publicznego kamienio-

⁴⁶ M. R. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets*, Duckworth, London 1981, s. 172–173; zob. np. Heraclid., fr. 59 Wehrli = fr. 43 Schütrumpf ap. Athen. XII 533 c o Peryklesie.

⁴⁷ Być może ὑπαχθῆναι εἰς δικάστηριον nie ma tu jednak znaczenia technicznego, lecz oznacza ogólne ‘wymierzenie kary’ (por. LSJ s.v. ὑπάγω A.II, O. de Bruyn, *La compétence de l’Aréopage en matière de procès publics. Des origines de la polis athénienne à la conquête romaine de la Grèce (vers 700–146 avant J.-C.)*, F. Steiner, Stuttgart 1995, s. 76–78). Herodot wspomina, że pod Maratonem stracił w walce rękę i zginął pewien Kynegeiros, syn Euforiona (VI 114: τὴν χεῖρα ἀποκοπεῖς πελέκει πίπτει), którego synem miał być według innych źródeł również Ajschylos; por. Aesch., T 16–48 Radt. Chętnie panegiryzowano go jako maratonomacha również w późnej starożytności (zob. np. Plut. *Paral. min.* 305 c, Stob. III 7, 63). Polemon z Laodycei (II wiek n.e.), jeden z przedstawicieli drugiej sofistyki, poświęcił mu nawet dwie mowy. Być może był jednym z kilku najważniejszych maratonomachów z wystawionego w Stoa Poikile malowidła na drewnie z V wieku p.n.e. opisanego w późnych źródłach starożytnych, pojawiał się też w późniejszych przedstawieniach, por. T. Polański, *Ancient Greek Orientalist Painters: The Literary Evidence*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2002, s. 153–154, 157–159.

⁴⁸ Aesch., T 93d Radt ap. Clem. *Strom.* II 14, 60, 2–3. Gdyby nawet potraktować cały ten przekaz poważnie, należałoby zaznaczyć, że sprawami misteriiów nie zajmowałby się zapewne w tej sytuacji Areopag, tylko sąd obywatelski złożony z wtajemniczonych w owe misteria, por. And. 1, 31.

⁴⁹ Por. Aristoph. *Ran.* 886–887, gdzie Ajschylos prosi Demeter, by uczyniła go godnym jej misteriiów.

⁵⁰ Aesch., T 94 Radt ap. Ael. *Var. hist.* V 19.

wania, oba w sytuacji wyjątkowej, wojennej⁵¹. Możliwe, że jakiś proces Ajschylosa faktycznie się odbył, nie mamy co do tego pewności, jak również co do treści oskarżenia i użytej procedury. Przekazy, które o tym mówią, są bardzo niepewne i zawierają elementy wyraźnie zmyślane. Cała opowieść narosła zapewne wokół jednej wzmianki Arystotelesa lub Heraklidesa, a jej kontekstu nie jesteśmy już w stanie odtworzyć bez wątpliwości. Ciekawa w tym kontekście może być jednak uwaga Herodota, który przekazuje, że Ajschylos jako pierwszy poeta uczynił Artemis córką Demeter⁵², nie wydaje się jednak, by miało to wobec mnogości greckich tradycji mitologicznych poważniejsze znaczenie w kontekście pobożności.

W ostatnich słowach mowy Pseudo-Lizjasza *Przeciwko Andokidesowi* wspomina się o innym procesie sprzed lat⁵³. Mówca twierdzi, że jego dziadek Diokles, syn hierofanty Zakorosa, doradził wówczas Ateńczykom, żeby przeprowadzili sprawiedliwy proces pewnego Megarejczyka, który zawinił bezbożnym zachowaniem, a którego obywatele chcieli zabić bez sądu (ἄκριτον). Nie dowiadujemy się ze źródeł nic więcej o tym procesie, dygresja ta stanowi jednak istotny przykład starań mających na celu utrzymanie procedur sądowych nawet w przypadku przestępstw szczególnie niemilych Ateńczykom i pomimo wrogich nastrojów (choć warto zauważyć, że przypadek ten zostaje przywołany przez mówcę właśnie w tym celu, by zachęcić do skazania Andokidesa za bezbożność po dokładnym przemyśleniu przez sędziów zarzutów przeciwko niemu). Możliwe, że należałoby łączyć ten epizod z opisanym przez Tukidydesa konfliktem z Megarą, poprzedzającym wybuch wojny peloponeskiej, w ramach którego Ateńczycy zarzucali Megarejczykom, że uprawiają (bezbożnie) przygraniczną świętą ziemię⁵⁴. Nie znamy jednak daty powstania ani autora mowy zachowanej pod imieniem Lizjasza, należy zatem podchodzić z rezerwą do wszystkich zawartych w niej informacji.

KRAĞ PERYKLESA I UCHWAŁA DIOPEJTESA (LATA 430.)

Ciekawsza z kilku powodów wydaje się popularna w rzymskiej starożytności tradycja dotycząca procesu Anaksagorasa z Klazomenaj (ok. 500 – ok. 428

⁵¹ Lykides w 479 r. (zob. Hdt. IX 5), który według Demostenesa miał nazywać się Kyrtilos (zob. Dem. 18, 204; mówca twierdzi też, że Atenki ukamienowały żonę Kyrtilosa), i Alkibiades, kuzyn słynnego Alkibiadesa, w 409 r. (zob. Xen. *Hell.* I 2, 13): por. V. J. Rosivach, *Execution by Stoning in Athens*, *Classical Antiquity* 6, 1987, s. 232–248. Znane są też oczywiście przypadki kamienowania poza Atenami, zazwyczaj w czasie działań wojennych lub przewrotów politycznych, opisane np. przez Herodota – zob. Hdt. V 38 (Mityleńczycy kamienują Koesa), IX 120 (mieszkańcy Elajuntu stosują *apotympanismos* wobec Artayktesa i kamienują jego syna), a także I 167.

⁵² *Ibid.*, II 156. Por. Aristoph. *Ran.* 886–887.

⁵³ Ps.-Lys. 6, 54.

⁵⁴ Por. S. C. Todd, *A Commentary on Lysias, Speeches I–II*, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 474.

według większości badaczy⁵⁵). Choć nie był obywatelem ateńskim, miał stać się nauczycielem Peryklesa, a może również jednym z najważniejszych jego doradców⁵⁶. Nauczał, że Helios i Selene nie są bogami, że Słońce jest rozpalonym do czerwoności metalem, a Księżyc to niezamieszkały świat. Podawał w wątpliwość powszechnie wyobrażenia religijne, w tym i te dotyczące piorunów zsyłanych przez Zeusa⁵⁷. Miał za to zostać oskarżony w procesie o bezbożność na podstawie specjalnie w tym celu stworzonej uchwały Diopjeptesa⁵⁸.

Pierwszym autorem wspominającym o procesie Anaksagorasa jest Diodor Sycylijski (I wiek p.n.e.), relacjonujący w swojej *Bibliotece* wydarzenia sprzed rozpoczęcia wojny peloponeskiej⁵⁹, w tym niesłuszne oskarżenie „sofisty” Anaksagorasa⁶⁰ o bezbożność w ramach ataku na przyjaciół Peryklesa⁶¹. W tym samym ustępie dzieła opisuje wniesione przez przeciwników politycznych Peryklesa oskarżenie Fidiasza o świętokradcze przywłaszczenie ogromnych sum (ιεροσυλία), o czym miał wiedzieć ich zdaniem również sam Perykles. Diodor kwituje ten krótki opis procesów zaskakującym stwierdzeniem, że Perykles wywołał wojnę peloponeską, aby odsunąć uwagę od wymierzonych przeciwko niemu oskarżeń⁶², co poparte zostaje przytoczonymi ustępami komedii Arystofanesa⁶³ – *Pokoju* z 421 r. (w. 603–606, 609–611) i *Acharnejczyków* z 425 r. (w. 530–531) oraz fragmentem niezachowanej komedii *Demy* Eupolisa (fr. 102 *PCG*), mówiącym o jakimś mówcy, że „na jego ustach spoczywała Peitho” (co Diodor i późniejsi autorzy odnosili do Peryklesa; zob. *PCG* ad loc.). Oba miejsca z komedii Arystofanesa istotnie wspominają niejasno o bliżej nieokreślonych prywatnych względach, dla których Perykles wprowadził tzw. uchwałę megarejską. Być może legenda o tych wydarzeniach została częściowo oparta na innym, dobrze poświadczonym w źródłach z epoki klasycznej procesie Peryklesa z 430/429 r. o sprzeniewierzenie pieniędzy publicznych (κλοπή),

⁵⁵ Zob. krótkie podsumowanie dyskusji o datach życia Anaksagorasa w: F. M. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, s. 1–3; por. Derenne, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 2), s. 30–38 w kwestii proponowanych dat rzekomego procesu.

⁵⁶ Anaxag., test. 15 Diels-Kranz ap. Pl. *Phaedr.* 270 a, Isocr. 15, 235, Plut. *Per.* 4; por. Dem. 61, 45.

⁵⁷ Anaxag., test. 1 Diels-Kranz ap. Diog. Laert. II 8–9.

⁵⁸ Anaxag., test. 17 Diels-Kranz ap. Plut. *Per.* 32.

⁵⁹ Rzekomo za Eforem (*FGrHist* 70 F 196 ze wzmianką o Eforze w Diod. XII 41, 1), w rzeczywistości być może za jakimś niezachowanym antyperyklejskim źródłem, por. *The Library of History of Diodorus Siculus*, t. IV, przeł. C. H. Oldfather, Harvard University Press, Cambridge, Mass., s. 450, przyp. 2.

⁶⁰ Por. Lib. *Decl.* 1, 153–154.

⁶¹ Diod. Sic. XII 39, 2. Por. Ph. A. Stadter, *A Commentary on Plutarch's Pericles*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill – London 1989, s. 284–305 (autor przedstawia cenne odniesienia do rozmaitych źródeł i opracowań, ale nie zawsze poddaje je krytycznej analizie).

⁶² Diod. Sic. XII 39, 3; 40, 5; por. Plut. *Per.* 32.

⁶³ Diod. Sic. XII 40, 6.

wywołanym nastrojami przeważającymi w Atenach wkrótce po wybuchu wojny peloponeskiej⁶⁴.

Nie jest tajemnicą, że hellenistyczni i późniejsi biografowie czerpali między innymi z komedii jako ze źródła historycznego niezwykle swobodnie i chętnie (zob. kolejną sekcję niżej). W przytoczonym przez Diodora ustępie *Pokoju* (w. 605) w istocie mówi się o jakimś nieszczęśliwym wydarzeniu związanym z Fidiaszem, ale kontekst nie pozwala na wyciągnięcie pewnych wniosków. Według Plutarcha Fidiasz miał być również oskarżony o wyrzeźbienie postaci ludzaco podobnych do niego samego oraz do Peryklesa wśród mitologicznych przedstawień na tarczy Ateny⁶⁵. Nie wiemy, czego dotyczył żart w *Pokoju* Arystofanesa, musiał być jednak zrozumiały dla widzów w 421 r., a więc odnosić się do wydarzenia dosyć dobrze znanego, nawet jeśli jego związek z wojną był nowym pomysłem Arystofanesa, któremu dziwią się w sztuce Trygajos i chór⁶⁶. Być może jakieś oskarżenia rzeczywiście wobec Fidiasza wniesiono, nie możemy mieć co do tego pewności na podstawie obecnego stanu zachowania źródeł. A jednak nie mówi o tym nic Platon, który o Fidiaszu wspomina wielokrotnie. Natomiast według innego źródła Fidiasz miał spędzić ostatnie lata w Elidzie. Pausaniasz (II wiek n.e.) pisze, że artysta pracował tam przy tworzeniu posągu Zeusa, w Elidzie mieli żyć również jego potomkowie⁶⁷. John Armstrong Davison uważa ponadto⁶⁸, że nie ma dowodu na pobyt Fidiasza w Atenach po 438/437 r. Tradycje te łączą się w scholiach do *Pokoju* Arystofanesa⁶⁹. Oba zachowane w tych samych rękopisach scholia powołują się na attydografa Filochorosa (III wiek p.n.e.), który miał twierdzić, że Fidiasz uciekł z Aten do Elidy po procesie o kradzież, przy czym jedno wkłada w usta Filochorosa opinię o kradzieży kości słoniowej z posągu Ateny, drugie mówi o oskarżeniu o kradzież złota z tegoż posągu (podobnie jak pozostałe przekazy)⁷⁰, co jest i tak jedną z mniej znaczących różnic w przekazach, jako że Fidiasz korzystał z techniki łączącej oba elementy, chryzelefantyny. Obaj piszą też, że w Elidzie Fidiasz miał wykonać posąg Zeusa, a później zostać zabity przez Elejczyków. Próby ustalenia „prawdziwej bio-

⁶⁴ Zob. Thuc. II 59, 2; 65, 1; Pl. *Gorg.* 515 e – 516 a; Dem. 26, 6; por. Plut. *Per.* 16, 3; por. A. Andrewes, *The Opposition to Perikles*, JHS 98, 1978, s. 1–8; K. A. Raaflaub, *Den Olympier herausfordern? Prozesse im Umkreis des Perikles*, [w:] *Große Prozesse im antiken Athen*, oprac. L. Burckhardt, J. von Ungern-Sternberg, C. H. Beck, München 2000, s. 98–100.

⁶⁵ Plut. *Per.* 31, 3–4.

⁶⁶ Por. C. B. R. Pelling, *Literary Texts and the Greek Historian*, Routledge, London 2000, s. 152.

⁶⁷ Paus. V 11, 3; 14, 5.

⁶⁸ J. A. Davison, *Protagoras, Democritus, and Anaxagoras*, CQ 3, 1953, s. 43.

⁶⁹ *FGrHist* 328 F 121 in *schol. RV in Aristoph. Pax* 605. Por. komentarz ad loc. w *FGrHist* (s. 484–496). Wydaje się, że Filochoros nie miał wątpliwości co do kradzieży dokonanej przez Fidiasza.

⁷⁰ Por. A. J. Podlecki, *Perikles and His Circle*, Routledge, London 1998, s. 104; Bauman, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 17), s. 40. Warto odnotować, że zdarzały się w Atenach tragiczne pomyłki związane z podobnymi oskarżeniami, zob. *Antiph.* 5, 69–70.

grafii” Fidiasza spotykają się od lat z tymi samymi problemami wynikającymi z istnienia w starożytności różnych wariantów opowieści o jego losach i niemożliwości ich jednoznacznego rozstrzygnięcia.

W *Żywocie Peryklesa* Plutarch wspomina o oskarżeniu o ἀσέβεια Aspazji, konkubiny Peryklesa⁷¹. Według biografa oskarżenie miał wnieść komediopisarz Hermippos, twierdząc, że Aspazja ułatwia wolnym kobietom schadzki z Peryklosem. Zapłakany Perykles wydaje się motywem dającym się łatwo wykorzystać w komedii. Ponadto oboje, Aspazja i Perykles byli częstym przedmiotem drwin komediopisarzy⁷², a Hermippos, z tego, co nam wiadomo z zachowanych fragmentów, szczególnie lubił szydzić z Peryklesa i jego rzekomego erotycznego nieumiarkowania (por. fr. 47 *PCG*). W tym kontekście trudno powiedzieć, czy należy poważnie potraktować wzmiankę Atenajosa (II/III wiek n.e.) o procesach przeciwko Aspazji i Peryklesowi⁷³:

Sokratyk Antystenes mówi, że [Perykles] zakochany w Aspazji wstępował do niej dwa razy dziennie i wychodził po to, żeby tę kobietę uściskać [gra słowna: ἀπαύξασθαι], a kiedy została kiedyś oskarżona o bezbożność, przemawiając w jej obronie wylał nad nią więcej łez niż wówczas, gdy zagrożone było jego własne życie i mienie.

W tym samym miejscu Plutarch podaje, że Diopejtes, zapewne wieszczek, o którym wspomina się wielokrotnie w komediach⁷⁴, miał doprowadzić do przegłosowania uchwały (ψήφισμα), na mocy której ci, którzy nie uznają bogów i nauczają o zjawiskach atmosferycznych (τὰ μετάρσια), mieliby być sądzeni na podstawie procedury εἰσαγγελία, co miało rzucić podejrzenie na Peryklesa z uwagi na jego związki z Anaksagorasem. Perykles miał doprowadzić do uniewinnienia Aspazji, wylewając przed sędziami rześiste łzy (Plutarch powołuje się tu na sokratyka Ajschinesa), natomiast w obawie o Anaksagorasa miał go odesłać poza granice miasta i wywołać wojnę peloponeską, by zatrzeć wrażenie, jakie pozostawił proces

⁷¹ Plut. *Per.* 32.

⁷² Por. J. Schwarze, *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1971, s. 110–113, passim; M. Vickers, *Pericles on Stage. Political Comedy in Aristophanes' Early Plays*, University of Texas Press, Austin 1997.

⁷³ Athen. XIII 589 e, nieco zmieniony przekład Jerzego Danielewicz. Uwagi w nawiasach kwadratowych pochodzą od autora artykułu, choć ta o grze słownej oparta jest na przypisie do przekładu.

⁷⁴ Zob. niżej, przyp. 97. Zob. też Aristophanes, *Knights*, wyd. i przeł. A. H. Sommerstein, Aris & Phillips, Warminster 1981, s. 202, i Aristophanes, *Birds*, wyd. N. Dunbar, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 550. Rozmaici wieszczkowie z pewnością mieli wiele do powiedzenia w kwestii regulacji spraw kulturowych, jak dowiadujemy się nie tylko z literackich źródeł, por. *IG* II² 47, *IG* I³ 78; por. R. Osborne, *The Religious Contexts of Ancient Political Thought*, [w:] *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, oprac. R. K. Balot, Blackwell Publishing, Malden, Mass. 2009, s. 118–130, s. 124.

Fidiasza. Również w *Żywocie Nikiasza* biograf pisze, że Anaksagoras oskarżony za głoszone poglądy z trudem został uratowany przed więzieniem przez Peryklesa⁷⁵; zestawiony jest tam zresztą z Protagorasem, który „musiał udać się na wygnanie”, oraz z Sokratesem, skazanym na śmierć „za filozofię”.

W żadnej z przytoczonych przez Diodora komedii nie wspomina się jednak o Anaksagorasie. Sugerowano, że Diodor – niezależnie od tego, czy podążył tu za Eforem, czy nie – mógł po prostu opierać się w swojej narracji na komedii⁷⁶. Opowieść tę łatwo mogły przejąć późniejsze źródła, wśród zachowanych choćby Józef Flawiusz⁷⁷ czy Plutarch, zapewne nie bezpośrednio. Isidore F. Stone twierdził wręcz⁷⁸, że Diodor mógł korzystać z tej samej zaginionej komedii Hermipposa, z której wywodzi się wzmianka o Anaksagorasie u Plutarcha. Nie jest to nieprawdopodobne, jednak w żadnym z licznych zachowanych fragmentów komedii nie wspomina się o Anaksagorasie⁷⁹. Niezależnie od tego, pierwsza wzmianka o procesie Anaksagorasa jest późna i niepewna, a do tego połączona z komentarzem historycznym o wątpliwej wartości.

Plutarch prawdopodobnie potraktował czyjąś wzmiankę o zarzutach zawartych w jednej z komedii Hermipposa jak informację o procesie sądowym⁸⁰. Najistotniejszym argumentem wydaje się chronologia – na około 150 znanych przypadków zastosowania procedury *εἰσαγγελία* w V i IV wieku, tylko 5 spraw można datować na czasy sprzed wojny peloponeskiej, a nawet i one określane są tak wyłącznie

⁷⁵ Anaxag., test. 18 Diels-Kranz ap. Plut. *Nic.* 23, 3–4; por. Plut. *De superst.* 169 f.

⁷⁶ Por. Dover, *The Freedom...* (zob. wyżej, przyp. 2) s. 138, Pelling, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 66), s. 128.

⁷⁷ Anaxag., test. 19 Diels-Kranz ap. Ios. *Ap.* II 265.

⁷⁸ Stone, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 31), s. 273.

⁷⁹ Por. Dover, *The Freedom...*, s. 139. O jakimś Anaksagorasie mówi tylko jeden wyrwany z kontekstu fragment niepewnego autorstwa i niepewnej przynależności gatunkowej, zob. Aristoph., fr. 676b Kock = Alex. *Aetol.*, fr. 7 Magnelli (= fr. 7 Powell). Dopiero w latach 420. zaczęto podkreślać w komedii bezbożność filozofów (o ile słuszne jest datowanie *Panoptai* Kratinosa na lata bezpośrednio poprzedzające wystawienie pierwszych *Chmur* Arystofanesa w 423 r.), zob. J. N. Bremmer, *Atheism in Antiquity*, [w:] *The Cambridge Companion to Atheism*, oprac. M. Martin, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 14; por. A. Banfi, *I processi contro Anassagora, Pericle, Fidia ed Aspasia e la questione del „circolo di Pericle”*: *note di cronologia e di storia*, Annali dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici 16, 1999, s. 29–30.

⁸⁰ Hermippos i inni komediopisarze są tu najbardziej prawdopodobnym źródłem, zob. np. Podlecki, *Perikles...* (zob. wyżej, przyp. 70), s. 116–117. Por. Raaflaub, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 64), s. 101–107. Zob. również Wallace, *Private Lives...* (zob. wyżej, przyp. 2), s. 131–132 (wraz z obszerną bibliografią podaną przez autora w przyp. 16). Wallace podaje jako możliwe źródło opowieści również IV-wiecznego sokratyka Ajschinesa ze Sfettos, na którego powołuje się Plutarch, a który był autorem dialogu zatytułowanego *Aspazja* (*SSR* VI A 59–72), najwyraźniej kontynuującego tradycje inwektywy filozoficznej i nawiązującego do źródeł komediowych. Plutarch, poza komediopisarzami, opierał się również na krytyce Peryklesa w dialogach Platońskich, por. A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, t. I, Clarendon Press, Oxford 1945, s. 65–70.

na podstawie dedukcji i bez mocnego oparcia w materiale źródłowym⁸¹. Poza tym trudno sobie wyobrazić, by komediopisarz powtarzał komediowe inwektywy w sądzie.

Diogenes Laertios (III wiek n.e.) podaje cztery wersje legendy o Anaksagorasie⁸², nie próbując nawet rozstrzygnąć, którą z nich należy uznać za najbardziej prawdopodobną. Według świadectwa Sotiona (III/II wiek p.n.e.) Anaksagoras miał być oskarżony przez Kleona o ἀσέβεια, a broniony przez Perykleasa, po czym miał zostać skazany na wygnanie z Aten oraz grzywnę w wysokości pięciu talentów. Według świadectwa Satyrosa (III wiek p.n.e.) miał zostać oskarżony przez Tukidydesa⁸³ (polityka, syna Melezjasza, nie historyka, syna Olorosa) o bezbożność i medyzm, po czym zaocznie skazano go na śmierć. Według hellenistycznego biografy (nie wspomnianego wcześniej komediopisarza) Hermipposa ze Smyrny (III/II wiek p.n.e.)⁸⁴, Anaksagoras przebywał już w więzieniu, ale Perykles namówił lud na Zgromadzeniu, żeby uwolnić filozofa, ten jednak na wolności popełnił samobójstwo, nie mogąc znieść zniewagi. Z kolei Hieronim z Rodos (III wiek p.n.e.) twierdził, że osłabionego chorobą filozofa sędziowie puścili wolno z litości. Po przedstawieniu wszystkich tych tradycji Diogenes Laertios stwierdza, że koniec życia spędził Anaksagoras w Lampsakos, gdzie zmarł⁸⁵...

Choćby z powodów chronologicznych przekazy o oskarżeniach wniesionych przez Tukidydesa lub Kleona wydają się co najmniej podejrzane, nie mówiąc o niemożliwości jednoczesnego skazania kogokolwiek na śmierć oraz na grzywnę i wygnanie, nie ma więc wątpliwości, że tradycje te musiały być ze sobą sprzeczne⁸⁶. Stone słusznie podkreśla⁸⁷, że trzech z czterech przywołanych przez Diogenesa Laertiosa autorów to Aleksandryjczycy z III wieku p.n.e., a spośród nich szczególnie Satyros, autor pełnego fantastycznych historii *Żywotu Eurypidesa*, znany był z wykorzystywania komedii i tragedii attyckiej jako źródeł historycznych⁸⁸ (choć to samo można by powiedzieć o Hermipposie).

⁸¹ Por. Hansen, *Eisangelia...* (zob. wyżej, przyp. 18), s. 69–120 (130 przypadki zastosowania procedury εισαγγελία przed Zgromadzeniem, pozostałe przed Radą) – autor wydaje się niekiedy uwzględniać poszczególne procesy w swoim katalogu wedle z góry przyjętej reguły i z braku lepszej możliwości.

⁸² Diog. Laert. II 12–14.

⁸³ Satyr., F 16 Schorn. Udziałem Tukidydesa w antyperyklejskiej opozycji i opisem tej sprawy w relacji Plutarcha zajmuje się również Andrewes, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 64).

⁸⁴ Znanego z poszukiwania sensacyjnych wątków (co jest typową cechą biografistyki hellenistycznej) oraz osadzania procesów o bezbożność i innych sensacyjnych wydarzeń w pseudohistorycznych, zmyślonych realiach, por. J. Bollansée, *Hermippos of Smyrna and His Biographical Writings: a Reappraisal*, Peeters, Leuven 1999, s. 118–153, 182–184.

⁸⁵ Diog. Laert. II 14–15.

⁸⁶ Por. Davison, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 68), s. 41.

⁸⁷ Stone, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 31), s. 274.

⁸⁸ Por. Lefkowitz, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 46), s. 88.

Zauważano też niejednokrotnie⁸⁹, że Platon w swoich dialogach każe postaciom dyskutować na temat filozofii Anaksagorasa, również przy okazji procesu Sokratesa, który byłby zresztą doskonałą okazją, żeby porównać oba przypadki. Nie czyni tego jednak, podobnie zresztą jak współczesny Diodora Cyceron, który wielokrotnie pisze o Anaksagorasie, a jednak nie wspomina o jego procesie ani o jakichkolwiek przykrościach, jakie miałyby go spotkać z powodu głoszonych poglądów. Obaj autorzy piszą też o nim jako o nauczycielu Peryklesa, ale nie odnotowują przy tej okazji żadnych wymienianych przez późnych autorów sensacji związanych z jego osobą.

Plutarch twierdzi ponadto, że wyłożony na piśmie wywód Anaksagorasa dotyczący „faz Księżycza” był tajemny i znany nielicznym⁹⁰. Warto zestawić to z bliższym czasowo Anaksagorasowi świadectwem Platona, który w *Obronie Sokratesa* wkłada w usta mistrza pogląd, że każdy, kto zechce, może za niewielką sumę kupić książki Anaksagorasa na rynku⁹¹. Sokrates, mówiąc to, strofuje Meletosa, który myli (lub celowo łączy) znane powszechnie poglądy Anaksagorasa z owymi głoszonymi przez Sokratesa. Chociaż dzieje się to przy okazji procesu Sokratesa, a oskarżony sam mówi o pismach Anaksagorasa i jego poglądach o bogach, ani słowem nie wspomina się o rzekomym procesie Anaksagorasa. Niektórzy wykorzystywali jednak ten ustęp jako argument za historycznością samego procesu⁹², jako że Sokrates komentuje oskarżenie Meletosa o nieuznawanie za bogów Heliosa⁹³ i Selene słowami „wydaje ci się, że oskarżasz Anaksagorasa? [Ἀναξαγόρου οἴτι κατηγορεῖ;]”. Argument ten wydaje się jednak niezbyt przekonujący, choć trudno powiedzieć, czy wzmianka o swobodnym obiegu pism Anaksagorasa by mu przeczyła, jako że nie mamy przykładów niszczenia pism autora z Grecji epoki klasycznej (zob. rozdział o Protagorasie poniżej). Rzeczywiście można by przyjąć na jego podstawie również i to, że wniesiono oskarżenie wobec filozofa, którego następnie niewinniono – nie ma na to jednak przekonującego dowodu. Niektórzy argumentowali zresztą za tym,

⁸⁹ Zob. np. Stone, op. cit., s. 275–276, Dover, *The Freedom...* (zob. wyżej, przyp. 2), s. 146–147, R. Turasiewicz, *Demokracja ateńska a kwestia tolerancji światopoglądowej w V wieku p.n.e.*, *Meander* 46, 1991, s. 281–282; Raaflaub, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 64), s. 107.

⁹⁰ Plut. *Nic.* 23, 3.

⁹¹ Pl. *Apol.* 26 de. Zob. różne interpretacje słowa ὀρχήστρα w tym miejscu w: P. A. Miller, Ch. Platter, *Plato's Apology of Socrates: A Commentary*, University of Oklahoma Press, Norman 2010, s. 75.

⁹² Por. Wallace, *Private Lives...* (zob. wyżej, przyp. 2), s. 150, przyp. 49.

⁹³ Mario Montouri (*Socrates: an Approach*, J. C. Gieben, Amsterdam 1988, s. 167–175) twierdził, że nie mogłoby to stanowić zarzutu wobec Anaksagorasa, gdyż Helios i Selene nie mieli istotnego miejsca w kulcie w V-wiecznych Atenach, a nawet gdyby je mieli, nie oczekiwano by od metojka udziału w nim. Argumenty te należy jednak odrzucić, ponieważ wystarczyłoby, że Helios i Selene byli uważani za bogów, by wymagano wobec nich szacunku, również od metojka; zob. Pl. *Symp.* 220 d, *Leg.* X 887 e, Hes. *Op.* 339; por. R. Parker, *Helios*, [w:] *The Oxford Classical Dictionary*, wyd. IV, oprac. S. Hornblower i in., Oxford University Press, Oxford 2012, s. 655.

że wzmianka Platona mogła stać się załączkiem legendy o rzekomym procesie⁹⁴. Wydaje się, że sprawy nie uda się w tym przypadku rozstrzygnąć definitywnie. Argument *ex silentio*, opierający się na braku podobnych wzmianek w innych współczesnych Anaksagorasowi przekazach, byłby o tyle kłopotliwy, że poza pismami Platona i Ksenofonta niemal nie słyszymy o procesie Sokratesa w zachowanych IV-wiecznych źródłach⁹⁵.

Mało prawdopodobne wydaje się natomiast istnienie samej uchwały Diopejtesa, o której pisze wyłącznie Plutarch (*Per.* 32), chociaż inni autorzy wspominający o Anaksagorasie i jego poglądach mieliby do tego wiele okazji⁹⁶. Poza tym znajdujemy tylko trzy wzmianki o Diopejtesie jako wieszczku w komediach Arystofanesa i kolejne we fragmentach niezachowanych komedii innych autorów (wszystkie najpóźniej z 414 r.), w których określany jest czasem jako „szalony”⁹⁷. Plutarch przedstawia swoją relację w kontekście skandali obyczajowych w „kręgu Peryklesa”⁹⁸, w tym zarzutów wobec konkubiny Peryklesa, Aspazji (zob. wyżej). Podobne zarzuty wobec Aspazji i samego Peryklesa wysuwali często komediopisarze, których opinie Plutarch chętnie zapożyczał w swoich biografiach⁹⁹. O nieuzasadnionych atakach komediopisarzy na Peryklesa i jego środowisko pisze zresztą... sam Plutarch

⁹⁴ Zob. np. D. E. Gershenson, D. A. Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Modern Physics*, Blaisdell, New York 1962, s. 348: „Socrates’ question was read as an allusion to a historical event, rather than as an outraged protest at the absurdity of accusing *him* of corrupting the youth through doctrines everyone knew to be *Anaxagoras’* and not his. Of course there would have been no point in Socrates referring to Anaxagoras’ *books* if Anaxagoras had in fact been tried earlier for hiding the doctrines at issue”.

⁹⁵ Znamy jeszcze dwie wzmianki przekazane przez IV-wiecznych mówców (Aeschin. 1, 173 i Hyp., fr. 55 Jensen) oraz liczne późniejsze przekazy; por. D. Lenfant, *Protagoras et son procès d’impiété : peut-on soutenir une thèse et son contraire ?*, *Ktema* 27, 2002, s. 138. Warto dodać, że zachowały się informacje o *Obronach* (w tym nieliczne fragmenty) kilku IV-wiecznych autorów – Lizjasza (fr. 271 Carey, najwyraźniej mowie epideiktycznej, *pace* Cic. *De or.* I 231 i Diog. Laert. II 40–41), Teodektesa (Aristot. *Rhet.* II 1399 a 7–10) i Demetriosa z Faleronu (fr. 91–98 Wehrli = fr. 102–109 SOD), a istnienia kolejnych, których autorów zachowane źródła nie wymieniają z imienia, możemy się domyślać (por. Xen. *Ap.* 1); epideiktyczne *Oskarżenie Sokratesa* napisał z kolei Polikrates (zob. Isocr. 11, 4).

⁹⁶ Zob. wyżej, przyp. 89.

⁹⁷ Aristoph. *Eq.* 1085, *Vesp.* 380 (wraz ze schol.), *Av.* 988; Ameipsias, fr. 10 *PCG*, Filetairos, fr. 9 *PCG*, Frynichos, fr. 9 *PCG*, Telecleides, *Amphiktyones*, fr. 7 *PCG* (być może również Eupolis, fr. 264 *PCG*, zob., Aristophanes, *Birds*, wyd. i przeł. A. H. Sommerstein, Aris & Phillips, Warminster 1987, s. 263); por. *IG* I³ 61; por. też Rubel, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 7), s. 109–119.

⁹⁸ Por. Turasiewicz, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 89), s. 272; Raaflaub, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 64).

⁹⁹ Podobnie było zresztą z przekazami dotyczącymi procesu Fryne z IV w., na temat której Pseudo-Plutarch i Atenajos przekazują informacje powtórzone za hellenistycznymi biografiami, którzy chętnie zabarwiali swoje opowieści skandalem obyczajowym – była to historia, która rozbudzała wyobraźnię, podobnie jak i inne procesy przeciwko znanym postaciom (zob. niżej oraz drugą część tego artykułu w przygotowaniu).

w *Żywocie Peryklesa* (13, 8–10). Jak trafnie zwrócił uwagę Kenneth J. Dover¹⁰⁰, bardzo trudno jest wytłumaczyć, czym jest *παρρησία*, komuś, kto jej nie doświadczył – stąd, jeśli późniejsi autorzy mylnie interpretują rzeczywistość demokracji ateńskiej, jest to tyleż zrozumiałe, co niemal nieuniknione. O ile nie wydaje się, by często przywoływany argument języka musiał przemawiać przeciwko istnieniu uchwały Diopejtesa (jest bowiem zupełnie naturalne, że późniejsi autorzy mogli posługiwać się parafrazą i używać współczesnych pojęć), o tyle jej historyczność należy odrzucić z kilku innych powodów, w tym ze względu na kontekst całej opowieści oraz nieprawdopodobieństwo użycia procedury *εισαγγελία*.

PROBLEM ŹRÓDEŁ – BIOGRAFISTYKA STAROŻYTNA

Starożytni uczeni, pisząc swoje dzieła, korzystali bardzo swobodnie z dostępnych im źródeł, nieraz parafrazując je pod pozorem cytowania. Chętnie dopowiadali okoliczności, które wydały się im prawdopodobne, a które przede wszystkim dobrze pokazywały przedstawiany przez nich charakter opisywanej osoby¹⁰¹. Zwykle korzystali z ekscerptów, nie z samych pism autorów (zob. Plin. *Epist.* III 5, 10 o Pliniuszu Starszym: *liber legebatur, adnotabat excerpebatque. Nihil enim legit, quod non exciperet*). Owe wyciągi były przeważnie wyjęte z kontekstu, kojarzone z innymi przez ogólne podobieństwo źródła lub tematu, bez zastosowania jakiegokolwiek metody krytycznej¹⁰².

Zdaniem Mary Lefkowitz¹⁰³, analizującej szczegółowo hellenistyczne „żywoty” poetów, ateńskie procesy o bezbożność, a zwłaszcza proces Aspazji i uchwała Diopejtesa, są wymysłem późniejszych pisarzy, którzy, powodując się przeróżnymi względami, starali się dowieść, że proces Sokratesa nie był pierwszym procesem światopoglądowym, skoro już wcześniej kierowano przeciwko niezależnym myślicielom skargi sądowe, które mogłyby stanowić precedens ułatwiający oskarżenie filozofa. Biografowie ci, zdaniem autorki, czerpali przy tym z wykoncypowanych na potrzeby przedstawienia fabuł komedii poruszających podobne tematy na scenie, traktując je niejednokrotnie na równi z historiografią. Liczne opowieści hellenistyczni i późniejsi biografowie zmyślali wyłącznie na podstawie samych pism pozostawionych przez autorów, o których życiu nie było już zbyt wiele wiadomo. Często powtarzali przy tym bezkrytycznie dostępne źródła, w tym kalumnie z mów sądowych i komedii. W mowie *O wieńcu* Demostenes szydził, że ojciec Ajschinesa był niegdyś niewolnikiem o imieniu Tromes, a jego matka prostytutką o mówiącym

¹⁰⁰ K. J. Dover, *Anecdotes, Gossip and Scandal*, [w:] id., *The Greeks and Their Legacy*, Blackwell, Oxford 1988, s. 45–52.

¹⁰¹ Por. T. Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 67–98.

¹⁰² Por. J. Mejer, *Diogenes Laertius and His Hellenistic Background*, F. Steiner, Wiesbaden 1978, s. 7–29.

¹⁰³ Lefkowitz, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 46), s. 110–111.

przydomku Empusa¹⁰⁴, co kilku biografów Ajschinesa powtórzyło, biorąc te inwektywy za dobrą monetę¹⁰⁵ (potwierdzając w ten sposób ich skuteczność opartą na zasadzie „obrzucacie błotem – zawsze coś przylgnie”).

Kilka ciekawych przykładów podaje też w swoim artykule Dover¹⁰⁶. I tak na przykład scholiasta komentujący *Żaby* Arystofanesa¹⁰⁷, na podstawie fragmentu komedii Strattisa (fr. 16 *PCG*), w której poeta dytyrambiczny Kinezjasz jest wyśmiewany jako zabójca chóru (χοροκτόνος)¹⁰⁸, wysnuwa wniosek, że choregie zostały zniesione z inicjatywy Kinezjasza na początku IV wieku p.n.e. Z kolei Satyros w *Żywocie Eurypidesa*¹⁰⁹ traktuje fabułę komedii *Kobiety na święcie Tesmoforiów* Arystofanesa, w której kobiety ateńskie knują spisek przeciwko Eurypidesowi, jako opis historycznego wydarzenia¹¹⁰.

Na podstawie ustępu Diogenesa Laertiosa opisującego proces Sokratesa możemy zauważyć, jak łatwo wydarzenia legendarne przeplatały się z przekazem historycznym, jak słabo znano po upływie kilku wieków wcześniejsze daty, a także jak bardzo mylono kolejność wydarzeń, na przykład w przypadku dat śmierci Eurypidesa i Sokratesa¹¹¹:

Kiedy Anytos, opuściwszy Ateny, przybył do Heraklei, mieszkańcy tego samego dnia kazali mu opuścić miasto. Jeśli idzie o Ateńczyków, to musieli oni żałować swego postępowania nie tylko w stosunku do Sokratesa. I samego Homera – jak podaje Heraklejdes – uznali kiedyś za obłąkanego i skazali na zapłacenie 50 talentów grzywny. O Tyrtajosie mówili, że jest niespełna rozum. Astydamasza stawiali początkowo wyżej nad Ajschylosa i bliskich mu poetów i jemu pierwszemu postawili posąg z brązu. Eurypides w *Palamedesie* [fr. 588 Kannicht] zwraca się też do nich z wyrzutem: „Zabiliście, zabiliście mądrego, niewinnego słowika Muz!” – mając na myśli skazanie Sokratesa (jednakowoż sprzeczna z tym jest informacja Filochorosa, wedle której Eurypides miał umrzeć przed Sokratesem).

Należy do tego dodać problem pośredników, jako że Diogenes Laertios, podobnie jak inni starożytni pisarze, nie zawsze sięgał do pism autorów, których „cytował”, korzystając raczej ze zbiorów cytowań w dostępnych mu dziełach, przez co trudno stwierdzić, co było jego bezpośrednim źródłem¹¹². Z analizy użycia przykładów

¹⁰⁴ Dem. 18, 130.

¹⁰⁵ Por. C. Cooper, *Hyperides and the Trial of Phryne*, Phoenix 49, 1995, s. 304.

¹⁰⁶ Por. Dover, *The Freedom...* (zob. wyżej, przyp. 2), s. 138–142.

¹⁰⁷ *Schol. in Aristoph. Ran.* 404.

¹⁰⁸ O fragmentach komedii wspominających Kinezjasza zob. P. Maas, *Kinesias, RE*, t. XXI (1921), szp. 479–481.

¹⁰⁹ Satyr., F 6 Schorn fr. 39, szp. X.

¹¹⁰ Por. również Wallace, *Private Lives...* (zob. wyżej, przyp. 2), s. 131 (wraz z bibliografią podaną przez autora w przyp. 17).

¹¹¹ Heraclid., fr. 98 Schütrumpf ap. Diog. Laert. II 43–44; przeł. Irena Krońska.

¹¹² Por. R. Goulet, *Les références chez Diogène Laërce : sources ou autorités ?*, [w:] *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques : actes du Colloque international de Chantilly, 13–15 décembre 1994*, oprac. J. C. Fredouille i in., Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997,

historycznych przez IV-wiecznych mówców wiemy, jak często i chętnie powtarzano uproszczoną lub zmodyfikowaną wersję wydarzeń i do jakiego stopnia już wtedy można było przekazać słuchaczom w przekonujący sposób odpowiednio spreparowane fakty ledwie sprzed kilkudziesięciu lat, w dodatku związane z najważniejszymi, zdawałoby się, wydarzeniomu w lokalnej historii – wojnami perskimi czy wojną peloponeską¹¹³.

Z kolei Romuald Turasiewicz, pisząc o Plutarchu, głównym źródle do kilku rzekomych procesów o ἀσέβεια, zwrócił uwagę na istotną kwestię selekcji źródeł przez historyka. Zauważył (za Nicolaem I. Barbu)¹¹⁴, że autor ten chętnie powoływał się na świadectwa historyków, ale swoje (anegdotyczne często) podania czerpał w ogromnej mierze z komediopisarzy, zwłaszcza w opisach sensacyjnych wydarzeń związanych ze znanymi postaciami. Również Christopher Pelling w dwóch artykułach¹¹⁵ dokładnie opisuje praktykę nader swobodnego wykorzystywania przez Plutarcha w jego *Żywotach* rozmaitych źródeł, w tym scalania podobnych wątków, przesunięć chronologicznych, zmyślenia dodatkowych szczegółów itp. Jak się zdaje, zdarzało się też biografowi niezrozumienie źródeł, jak w przypadku trudniejszych ustępów Tukidydesa, na przykład w *Żywocie Nikiasza*¹¹⁶. Autor nie ukrywał też, że pisał swoje biografie w celach moralizujących, chcąc pokazać „cnotę i nieprawość” opisywanych postaci, co samo w sobie stanowi ostrzeżenie mówiące o schemacie, do którego próbował dopasować swoje opowieści i pojawiających się w nich bohaterów i bohaterki, tworząc wzory postępowania (παράδειγματα)¹¹⁷. Ponadto uważał rządy arystokratyczne za najlepsze, uwielbiał Platona, czego nie ukrywał – musiało to znacząco wpłynąć na jego obraz demokracji ateńskiej, co widać zresztą niemal za każdym razem, gdy pisze o ateńskim demosie¹¹⁸. Plutarch wyraźnie nie rozumiał

s. 151–156; J. Bollansée, *Animadversiones in Diogenem Laertium*, RhM 144, 2001, s. 64–72; Mejer, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 102); M. Gigante, *Biografia e dossografia in Diogene Laerzio*, Elenchos 7, 1986, s. 7–102; P. Moraux, *Diogène Laërce et le Péripatos*, Elenchos 7, 1986, s. 252–253.

¹¹³ Por. M. Nouhaud, *L'Utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Les Belles Lettres, Paris 1982.

¹¹⁴ Turasiewicz, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 89), s. 274.

¹¹⁵ C. B. R. Pelling, *Plutarch's Method of Work in the Roman Lives*, JHS 99, 1979, s. 74–96; id., *Plutarch's Adaptation of His Source-Material*, JHS 100, 1980, s. 127–140; ale też w bardziej pochlebnym tonie pisze o nim autor w rozdziale dotyczącym zapożyczeń z Tukidydesa w *Żywotach*, por. id., *Plutarch and Thucydides*, [w:] *Plutarch and the Historical Tradition*, oprac. P. A. Stadter, Routledge, London – New York 1992, s. 10–40; por. Gomme, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 80), s. 58–59.

¹¹⁶ Por. W. E. Thompson, *The Errors in Plutarch, Nikias* 6, CQ 19, 1969, s. 160–162.

¹¹⁷ Swoją moralizatorski cel sam jasno stwierdza we wprowadzeniu do żywotów Emiliusza Paulusa i nie kogo innego jak Peryklesa, zob. Plut. *Aem.* 1, 1–3, *Per.* 1, 3–4, 2, 1–3; por. Hägg, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 101), s. 272–277, Gomme, op. cit., s. 54–57.

¹¹⁸ Por. Plut. *Thes.* 25, 1–2, *Cam.* 36, 4–5, *Tim.* 37, 1–3, *Mar.* 28, 1–7 (por. D. A. Russell, *On Reading Plutarch's Lives*, G&R 13, 1966, s. 143, przyp. 2).

natury rządów demokratycznych i nie darzył sympatią ateńskiego demosu, uważając go na przemian za tyrana i bezładny tłum, którym łatwo manipulować. Wiemy też, że starał się dodać swoim opowieściom pikanterii, podobnie jak czyniła to biografistka hellenistyczna i późniejsza¹¹⁹, próbował (nieraz naiwnie) koloryzować nieciekawe opowieści, dodając do nich interesujące przygody, co w efekcie dało żywe literacko, ale często mało wartościowe z punktu widzenia współczesnej historiografii *Żywoty*.

Akrybia historyczna w opisie czasów demokracji ateńskiej nie była również, mówiąc ogólnie, mocną stroną Diodora Sycylijskiego¹²⁰, naszego najwcześniejszego źródła do oskarżeń w „kręgu Peryklesa”. Co istotne, wydaje się, że nie był po prostu kompilatorem, ale twórcą świadomym koncepcji własnego dzieła¹²¹. Historiografia była dla niego gatunkiem moralistycznym i epideiktycznym, w który powinna być wpisana pochwała i nagana poszczególnych postaci; wyróżniał więc zazwyczaj w swoich opowieściach wybitne jednostki, przeciwstawione tłumowi (ὄχλος)¹²². Diodor widział w Atenach los wielu imperiów – stopniowy upadek zasad moralnych i rosące zapędy tyrańskie wraz ze wzrostem potęgi militarnej. Nietrudno było mu przedstawić podobny scenariusz w Atenach – wzmianki, które znajdował w hellenistycznych źródłach, posiłkując się retoryką antyperyklejską, połączył w części księgi XII swojej *Biblioteki* poświęconej wydarzeniom poprzedzającym wojnę peloponeską tak, by podkreślić ową „największą klęskę Aten” znaną z narracji Tukidydesa, wzbogacając ją o dodatkowe szczegóły.

PROTAGORAS I TRADYCJA PALENIA KSIĄG

Kolejnym niezwykle interesującym z punktu widzenia dostępnych przekazów przypadkiem jest proces Protagorasa z Abdery (ok. 490 – ok. 421? r. p.n.e.). Filozof miał zostać oskarżony o bezbożność i wygnany z Aten lub zabity, a jego księgi publicznie spalone. Ten słynny w starożytności sofista był auto-

¹¹⁹ Por. P. Bing, *The Bios-Tradition and Poets' Lives in Hellenistic Poetry*, [w:] *Nomodeiktēs: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, oprac. R. M. Rosen, J. Farrell, University of Michigan Press, Ann Arbor 1993, s. 619–631.

¹²⁰ W kwestii wyboru źródeł przez pisarza zob. R. Drews, *Diodorus and His Sources*, *AJPh* 83, 1962, s. 383–392, J. Palm, *Über Sprache und Stil des Diodoros von Sizilien. Ein Beitrag zur Beleuchtung der hellenistischen Prosa*, Gleerup, Lund 1955, s. 15–63, K. S. Sacks, *Diodorus and His Sources: Conformity and Creativity*, [w:] *Greek Historiography*, oprac. S. Hornblower, Clarendon Press, Oxford 1994, s. 213–232, por. id., *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton University Press, Princeton 1990, passim, zwł. s. 77.

¹²¹ Por. *Bibliothèque historique, Livre I*, wyd. i przeł. F. Chamoux, P. Bertrac, Y. Vernière, Les Belles Lettres, Paris 1993, s. XVIII–XLII.

¹²² Por. G. Wirth, *Diodor und das Ende des Hellenismus: Mutmassungen zu einem fast unbekanntem Historiker*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1993, s. 26–32, Sacks, *Diodorus Siculus...*, m.in. s. 81–82, 93–108, 215, 229.

rem traktatu *O bogach*, w którym miał wyłożyć filozoficzne podstawy swojego agnostycyzmu¹²³.

Również i w tym przypadku wszystkie dostępne przekazy o procesie są późne i przeważnie ogólnikowe. Pierwszy pochodzi z czasów o cztery wieki późniejszych od opisywanych wydarzeń. Cyceron w dialogu *O naturze bogów* zestawia Protagorasa z Diagorasem „zwanym ateistą” oraz ze słynnym ateistą greckim, Teodorem¹²⁴. Pisze, że Protagoras z wyroku Ateńczyków został wygnany z Attyki (*urbe atque agro*), a jego pisma spalono na Zgromadzeniu (*in contione*). Po upływie wieku Józef Flawiusz twierdził już, że Ateńczycy niewielką przewagą głosów skazali na śmierć Anaksagorasa za głoszone przez niego poglądy o słońcu¹²⁵, a za złapanie lub zabicie Diagorasa z Melos wyznaczyli nagrodę pieniężną (zob. niżej), Protagoras natomiast uciekł z miasta o mały włos uniknąwszy śmierci, która groziła mu za spisane przez niego niezgodne z wierzeniami Ateńczyków poglądy o bogach¹²⁶.

Także Plutarch w *Żywocie Nikiasza* wspominał o ucieczce Protagorasa, zestawiając jego przypadek z sytuacją Anaksagorasa i Sokratesa¹²⁷. Z kolei Sekstus Empiryk (ok. 160 – ok. 210 r. n.e.) w traktacie *Przeciw uczonym* utrzymywał, że za głoszone poglądy o bogach został skazany przez Ateńczyków na śmierć, a próbując ratować się ucieczką, zginął w katastrofie morskiej¹²⁸. Podawał, że o historii tej wspominał również Tymon z Fliuntu (III w. p.n.e.) w II księdze *Silloi*¹²⁹, twierdząc, że ze względu na to, co Protagoras napisał o bogach, Ateńczycy zamierzali spalić jego pisma. Nawet pomijając zarzuty często wysuwane wobec Sekstusa dotyczące niedbałego cytowania wcześniejszych filozofów, wypada zaznaczyć, że Tymon znany był ze skupiania się na skandalicznych opowieściach¹³⁰. Filostrat (ok. 170 – ok. 250 r. n.e.) w *Żywotach sofistów* widział Protagorasa jako ucznia perskich μάγοι, który za powtarzanie ich nauk o bogach został skazany przez Ateńczyków na

¹²³ Zob. Cic. *Nat. deor.* I 63, Sext. *Emp. Adv. math.* IX 56, Diog. Laert. IX 51–52; por. C. Mielczarski, *Idee społeczno-polityczne sofistów: u źródeł europejskiego pluralizmu politycznego*, Instytut Filologii Klasycznej UW, Warszawa 2006, s. 22–36.

¹²⁴ Cic. *Nat. deor.* I 63. O procesie Teodora wspominają również historycy starożytni – zob. drugą część tego artykułu w jednym z następnych numerów „Meandra”.

¹²⁵ Anaxag., test. 19 Diels-Kranz ap. Ios. *Ap.* II 265.

¹²⁶ Ios., loc. cit. Diels i Kranz nie odnotowują tego świadectwa o życiu Protagorasa.

¹²⁷ Plut. *Nic.* 23, 4.

¹²⁸ Protag., test. 12 Diels-Kranz ap. Sext. *Emp.* IX 56. Był to rodzaj śmierci powszechnie przypisywany w starożytności bezbożnikom, por. W. Nestle, *Legenden vom Tod der Gottesverächter*, [w:] id., *Griechische Studien: Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, H. F. C. Hannsmann, Stuttgart 1948, s. 567–596 (zwł. s. 584).

¹²⁹ Timo, fr. 5 Diels = 5 Di Marco. *Silloi* to dzieło satyryczne, w którym Tymon wyśmiewał zmarłych już filozofów.

¹³⁰ Pisał m.in., że Platon dopuścił się plagiatu, adaptując w swoim *Timajosie* traktat pitagorej-ski (fr. 54 Diels = fr. 54 Di Marco ap. Gell. III 17, 4), por. Wallace, *Private Lives...* (zob. wyżej, przyp. 2), s. 149, przyp. 33. O *Silloi* Tymona i recepcji utworu w starożytności zob. również D. L. Clayman, *Timon of Phlius*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2009.

wygnanie¹³¹. Wreszcie Diogenes Laertios twierdził, że na podstawie ustępu z traktatu *O bogach* Ateńczycy skazali Protagorasa na wygnanie, „a dzieła jego spalili na agorze, wezwawszy uprzednio przez herolda wszystkich posiadaczy takowych, ażeby je tam złożyli”¹³². W żadnym z wymienionych źródeł nie mówi się jednak wprost o procesie o ἀσεβεία. Dalej Diogenes Laertios opisuje jeszcze okoliczności oskarżenia. W jedynym dostępnym polskim przekładzie tego miejsca pióra Ireny Krońskiej sformułowanie o oskarżeniu o bezbożność zostało dodane przez tłumaczkę¹³³:

Pierwszym utworem Protagorasa odczytanym publicznie był traktat *O bogach*, którego początek przytoczyliśmy wyżej; odczytał go w Atenach w domu Eurypidesa lub też, jak twierdzą niektórzy, w domu Megakleidesa. Wedle innych informacji rzecz została odczytana w Liceum, i to nie przez samego autora, lecz przez jego ucznia, Archagorasa, syna Teodota. Na tej podstawie Protagoras został oskarżony o bezbożność [dodatek tłumaczki – podkr. JF]; oskarżenie wniósł Pythodoros, syn Polyzelosa, jeden z członków Rady Czterystu. Natomiast Arystoteles jako oskarżyciela wymienia Euathlosa.

Euatlos istotnie wydaje się być częstym oskarżycielem w procesach z tego okresu¹³⁴. O oskarżeniu Protagorasa i spaleniu ksiąg wspominają później jeszcze liczni autorzy chrześcijańscy oraz *Suda*¹³⁵. Nie mamy jednak pewności co do tego, o jakim procesie wspominał Arystoteles (o ile został poprawnie zacytowany przez Diogenesa) – wzmianka o innym oskarżycielu jest tu co najmniej podejrzana. Być może biograf pomylił tu dwie historie, jako że po chwili sam wspomina o sporze Protagorasa i Euatlosa o należną pierwszemu zapłatę za naukę¹³⁶.

Wątpliwości budzą już same wzmianki o paleniu ksiąg pochodzące z czasów rzymskich (zapewne dopiero wtedy zmyślone). Religia w Rzymie kontrolowana była przez urzędników państwowych, natomiast w Grecji pozycja kapłanów była o wiele mniej jednoznaczna (nie tworzyli nawet trwałych struktur społecznych)¹³⁷, co musiało wpłynąć na inne rozumienie jakiegokolwiek koncepcji „doktryny”. Jeśli

¹³¹ Philostrat. *Vit. soph.* 1, 10 (p. 494 Olearius).

¹³² Protag., test. 1 Diels-Kranz ap. Diog. Laert. IX 52; przeł. Irena Krońska.

¹³³ Aristot., fr. 67 Rose = fr. 867 Gigon = Philochor. *FGrHist* 328 fr. 217 ap. Diog. Laert. IX 54.

¹³⁴ Zob. Aristoph. *Ach.* 710, *Vesp.* 592; por. *schol. in Aristoph. Vesp.* 592 b (= Cratin., fr. 82 *PCG* [ok. 430 r.]), Aristoph., fr. 424 *PCG* [423 r.?], Pl. Comic., fr. 109 *PCG*; por. Davison, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 68), s. 35, Aristophanes, *Acharnians*, wyd. i oprac. S. D. Olson, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 255; być może wzmianki o obu dały początek anegdotce łączącej Euatlosa z Protagorasem, zob. np. Eup., fr. 157 i 158 *PCG*, por. M. Corradi, *L'origine della tradizione sul processo di Protagora*, [w:] *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2007, s. 296–297.

¹³⁵ M.in. Min. Fel. *Oct.* 8, 2, Lact. *De ira Dei* 9, 1–2, Eus. *Praep. ev.* XIV 19, 10; *Suda* π 2958 s.v. Πρωταγόρας.

¹³⁶ Diog. Laert. IX 56; por. Gell. V 10, 3–16. Por. Lenfant, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 95), s. 148–149.

¹³⁷ Por. Sourvinou-Inwood, *Further Aspects...* (zob. wyżej, przyp. 29).

możemy wierzyć Liwiuszowi piszącemu po dwóch wiekach o głośnej aferze związanej z Bakchanaliami i o *senatus consultum de Bacchanalibus* ze 186 r. p.n.e., musimy przyjąć, że przed rokiem 186 senat rzymski niejednokrotnie nakazywał urzędnikom zbieranie dostępnych egzemplarzy i palenie ksiąg przepowiedni, *vaticini libri*¹³⁸. Wydaje się więc mylić Dover, twierdząc, że rzymska tradycja palenia ksiąg rozpoczyna się dopiero po śmierci Cyncerona¹³⁹, choć trzeba przyznać, że ten niechlubny zwyczaj rzeczywiście zdobył sobie większą popularność w epoce augustowskiej, a następnie w czasach cesarstwa, gdy wykorzystywany był już nie tylko do cenzury religijnej, ale i do walki politycznej¹⁴⁰. Ponadto kilku historyków rzymskich¹⁴¹ wspomina o wydarzeniach z roku 181 p.n.e. i o odkryciu zakopanej skrzyni rzekomo zawierającej pisma należące do króla Numy Pompiliusza, z których część zapisana była po grecku i dotyczyła filozofii pitagorejskiej. Senat nakazał pretorowi spalenie ksiąg; i chociaż oczywiste jest, że księgi te były sfalszowane, istotny jest sam fakt ich spalenia. Jak dowodził w artykule poświęconym cesarskiej cenzurze Tomasz Polański¹⁴², *damnatio memoriae* była od wczesnego pryncypatu poprzez cały okres trwania cesarstwa rozwiązaniem, po które chętnie sięgano wobec niepokornych czy niewygodnych postaci w ramach prób utwierdzenia cesarskiego autorytetu.

Dover jako dowód na to, że Grecja epoki klasycznej знаła palenie ksiąg, podaje opinię Aristoksenosa (*akme* 335 r. p.n.e.) cytowaną przez Diogenesa Laertiosa¹⁴³: „Aristoksenos pisze w *Zapiskach historycznych*, że Platon zamierzał spalić wszystkie pisma Demokryta, jakie tylko mógł zebrać, ale powstrzymali go od tego pitagorejczycy Amyklas i Kleinias, dowodząc, że nie przyniesie to żadnej korzyści, gdyż księgi Demokryta rozeszły się już pomiędzy zbyt wielu ludzi”. Nawet jeśliby uznać tę anegdotyczną historię za prawdziwą, to, jak się wydaje, istnieje istotna różnica między jednym pomysłem tego rodzaju, zwłaszcza autorstwa Platona, a powszechnie stosowaną praktyką palenia ksiąg wprowadzoną przez instytucje państwowe.

Warto również pamiętać, że rzymska myśl polityczna i praktyka polityczna nawet za czasów republikańskich była odległa od greckiej o tyle, że nie wytworzono

¹³⁸ Liv. XXXIX 16, 8. Por. C. A. Forbes, *Books for the Burning*, TAPhA 67, 1936, s. 114–125.

¹³⁹ Por. Dover, *The Freedom...* (zob. wyżej, przyp. 2), s. 157–158.

¹⁴⁰ Por. Forbes, op. cit., s. 119, 122–123; por. D. C. Sarefield, „*Burning Knowledge*”. *Studies of Bookburning in Ancient Rome*, rozprawa doktorska, The Ohio State University 2004; W. Speyer, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, A. Hiersemann, Stuttgart 1981.

¹⁴¹ Por. Varro *Logistorici*, fr. 40 Bolisani ap. Aug. *De civ. Dei* VII 34, Liv. XL 29, 3–14, Val. Max. I 1, 12, Plin. *Nat. hist.* XIII 84–87; por. Plut. *Numa* 22, 2–5; Lact. *Inst. div.* I 22, 5–8; Anon. *De viris illustr.* 3, 3; por. C. A. Forbes, op. cit., s. 118; por. Speyer, op. cit., s. 52–53.

¹⁴² T. Polański, *The Destructive Force of Roman Censorship. A Retrospective View Across the Limes*, *Classica Cracoviensia* 11, 2007, s. 263–287.

¹⁴³ Aristox., fr. 131 Wehrli ap. Diog. Laert. IX 40, przeł. Witold Olszewski i Bogdan Kupis; Dover, *The Freedom...*, s. 143.

w Rzymie odpowiednika greckiego ideału *παρρησία*, a rzymscy politycy zakładali, że tylko osoby u władzy mogą przemawiać swobodnie – dyskusje odbywały się w senacie, nie na zgromadzeniu. Gdyby więc palenie ksiąg Protagorasa odbyło się w Atenach epoki klasycznej jako niechlubny wyjątek, zapewne pozostawiłoby na tyle silne wrażenie na współczesnych, że zostałyby przez nich odnotowane, zwłaszcza w przypadku postaci powszechnie znanej, którą Platon uczynił bohaterem tytułowym jednego ze swoich dialogów. Jak zauważył Stone, „częste wypędzanie z Rzymu filozofów i innych greckich nauczycieli jest dobrze zaświadczone i nie dziwnego, że pisarze z tamtych czasów zakładali, iż Ateńczycy byli równie podejrzliwi i nietolerancyjni. Potwierdzało to również ich pogardę dla demokracji”¹⁴⁴.

W Platońskim dialogu *Protagoras* stary Protagoras mówi o sobie, że nigdy nie zaznał żadnej przykrości z powodu bycia sofistą¹⁴⁵:

Otóż ja poszedłem drogą wprost przeciwną niż tamci [dawni mędrcy] i wyznaję otwarcie, że jestem mędrcem i wychowuję ludzi; sądzę, że ta moja ostrożność lepsza jest od tamtej; ta, żeby raczej otwarcie się przyznawać niż się zapierać. Prócz tej, zachowuję i inne; tak, że bogu dzięki, żadnej nie zaznałem przykrości z tego powodu [*μηδὲν δεινὸν πάσχειν*], że przyznaję się do zawodu mędrca. A ja już długie lata pracuję w tym fachu, w ogóle już dużo lat mam za sobą. Nie ma tu chyba nikogo pomiędzy wami wszystkimi, którego bym z wieku ojcem być nie mógł.

Z kolei w *Menonie* Sokrates odpowiada Anytosowi, który twierdzi, że nie należy obcować z sofistami, by uniknąć zepsucia¹⁴⁶:

[...] wiem, że jeden mąż, Protagoras, więcej pieniędzy zrobił na tej mądrości niż Fidiasz, który takie świetne dzieła wykonał, albo innych dziesięciu rzeźbiarzy. Toż ty cuda jakieś opowiadasz. Przecież o tych, co stare buty latają albo stare płaszcze cerują, nie potrafiłoby się i przez trzydzieści dni ukryć to, że gorszy towar oddają, niż go do roboty przyjęli, [...] i gdyby tak robili, to prędko by z głodu zginął jeden z drugim, a tu by się o Protagorasie ukryło przed całą Helladą, że on psuł [*διαφθείρων*] tych, co z nim obcowali, i przez czterdzieści lat oddawał gorszych ludzi, niż ich brał na naukę? Przecież zdaje mi się, że on, umierając, miał blisko siedemdziesiąt lat, a czterdzieści lat pracował w zawodzie. I przez cały ten czas aż po dzisiejszy dzień cieszy się bez ustanku dobrą sławą. I nie tylko Protagoras, ale innych też bardzo wielu; jedni się wcześniej od niego porodzili, a inni są jeszcze i dziś.

Oba ustępy musiałyby kryć w sobie głęboką ironię, by stanowić łącznie argument za procesem; w przeciwnym wypadku dowodzą, że Protagorasa nigdy nie złego z powodu jego nauczania w Grecji nie spotkało. Należałoby jedynie dodać tytułem podsumowania, że proces Protagorasa wydaje się mało prawdopodobny

¹⁴⁴ Stone, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 31), s. 264–265; por. R. W. Wallace, *Book-burning in Ancient Athens*, [w:] *Transitions to Empire. Studies in Greco-Roman History 360–146 B.C.*, oprac. id., E. M. Harris, University of Oklahoma Press, Norman – London 1996, s. 237–238.

¹⁴⁵ Protog., test. 5 Diels-Kranz ap. Pl. *Prot.* 317 bc; przeł. Władysław Witwicki.

¹⁴⁶ Id., test. 8 Diels-Kranz ap. Pl. *Men.* 91 de; przeł. Władysław Witwicki.

w kontekście przytoczonych miejsc z dialogów Platona, w tym zwłaszcza tradycja dotycząca wygnania i publicznego palenia ksiąg filozofa, a wszystkie przekazy, które o tym wspominają, są późne, przeważnie anegdotyczne i pozostają w tej kwestii niespójne.

SPRAWA HERM: ANDOKIDES, ALKIBIADES I ARCHIPPUS (415–399 R.)

W przeciwieństwie do omówionych do tej pory niepewnych procesów, dobrze poświadczone we współczesnych źródłach¹⁴⁷ są wydarzenia z 415 r. związane z procesami hermokopidów oraz osób odpowiedzialnych za profanację misteriów. Atmosfera szaleńczego poszukiwania winnych, wnoszenia fałszywych oskarżeń i zachęcania do donosów jest znana z relacji Tukidydesa. Częściowo można ją zresztą wytłumaczyć uzasadnionym strachem przed tajnymi *ἐταιρείαι*¹⁴⁸, które niedługo (w 411 i 404 r.) miały odcisnąć tak dotkliwie piętno w pamięci Ateńczyków. Skala wydarzeń związanych ze zniszczeniem herm wyraźnie wykraczała jednak poza działania pojedynczej *ἐταιρεία*¹⁴⁹. O parodiowanie misteriów eleuzyńskich został oskarżony także sam Alkibiades¹⁵⁰. O politycznych konotacjach tych wypadków wiele już napisano, przypomnijmy więc tylko, że były to zapewne rozgrywki polityczne zwolenników i przeciwników Alkibiadesa związane z próbą powstrzymania wyprawy sycylijskiej¹⁵¹. Tukidydes pisze wprost, że uszkodzenie posągów Hermesa uznano za zły omen (*οἰωνός*) przed wyprawą (obecność bezbożnika na statku stanowiła w oczach Greków zagrożenie dla całej załogi)¹⁵². Andokides z kolei zaznacza, że działania te stanowiły część rytualnej przysięgi czy też rękojmi (*πίστις*) członków przysiężenia¹⁵³. Jak już powyżej zaznaczono, procedurą użytą we wstępnych procesach zapewne była *εἰσαγγελία*¹⁵⁴, a oskarżenie o *ἀσεβεία* połączono z zarzutem

¹⁴⁷ Por. Thuc. VI 27, 53, 60; Xen. *Hell.* I 4, 14 – obaj autorzy, pisząc o profanacji misteriów przez Alkibiadesa, używają czasownika *ἀσεβέω*; por. And. 1.

¹⁴⁸ Por. J. F. McGlew, *Politics on the Margins. The Athenian „Hetaireiai” in 415 B.C.*, *Historia* 48, 1999, s. 1–22.

¹⁴⁹ Por. Pelling, *Literary Texts...* (zob. wyżej, przyp. 66), s. 43.

¹⁵⁰ Por. Smarczyk, *Untersuchungen...* (zob. wyżej, przyp. 17), s. 270, przyp. 324.

¹⁵¹ Zob. np. wstęp, komentarz i apendyksy MacDowella do And. 1 (zob. wyżej, przyp. 41), *passim*, zwł. s. 190–194, A. W. Gomme, A. Andrewes, K. J. Dover, *A Historical Commentary on Thucydides*, t. IV, Clarendon Press, Oxford 1970, s. 276–290, Rubel, *op. cit.* (zob. wyżej, przyp. 7), s. 197–204.

¹⁵² Thuc. VI 27, 3. Por. A. Powell, *Religion and The Sicilian Expedition*, *Historia* 28, 1979, s. 15–31; Gomme i in., *op. cit.*, s. 284.

¹⁵³ And. 1, 67. Por. apendyks G do wyd. MacDowella, s. 192, D. F. Leão, *Matéria religiosa: processos de impedade (asebeia)*, [w:] *Nomos...* (zob. wyżej, przyp. 16), s. 214–215; zob. również uwagi na temat *Κακοδαιμονιστῶν* powyżej oraz Thuc. III 82, 6.

¹⁵⁴ Zob. And. 1, 37, 43; por. 1, 27; Plut. *Alc.* 22, 4 (autentyczność cytowanego przez Plutarcha źródła budzi jednak liczne wątpliwości); por. Hansen, *Eisangelia...* (zob. wyżej, przyp. 18), s. 11, 52, 79–81; zob. wyżej, przyp. 18.

zamiaru obalenia demokracji, κατάλυσις τοῦ δήμου¹⁵⁵. Przesłuchania odbywały się na Zgromadzeniu i w Radzie. W rezultacie skazano na śmierć i konfiskatę majątku 22 osoby¹⁵⁶, a wyroki zapisano i wystawiono publicznie na stelach¹⁵⁷.

Jednym z głównych oskarżonych, a następnie jednym z ważnych świadków oskarżenia w procesach związanych z religijnymi skandalami był mówca Andokides, który musiał udać się na wygnanie po tym, jak złożył, jeszcze będąc uwięzionym¹⁵⁸, zeznania, dzięki którym zapewnił sobie nietykalność (ἄδεια) w trwających procesach. Inni ważni informatorzy, Andromachos i Teukros, otrzymali za swoje zeznania w sprawie herm ogromne nagrody, wyznaczono też nagrodę za zabicie uciekinierów¹⁵⁹. Rola Andokidesa w zniszczeniu herm oraz profanacji misteriów jest od lat dyskutowana, nie ma to jednak w tym przypadku wielkiego znaczenia. Sam wspomina te wydarzenia w mowie *O misteriach* wygłoszonej we własnej obronie po latach i po kolejnym powrocie do Aten, kiedy to próbował banalizować własny udział w skandalu i procesach z 415 r.¹⁶⁰ Obrona dotyczyła jednak nowego oskarżenia. Otóż wkrótce po procesach z 415 r. Isotimides zaproponował wymierzoną przeciw Andokidesowi uchwałę, która została przegłosowana. Nowe prawo głosiło, że nikt, kto przyznał się do bezbożności, nie może przebywać w świątyniach Attyki ani na ateńskiej agorze¹⁶¹. Zmusiło to Andokidesa do opuszczenia Aten. Po latach tułaczki i tymczasowych powrotach do Aten postanowił wrócić do rodzinnej polis na dobre, licząc na objęcie amnestią ustanowioną w ramach reform po obaleniu w Atenach oligarchicznych rządów Trzydziestu w 403 r.

W procesie o ἀσέβεια¹⁶², jaki wytoczył Andokidesowi w 399 (lub 400¹⁶³) r. Kefizjos, zastosowano procedurę ἐνδειξις¹⁶⁴, używaną w przypadku korzystania przez

¹⁵⁵ And. 1, 36, Thuc. VI 27, 3 i 28, 2; por. Lys. 13, 20; jest w tym oczywiście zawarta również pewna manipulacja sądowo-prawna, por. Lycurg. *Leocr.*, zwł. 147.

¹⁵⁶ Por. Hansen, *Eisangelia...*, s. 79–82 i Gomme i in., op. cit., s. 276–280 (wykonano część wyroków, niektórzy skazańcy uciekli z Aten).

¹⁵⁷ Zob. D. M. Lewis, *After the Profanation of the Mysteries*, [w:] *Ancient Society and Institutions: Studies presented to Victor Ehrenberg on His 75th Birthday*, oprac. E. Badian, Basil Blackwell, Oxford 1966, s. 177–191 oraz W. K. Pritchett, *The Attic Stelai, Part I*, *Hesperia* 22, 1953, s. 225–299.

¹⁵⁸ Ps.-Lys. 6, 22–23 wspomina o roku uwięzienia, tak długi okres nie wydaje się jednak w tym przypadku możliwy, por. Todd, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 54), s. 456–457.

¹⁵⁹ And. 1, 28, 40; Thuc. VI 60, 4.

¹⁶⁰ And. 1, 32–56.

¹⁶¹ Zob. *ibid.*, 71, 132.

¹⁶² Zob. Ps.-Lys. 6, 11–12.

¹⁶³ Por. apendyks J do wydania MacDowella, s. 204–205; rok 399 przyjmowany jest jednak nadal w większości opracowań.

¹⁶⁴ Zob. And. 1, 10, 29, 111, por. 76 (Ps.-Lys. 6, 11 wspomina o δίκη ἀσεβείας, wydaje się jednak, że procedura ta nie była tu możliwa – zob. dyskusję o uwagach Polluksa na temat δίκη poniżej); por. Ps.-Plut. *X or.* 835 a, Harp. s.v. ζητητής; por. M. H. Hansen, *Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes: A Study in the Athenian Administration of Justice in the Fourth Century B. C.*, Oxford University Press, Oxford 1976.

osobę z praw, których nie posiadała (lub które straciła). Przeciwnicy Andokidesa argumentowali, że amnestia nie dotyczy oskarżonego, w związku z czym obowiązuje wciąż uchwała Isotimidesa (być może wymierzona początkowo personalnie w Andokidesa). Nie był to jedyny przypadek po 403 r., gdy amnestię próbowano ze względu na „szczególne okoliczności” zakwestionować¹⁶⁵. Oskarżono też Andokidesa o bezbożne złożenie gałązki błagalnika na ołtarzu dwóch bogiń w świątyni Eleusinion, za co groziła mu śmierć¹⁶⁶. W związku z religijnym charakterem procesu przewodniczył mu archont basileus¹⁶⁷, natomiast sędziami byli, wyjątkowo, wyłącznie obywatele wtajemniczeni w misteria, co podkreślało religijny charakter procesu¹⁶⁸. Prawdopodobnie nieautentyczna mowa *Przeciwko Andokidesowi w procesie o bezbożność* przypisywana Lizjaszowi (Ps.-Lys. 6) zawiera gorliwą argumentację religijną, a zarzut „bezbożności” pada w niej wielokrotnie¹⁶⁹. Jej autor wspomina o możliwości podążania w oskarżeniach o ὁσέβεια za „prawami niepisаныmi” podlegającymi interpretacji Eumolpidów, uwaga ta budzi jednak wiele zastrzeżeń¹⁷⁰.

¹⁶⁵ Por. Lys. 12 i 13.

¹⁶⁶ And. 1, 113, 115. Przysłówek δις u Ps.-Lys. 6, 30 (δις ἐν τῷ αὐτῷ ἐνδεδεικται) bywa rozumiany właśnie jako dwa zarzuty w procesie, którym się tu zajmujemy (np. w komentarzu MacDowella do *On the Mysteries...*, s. 62, Todd, op. cit. [zob. wyżej, przyp. 54], s. 460–461), lub dwukrotne oskarżenie sądowe w ramach procedury ἐνδειξις (tak np. Hansen, *Apagoge...*, s. 11, 24, 128).

¹⁶⁷ Ps.-Lys. 6, 11. Nie musiało to jednak wynikać z samej procedury ἐνδειξις, której przy innych oskarżeniach mogli przewodniczyć tesmoteci – zob. Dem. 24, 22; por. MacDowell, *On the Mysteries...*, s. 142.

¹⁶⁸ And. 1, 11, 29. Por. G. Martin, *Divine Talk: Religious Argumentation in Demosthenes*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 138–149; zob. również A. C. Scafuro, *Conservative Trends in Athenian Law: IE 138, a Law Concerning the Mysteries*, [w:] *Symposion 2009. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, oprac. G. Thür, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2010, s. 23–46.

¹⁶⁹ Nie możemy mieć całkowitej pewności, że mowa ta nie jest popisem retorycznym z końca IV w.; Todd uważa, że jest to mowa pomocniczego oskarżyciela w procesie Andokidesa, na którą And. 1 była odpowiedzią – por. Todd, op. cit., s. 403–411.

¹⁷⁰ Ps.-Lys. 6, 10. Nie mamy powodu, by przypuszczać, że Eumolpidzi mieli w Atenach szczególne zdolności prawne poza zwyczajową możliwością głoszenia swojej interpretacji przepisów związanych z misteriami eleuzyńskimi, którą mamy poświadczoną w kilku źródłach, zob. *IG I³ 78, 36–37, IG II² 3490*, por. Parker, *Athenian Religion...* (zob. wyżej, przyp. 26), s. 295–296, S. Hitch, *Embedded Speech in the Attic Leges Sacrae*, [w:] *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*, oprac. A. P. M. H. Lardinois, J. H. Blok, M. G. Mivan der Poel, Brill, Leiden – Boston 2011, s. 113–141, s. 136; MacDowell, *Law...* (zob. wyżej, przyp. 19), s. 193; R. Garland, *Strategies of Religious Intimidation and Coercion in Classical Athens*, [w:] *Religion and Power in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, oprac. P. Hellström, B. Alroth, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1996 (Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 24), s. 91–99; por. Pl. *Euthphr.* 4 a–e, Is. 8, 39, *IG II² 1177, Dem. 22, 27*. Zob. również And. 1, 115–116 w kwestii interpretacji przez ród kapłański Kerykes (por. *IG I² 6*). Z drugiej strony, zob. Dem. 47, 68–70 w kwestii możliwych związków sfery prawnej i egzegezy. Również wybrani do tego celu obywatele mogli strzec porządku miste-

Anytos i Meletos, oskarżyciele Sokratesa, byli tu jeszcze po różnych stronach. Anytos był tym razem świadkiem obrony, Meletos – „pomocniczym” oskarżycielem¹⁷¹. Wcześniej był zresztą – jeśli wierzyć Andokidesowi – zamieszany w morderstwo Leona z Salaminy za rządów Trzydziestu¹⁷². Możliwe jednak, że nie należy łączyć Meletosa wspomnianego przez Andokidesa z oskarżycielem Sokratesa o tym samym imieniu¹⁷³. Zdaje się w każdym razie, że istnieli niemal „zwyczajowi” oskarżyciele w procesach religijnych – o jednym z nich, Euatlosie, wspomina kilkakrotnie Arystofanes¹⁷⁴. Andokides bronił się, twierdząc, że nie popełnił ἀσέβεια i że nie przyznał się wcześniej do winy, prawo to więc go nie dotyczy¹⁷⁵. Ponadto usiłował przekonywać (zdaje się, że niesłusznie), że uchwała Isotimidesa już go nie dotyczy ze względu na amnestię¹⁷⁶. Co ciekawe, sam używał przy tym argumentów religijnych, na przykład gdy twierdził, że bogowie oszczędzili go w czasie podróży morskich¹⁷⁷, w odpowiedzi na argument oskarżycieli, że bogowie specjalnie go ocalili, aby lud mógł go ukarać za bezbożność¹⁷⁸, prawdopodobnie już w zredagowanej wersji mowy¹⁷⁹, albo tłumaczył, że bezbożnością jest kłamstwo związane

riów jako ἱεροποιοὶ ταῖς σεμναῖς θεαῖς (zob. Dem. 21, 115, Din., fr. VIII, 2 Conomis). Być może należy tu jednak rozumieć prawny termin ἄγραφος jako „niezapisany na trwałym materiale”, nie „niepisany”, por. apendyks I do wydania MacDowella, s. 202; podział mógł również odnosić się do rewizji praw i uchwały Teisamenosa z 403 r. (zob. And. 1, 83–84, tekst prawa jest jednak zapewne nieautentyczny, por. M. Canevaro, E. M. Harris, *The Documents in Andocides' On The Mysteries*, CQ 62, 2012, s. 98–129), por. M. Ostwald, *Was There a Concept ἄγραφος νόμος in Classical Greece?*, [w:] *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to G. Vlastos*, oprac. E. N. Lee, i in., Van Gorcum & Comp., Assen 1973, s. 89–92. Możemy również uwagę o ἄγραφος νόμος z Ps.-Lys. 6 rozumieć bardziej ogólnie, jako kierowanie się wycuciem tego, co słuszne (δίκαιον), a co, z drugiej strony, niedopuszczalne w stosunku do bogów, i jako swojego rodzaju punkt odniesienia po uprzednim uwzględnieniu nadrzędnych praw pisanych polis, por. Ostwald, op. cit., passim; zob. Xen. *Mem.* IV 4, 19–21 (pobożność wśród praw niepisanych, uznawanych w każdym kraju), Pl. *Leg.* VII 793 a–d, Dem. 18, 275, por. C. Carey, *Legal Space in Classical Athens*, G&R 41, 1994, s. 185, id., *Nomos in Attic Rhetoric and Oratory*, JHS 116, 1996, s. 34–35 (zdaniem autora za przekroczenie *agraphoi nomoi* groziły raczej sankcje społeczne niż prawne).

¹⁷¹ Por. And. 1, 71.

¹⁷² Ibid., 94.

¹⁷³ Por. apendyks M do wydania MacDowella, s. 208–210. Za utożsamieniem obu opowiada się jednak K. J. Dover, *Lysias and the Corpus Lysiacum*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1968, s. 78–80.

¹⁷⁴ Zob. powyżej, przyp. 134; zob. też uwagi o Likurgu w drugiej części tego artykułu (w przygotowaniu).

¹⁷⁵ And. 1, 71.

¹⁷⁶ Ibid. 72–81, niekoniecznie zgodnie z logiczną interpretacją prawa – por. apendyks I w wydaniu MacDowella, s. 200–203.

¹⁷⁷ And. 1, 137–139.

¹⁷⁸ Ibid. 137, Ps.-Lys. 6, 19.

¹⁷⁹ Por. Dover, *Lysias...*, s. 169; o ochronie lub zemście bogów w czasie podróży morskich por. Antiph. 5, 82, Eur. *El.* 1351–1355, Xen. *Cyr.* VIII 1, 25 (por. wyżej, przyp. 128 i 152).

z misteriami, jakiego oskarżyciele dopuścili się, mówiąc, że oskarżony dokonał ich profanacji¹⁸⁰. Andokides zdołał przekonać sędziów i został uniewinniony.

Kuriozalne może się wydawać, że po procesach hermokopidów, a przed swoim własnym Andokides oskarżył o *ἀσεβεία* niejakiego Archippossa, twierdząc, że uszkodził on jedną z „jego rodowych herm”¹⁸¹. Pseudo-Lizjasz nazywa proces „δίκην ἀσεβείας przed archontem basileusem”¹⁸². Zanim jednak Andokides zdążył nadać sprawie bieg poprzez wstępne przesłuchanie w ramach *ἀνάκρισις*, Archippos, chociaż nie uznawał zasadności zarzutów, zdecydował się na rozwiązanie polubowne poprzez wypłacenie odszkodowania. Uwaga Pseudo-Lizjasza wskazuje więc na to, że Andokides mógł jeszcze sprawę wycofać. Wydaje się zresztą, że zachęcano w Atenach do arbitrażu (*πρόκλησις*) i ugody w sprawach „prywatnych”, próbując uchronić sądy przed przeciążeniem, a wycofanie oskarżenia na tym etapie nie było niczym niezwykłym¹⁸³. Zdaniem Edwarda M. Harrisa proces ten musiał opierać się na procedurze *γραφή*, skoro odbywał się przed archontem basileusem (tradycyjnie odpowiedzialnym za regulacje religijne)¹⁸⁴, pomimo że Pseudo-Lizjasz nazywa proces *δίκη*. Harris przywołuje Juliusza Polluksa, autora z II wieku n.e., który twierdził, że procesy *γραφαί* określano czasami jako *δίκαί*, ale nie odwrotnie¹⁸⁵; istotnie, użycie przez klasycznych autorów terminu *δίκη* faktycznie wydaje się nie zawsze precyzyjne¹⁸⁶. Być może po prostu „rozprawę sądową”, nie konkretną procedurę miał na myśli również Plutarch piszący o rzekomym oskarżeniu Aspazji¹⁸⁷, niezależnie od historyczności samego procesu. W przypadku oskarżenia Archippossa można jednak z pewnym prawdopodobieństwem przyjąć zastosowanie procedury *δίκη*, nie tylko dlatego, że sprawa miała charakter prywatnego sporu (o prywatną własność),

¹⁸⁰ And. 1, 30.

¹⁸¹ Na podstawie uwagi Ps.-Lys. 6, 11 nie możemy być pewni ani czy była to rodowa herma Andokidesa, czy Archippossa, ani dlaczego była „rodowa” (*φάσκων τὸν Ἀρχιππον ἀσεβεῖν περὶ τὸν Ἑρμῆν τὸν αὐτοῦ πατρῶον*), wydaje się jednak, że należy przyjąć tę pierwszą ewentualność, biorąc pod uwagę wzmiankę o zapłaconym przez Archippossa odszkodowaniu (*ibid.*, 12), zwłaszcza jeśli założymy prywatny charakter procesu (zob. dalszą dyskusję), por. Todd, *op. cit.* (zob. wyżej, przyp. 54), s. 449–450.

¹⁸² Ps.-Lys. 6, 11–12.

¹⁸³ Por. E. M. Harris, *Democracy and The Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society, and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 406, *id.*, *The Penalty for Frivolous Prosecutions in Athenian Law*, *Dike* 2, 1999, s. 123–142; uwagi Pseudo-Lizjasza mogły być oczywiście kalumniami typowymi dla ateńskich mów sądowych, jednak ateńska praktyka wydaje się potwierdzać taką możliwość, również w sprawach publicznych.

¹⁸⁴ *Ibid.*, s. 417; por. Ps.-Aristot. *Ath. pol.* 57, 2; Hyp. 4, 6; Ps.-Dem. 35, 48; *Schol.* Pl. *Euthphr.* 2 a.

¹⁸⁵ Poll. VIII 41; przytaczam to miejsce niżej, w przyp. 213.

¹⁸⁶ Można więc spotkać zarówno *δίκη* w ogólnym znaczeniu „proces, oskarżenie” (zob. np. Isocr. 18, 12, Aristoph. *Nub.* 758, 770), jak i *γραφή* w ogólnym znaczeniu „pisemne oskarżenie” (zob. np. Antiph. 1, 2), por. M. H. Hansen, *Eisangelia in Athens: A Reply*, *JHS* 100, 1980, s. 90.

¹⁸⁷ Plut. *Per.* 32, 1: *δίκην ἔφευγεν ἀσεβείας*.

ale również ze względu na użycie przez Pseudo-Lizjasza czasownika *λαγχάνω*, odnoszącego się w tym znaczeniu („wszcząć postępowanie”) zawsze do procesów typu *δίκη*¹⁸⁸. Również i tutaj należy mieć jednak na uwadze, że prawdopodobnie nieautentyczna mowa, a z nią również sama wzmianka o oskarżeniu Archipposa, mogła być po prostu późniejszym fałszerstwem albo ćwiczeniem retorycznym.

BEZBOŻNA POEZJA? DIAGORAS Z MELOS (415/414 R.?)

Kolejną popularną już w starożytności sprawą o bezbożność jest przypadek Diagorasa z Melos, który miał zostać oskarżony o profanację misteriów eleuzyńskich i ujawnienie ich tajemnic wkrótce po sparodiowaniu ich przez Alkibiadesa i jego towarzyszy. Po ucieczce Melijczyka z Aten obywatele mieli wyznaczyć jeden talent nagrody za zabicie, a dwa za złapanie i sprowadzenie Diagorasa żywego. Nie mówi się jednak, by miał kiedykolwiek zostać zabity lub złapany.

Z tego, co nam wiadomo, Diagoras, w odróżnieniu od Protagorasa i Anaksagorasa, był poetą, nie filozofem (późniejsi autorzy przekazują fragmenty jego poezji). Przypisywano mu jednak w kolejnych epokach po jego śmierci autorstwo dwóch traktatów ateistycznych – *Ἀποπυργίζοντες λόγοι* oraz *Φρύγιοι λόγοι*, prawdopodobnie dzieła wieków późniejszych¹⁸⁹. Również przekazy omawiające poglądy Diagorasa pojawiają się w biografii i doksografii dopiero w kilka wieków po jego śmierci (szczegółowy wykaz źródeł można znaleźć w publikacjach Feliksa Jacoby’ego oraz Marka Winiarczyka¹⁹⁰).

Tym razem jednak pierwszym źródłem, które wspomina o Diagorasie w kontekście politycznym, jest już Arystofanes¹⁹¹. W *Chmurach* komediopisarz nie mówi nam wiele, mianowicie nazywa Sokratesa „Melijczykiem” w odniesieniu do jego „bezbożnych” poglądów, gdy Strepsjades, powołując się na niego, tłumaczy, że nie istnieje Zeus, lecz tylko Dinos, „Wir”¹⁹². Nie wiemy, z którego dokładnie roku pochodzi to świadectwo. Pierwsze *Chmury*, wystawione w 423 r. na Wielkich Dionizjach, nie spotkały się z dobrym przyjęciem widowni, Arystofanes postanowił więc napisać nową wersję sztuki (być może nigdy niewystawioną), a jej ostateczna

¹⁸⁸ Ze względu na procedurę losowania mającą ustalić porządek procesów prywatnych, por. LSJ s.v. *λαγχάνω*, I 3: *λαγχάνειν δίκην*; Carey, *Offence and Procedure...* (zob. wyżej, przyp. 16), s. 127. W Ps.-Aristot. *Ath. pol.* 57, 2 pojawia się co prawda zdanie *γραφαὶ δὲ λαγχάνονται πρὸς αὐτὸν ἄσεβείας* [chodzi o archonta basileusa], ale nie znajdujemy do tego żadnej paraleli w zachowanym korpusie mów ateńskich.

¹⁸⁹ Por. F. Jacoby, *Diagoras ó Ἄθεος*, Akademie-Verlag, Berlin 1959, s. 24–31.

¹⁹⁰ Jacoby, op. cit.; *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae*, wyd. M. Winiarczyk, B.G. Teubner, Leipzig 1981 (uzup. w *Philologus* 133, 1989, s. 151–152).

¹⁹¹ Komediopisarz Hermippos (fr. 43 *PCG*) ok. 430 r. czyni wzmiankę o niejakim Diagorasie „Kłótliwym”, ale jego tożsamość wydaje się dziś nie do ustalenia.

¹⁹² Aristoph. *Nub.* 830: *Σωκράτης ὁ Μήλιος*.

redakcja przypadła zapewne na lata 419–417¹⁹³. W scholiach do tego miejsca Diagoras zestawiony jest z Sokratesem i nazwany θεομάχος, ‘walczącym z bogiem (lub bogami)’¹⁹⁴.

Nieco ciekawszą informację znajdujemy w komedii *Ptaki* wystawionej w 414 r.¹⁹⁵ Chór ptaków przy zakładaniu nowego ptasiego miasta zwraca się tam do widzów ze słowami, które wyglądają na parodię uchwały Zgromadzenia: „Dzisiaj właśnie ponawia się to obwieszczenie [Τῆδε μέντοι θῆμέρα μάλιστα ἔπαναγορεύεται]: / Jeśli ktoś z was zabije Diagorasa z Melos, / cały talent dostanie; jeżeli / z tyranów nieboszczyków któregoś zabije – też talent”¹⁹⁶. Możliwe, że jest to parodia rzeczywistej uchwały, na podstawie której wysłano „list gończy” za Diagorasem. Dobór słów w komedii wskazuje na powtarzalność obwieszczenia (ἔπαναγορεύεται), chociaż kłopotliwe byłoby jego datowanie na tej podstawie, jako że – poza nieoczywistym odczytaniem μάλιστα – nie mamy przekonujących argumentów na to, czy ogłoszono by je wyłącznie w czasie Dionizjów, czy także na przykład na Zgromadzeniu. Podobną treść „wyroku” nad Diagorasem przekazują scholia do tego miejsca komedii¹⁹⁷. Scholiasta twierdzi, że po zdobyciu Melos Diagoras przybył do Aten, gdzie dopuścił się profanacji misteriów, wyjawiając ich tajemnicę wielu niewtajemniczonym. Ateńczycy mieli go za to skazać, zapisując wyrok na spizowej steli, jak miał, według świadectwa scholiasty, twierdzić Melantios w swoich rozważaniach *O misteriach*¹⁹⁸. Według innych źródeł wyrok głosił, że ten, kto go zabije, ma otrzymać talent, ten zaś, kto przyprowadzi żywego – dwa talenty. Scholiasta, opierając się na Kraterosie¹⁹⁹, jako przyczynę podaje bezbożność (τὸ ἀσεβές) Diagorasa, której przejawem było rozpowszechnienie tajemnicy misteriów i umniejszenie przez to ich rangi, w tym ze względu na zniechęcenie do nich tych, którzy byli chętni dostąpić wtajemniczenia. Scholia powtarzają jeszcze w nieco innej wersji formułę o nagrodzie za zabicie lub złapanie Melijczyka, znów powołując się na autorytet Melantiosa i zapis na spizowej steli. Być może dodatkowe napięcie wywoływało pochodzenie Diagorasa wkrótce po masakrze na Melos w 416/415 r. (za archontatu Arimnestosa).

¹⁹³ Por. Aristophanes, *Clouds*, wyd. i oprac. K. J. Dover, Clarendon Press, Oxford 1968 (reprint 2003), s. LXXX–XCVIII; J. Henderson, *Problems in Greek Literary History: The Case of Aristophanes’ Clouds*, [w:] *Nomodeiktēs...* (zob. wyżej, przyp. 119), s. 591–601; I. C. Storey, *The Dates of Aristophanes’ Clouds II and Eupolis’ Baptaí: A Reply to E. C. Kopff*, *AJPh* 114, 1993, s. 71–84; z kolei E. C. Kopff (*The Date of Aristophanes, Nubes II*, *AJPh* 111, 1990, s. 318–329) przyjmuje drugą połowę lat 410.

¹⁹⁴ *Schol. Aristoph. Nub.* 830.

¹⁹⁵ Aristoph. *Av.* 1072–1075. Jestem nieufny wobec innych możliwych nawiązań do Diagorasa w *Ptakach* wspomnianych w artykule Romera (F. E. Romer, *Atheism, Impiety and the Limos Mēlios in Aristophanes’ Birds*, *AJPh* 115, 1994, s. 351–365).

¹⁹⁶ Zmieniony przekład Janiny Ławińskiej-Tyszkowskiej.

¹⁹⁷ *Schol. Aristoph. Av.* 1073.

¹⁹⁸ Melanth., *FGrHist* 326 F 3.

¹⁹⁹ Crater., *FGrHist* 342 F 16.

Z kolei scholia do Żab nazywają Diagorasa „ateistycznym poetą melicznym” (μελῶν ποιητῆς ἄθεος), który „wprowadzał nowe bóstwa, podobnie jak Sokrates”²⁰⁰. Scholiasta przywołuje podobną treść wyroku jak ta, która pojawia się w scholiach do *Ptaków*. Godne uwagi wydaje się tu jeszcze jedno świadectwo współczesne Diagorasowi. Otóż Pseudo-Lizjasz we wspomnianej powyżej mowie przywołuje właśnie przykład Diagorasa z Melos²⁰¹, od którego jego zdaniem Andokides miałby być jeszcze bardziej bezbożny. Wyjaśnia, że o ile Diagoras w swoich słowach zachował się bezbożnie wobec obcych misteriów i świąt, o tyle Andokides zrobił to samo w czynie, w dodatku wobec misteriów w jego rodzimej *polis*. Również Diodor, opisując wydarzenia ateńskie z 415 r., wspomina o Diagorasie zwanym „ateistą”, któremu zarzucano bezbożność i który w obawie przed ludem uciekł z Attyki, po czym Ateńczycy za jego zabicie wyznaczyli talent srebra²⁰². Podobne informacje znajdujemy w bardzo licznych późniejszych źródłach. Wiemy też, że nagrodę 10 tysięcy drachm (1,7 talentu) wyznaczono za informacje w procesach z 415 r., a dodatkową za zabicie skazanych uciekinierów²⁰³.

Zwłaszcza w kontekście ustępu *Ptaków* Arystofanesa i wzmianki z mowy oskarżycielskiej przeciwko Andokidesowi wysunięcie jakiegoś rodzaju oskarżeń o bezbożność przeciwko Diagorasowi wydaje się dość prawdopodobne, chociaż i w tym przypadku nie mamy żadnych kompletnych informacji – zwłaszcza o treści wyroku. Co prawda wkrótce po przywołaniu przykładu Diagorasa wspomina się w mowie *Przeciwko Andokidesowi* o nagrodzie jednego talentu za schwytanie lub (!) zabicie zbiegłego skazańca²⁰⁴, nie możemy mieć jednak pewności, że mowa ta nie była hellenistycznym fałszerstwem czerpiącym z popularnej już wówczas legendy, poza tym o tej karze mówca wspomina tylko mimochodem. Niemniej jednak scholia do Arystofanesa powołują się na autorytet attydografów – Melantiosa (*FGrHist* 326 fr. 3) i Kraterosa (*FGrHist* 342 fr. 16), którzy ich zdaniem widzieli tekst wyroku na steli. Martin Ostwald podkreśla z kolei, że był to wyłącznie tekst uchwały Zgromadzenia (źródła z uporem powtarzają czasownik κηρῦττω), podczas gdy nie wskazuje na to, by miał się kiedykolwiek odbyć właściwy proces sądowy Diagorasa (a gdyby nawet miał się wcześniej odbyć, musiałby zostać przeprowadzony *absente reo*)²⁰⁵. I chociaż przytoczone ustępy z *Ptaków* i mowy Pseudo-Lizjasza budzą rozmaite wątpliwości jako materiał źródłowy, bezpieczniejsze wydaje się przyjęcie nagrody jednego talentu również za schwytanie Diagorasa. Jeśli jednak podejmiemy do obu tych źródeł nieufnie, warto mieć również na uwadze, że „treść”

²⁰⁰ *Schol. Aristoph. Ran.* 320.

²⁰¹ Ps.-Lys. 6, 17.

²⁰² Diod. XIII 6, 7.

²⁰³ Zob. wyżej, przyp. 159.

²⁰⁴ Ps.-Lys. 6, 18.

²⁰⁵ Por. M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to The Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1986, s. 276.

wyroku późniejsi autorzy mogli sobie dopowiedzieć wyłącznie na podstawie obu wymienionych miejsc.

Jak już wspomniano wyżej, oba dzieła ateistyczne prawdopodobnie po wiekach przypisano Diagorasowi, a podobne dziełko, Φρύγιος λόγος, już wcześniej przypisywano Demokrytowi. Były to zapewne jedne z licznych hellenistycznych orientalizujących traktatów religijno-filozoficznych, które uchodziły za bezbożne i stąd chciano je przypisywać „bezbożnikowi” Diagorasowi²⁰⁶. Jak próbowali dowieść badacze, traktat Αποπυρρίζοντες λόγοι mógł z kolei pochodzić z V lub IV wieku, jako że ich zdaniem tylko wtedy pojawiało się metaforyczne użycie rzeczownika πύργος i czasownika πυργῶν²⁰⁷. Nic jednak nie wiadomo o poglądach Diagorasa, co dziwi wobec zachowanych wzmianek o poglądach „religijnych” Protagorasa, Prodikosa, Krytiasza czy Demokryta. Nie wiemy, czy autentyczne pisma Diagorasa w ogóle istniały i czy były znane za jego życia, tak jak musiały być znane jego poglądy religijne, jeśli możemy wierzyć w tej mierze wczesnym źródłom.

Za informacjami zaczerpniętymi z Diodora oraz wysnutymi na podstawie przekazu arabskiego filozofa Al-Mubaššira piszącego w XI wieku, prawdopodobne oskarżenie Diagorasa datuje się na archontat Chariasa (415/414), a więc przypuszczalnie na r. 415²⁰⁸ (hermy zniszczone zostały latem 415 r., sąsiedztwo czasowe procesów byłoby więc znaczące, przez co hipoteza ta wydaje się aż nadto atrakcyjna²⁰⁹). Al-Mubaššir zamieszcza w swoim dziele wiele mylnych wiadomości, pisze, że Diagoras po ucieczce z Aten miał żyć jeszcze 54 lata, i wśród różnych nieprawdopodobieństw i ogólnego nieobeznania chronologicznego przemyca liczbę, którą musiał zaczerpnąć z Porfiriusza (III–IV wiek n.e.), opierającego się na nieznanym nam hellenistycznym źródle²¹⁰ – 54 lata to dokładnie okres od 468/467 do 415/414 r., czyli czas pomiędzy datami, które pojawiają się w różnych starożytnych biografjach Diagorasa. Antyczni biografowie umieszczali jego *akme* wraz z Bakchylidesem w 482/481 lub właśnie w 468/467 r. (np. św. Hieronim, za Euzebiuszem), mylono też w przekazach antycznych *akme* i datę narodzin Diagorasa, podobnie jak w przypadku wielu innych postaci. Samą datę przyjęto być może symbolicznie na

²⁰⁶ Por. Jacoby, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 189), s. 28–29, L. Woodbury, *The Date and Atheism of Diagoras of Melos*, Phoenix 19, 1965, s. 201–202 oraz M. Winiarczyk, *Diagoras von Melos – Wahrheit und Legende (Fortsetzung)*, Eos 68, 1980, s. 58–65 o tzw. „literaturze frygijskiej”.

²⁰⁷ Zob. Jacoby, op. cit., s. 29–31, Woodbury, op. cit., s. 205.

²⁰⁸ Por. M. Winiarczyk, *Diagoras von Melos – Wahrheit und Legende*, Eos 67, 1979, s. 195–204; por. id., *Diagoras... (Fortsetzung)*; por. F. Jacoby, op. cit., s. 15, 18–23 (dalsze próby datowania oparte na kilku błędnych założeniach Jacoby’ego); wg Jacoby’ego (s. 18) źródłem datowania uchwały była *Kronika* Apollodora z Aten (II w. p.n.e.).

²⁰⁹ W kwestii związku obu spraw, zob. Smarczyk, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 17), s. 278–287 (zwł. s. 282) i gdzie indziej; o propozycji datowania procesu na ok. 417 r. na podstawie Aristoph. Av. 1072 zob. *Ptaki* w wyd. Sommersteina (zob. wyżej, przyp. 74), s. 271–272, Henderson, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 193), s. 596–598.

²¹⁰ Por. m.in. Woodbury, op. cit., s. 188–190.

podstawie roku śmierci Symonidesa, podawanego właśnie jako r. 468/467²¹¹. Jedyną pewną cezurą wydaje się więc datowanie obwieszczenia na czas sprzed wystawienia *Ptaków* w 414 r.

EURYPIDES I PRODIKOS DZIEŁA LOS SOKRATESA

Wiele pytań rodzi także wspomniany w różnych źródłach antycznych proces Eurypidesa. Według *Żywotu Eurypidesa* autorstwa Satyrosa²¹² tragiczny został oskarżony o ἀσεβεία przez demagoga Kleona (również i tutaj mówi się o δίκη ἀσεβείας²¹³). Jak jednak dowodziła Lefkowitz²¹⁴, autorzy starożytnych biografii poetów wiedzieli o ich życiu niewiele więcej ponad to, co wyczytali z treści sztuk, ponosiła ich więc zwykle fantazja²¹⁵. Wszystko wskazuje na to, że legenda ta była popularna w starożytności, pojawia się jeszcze na liście ćwiczeń retorycznych z III wieku n.e.: „Eurypides po przedstawieniu Heraklesa jako szalonego w sztuce wystawionej na Dionizjach jest sądzony o bezbożność”²¹⁶. Obraz Eurypidesa-bezbożnika został zapewne stworzony na podstawie filozoficznych i zaskakujących nieraz refleksji o bogach, jakie snuje wiele jego postaci, między innymi Hekabe, Herakles czy Bellerofont. Chętnie wykorzystywał to przeciwko tragicownikowi już Arystofanes w swoich licznych komediach. Być może do późniejszej legendy dodał też coś od siebie Arystoteles, który w *Retoryce* mówi o tym, że cytat (z *Hippolita*) „mój język przysiągł, ale nie umysł” miał być użyty jako argument w oskarżeniu Eurypidesa²¹⁷, gdy bezbożnym (ἀσεβής) nazwał go Hygiajnt w procesie toczącym się w ramach procedury ἀντίδοσις. Poeta miał według Arystotelesa odpowiedzieć: „to ty sam popełniasz przestępstwo, stawiając przed sądem wyroki konkursu dionizyjskiego, przed którym za me słowa już odpowiedziałem i gotów jestem odpowiadać, jeśli zechcesz tam wnieść oskarżenie”²¹⁸. Procedura ἀντίδοσις dotyczyła jednak zamiany majątku, oskarżenie to musiało więc paść po prostu jako argument

²¹¹ Zob. również *ibid.*, s. 188–189, 192; Winiarczyk, *Diagoras...*, s. 212–213.

²¹² *Satyr. Vit. Eur.* (fr. 6 Schorn = Eur. test. 99 Kannicht), w *P. Oxy.* 1176 fr. 39, szp. X.

²¹³ Wydaje się jednak, że zwłaszcza w tym przekazie słowo δίκη nie musiało mieć znaczenia technicznego, lecz mogło oznaczać po prostu „proces” (zob. powyżej, por. *Poll.* VIII 41: ἐκαλοῦντο αἱ γραφαὶ δίκαι, οὐ μέντοι αἱ δίκαι καὶ γραφαί; por. Harris, *Democracy...* [zob. wyżej, przyp. 183], s. 417, przyp. 36).

²¹⁴ Lefkowitz, *op. cit.* (zob. wyżej, przyp. 46).

²¹⁵ Wątpliwości budzi zresztą również kwestia wspomnianego w scholiach do Arystofanesa (*Schol. Aristoph. Ach.* 378) publicznego oskarżenia komediopisarza przez Kleona o „obrazę” (ἀδίκη), mimo że sam poeta wspomina o jakiejś zwadzie z nim i zarzutami przed Radą (*Aristoph. Ach.* 377–382, 502–506, 630–632); por. R. W. Wallace, *Law, Attic Comedy, and the Regulation of Comic Speech*, [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (zob. wyżej, przyp. 25), s. 357–373.

²¹⁶ Eur., test. 100 Kannicht, w *P. Oxy.* 2400.

²¹⁷ *Aristot. Rhet.* III 1416 a 28–35.

²¹⁸ Przeł. Henryk Podbielski.

retoryczny. Nie wiemy zresztą, czy mowa została faktycznie wygłoszona, czy od początku była tylko ćwiczeniem retorycznym, w którym pojawiała się ta anegdotalna odpowiedź. Nic nie wskazuje na to, by poeta miał zostać skazany, nie mówi o tym nawet pełen sensoryjnych opowieści *Żywot Eurypidesa* autorstwa Satyrosa. Tym bardziej można przypuszczać, że i sam proces o ἀσεβεία został zmyślony, podobnie jak liczne opowieści o konieczności ucieczki poetów z Aten tworzone przez hellenistycznych biografów jako (niepoparte faktami) wytłumaczenie dalekich podróży i wizyt na dworach władców.

Zupełnie niewiarygodna wydaje się natomiast informacja w *Księdze Suda* oraz w scholiach do *Państwa* Platona o tym, że Prodikos z Keos został skazany w Atenach na śmierć przez wypicie cykuty za psucie młodzieży²¹⁹, co jest wyraźnym, nierzadkim zresztą, zabiegiem łączenia losu Sokratesa z życiem i śmiercią innych znanych postaci, zwłaszcza filozofów.

Częste występowanie przekazów o ucieczce filozofów z Aten obok tradycji o procesach im wytoczonych to, być może, w niektórych przypadkach efekt błędnego rozumienia przez późniejszych biografów czasownika φεύγειν²²⁰, używanego w klasycznej grece zarówno w znaczeniu „uciekać, uciec” (czy nawet „udać się na wygnanie”), jak i „być oskarżonym”, „być sądzonym”, co rzuca się w oczy przy lekturze, a zwłaszcza zestawieniu ze sobą wspomnianych tu ustępów pism greckich autorów.

WYROK NA FILOZOFII? SPRAWA SOKRATESA (399 R.)

Po tej długiej i niepewnej drodze przez liczne starożytne przekazy dotarliśmy do najsłynniejszego procesu o bezbożność, czyli do oskarżenia Sokratesa, dobrze poświadczonego we współczesnych źródłach, nawet jeśli zabarwionych martyrologiczną pochwałą mistrza przez jego uczniów. Proces ten silnie zaważył na wyobraźni późniejszych autorów piszących o demokratycznych Atenach. Źródła są zgodne co do tego, że zastosowano procedurę γραφή, zazwyczaj mówi się również, że oskarżenie zostało wniesione przez Meletosa²²¹. Zawarto w nim zarzuty o psucie młodzieży i bezbożność, a konkretniej – o wprowadzanie nowych bogów w miejsce tradycyjnie uznawanych przez *polis*²²². Wprost o ἀσεβείας γραφή mówi się we współczesnych

²¹⁹ Prodic., test. 1 Diels-Kranz ap. *Suda* π 2365, s.v. Πρόδικος; *schol. in Pl. Resp.* 600 c.

²²⁰ Por. Wallace, *Private Lives...* (zob. wyżej, przyp. 2), s. 149, przyp. 39; podobnie, może być to podstawą naszych kłopotów z interpretacją greckich tekstów, zob. np. Plut. *Nic.* 23, 4 o Protagorasie; por. Lenfant, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 95), s. 137.

²²¹ Zob. np. Pl. *Apol.* 19 b, 26 b, 26 e, *Euthphr.* 2 a–c, *Th.* 210 d; Xen. *Mem.* I (passim); podobnie Diogenes Laertios (II 40), według którego Faworinus (I/II w. n.e.; Fav., fr. 34 Barigazzi) widział zapis oskarżenia złożony w archiwum ateńskiego Metroon, nie mówi się w nim jednak wprost o ἀσεβεία, lecz tylko o złamaniu prawa (ἄδικεῖ). Wg Mejera (op. cit., [zob. wyżej, przyp. 102], s. 30–32), Diogenes miał bezpośredni dostęp do Faworinusa, choć nie był on jego głównym źródłem.

²²² Zob. Xen. *Mem.* I 1, 1; Pl. *Apol.* 24 b, *Euthphr.* 3 b, i gdzie indziej (zob. dalej). W kwestii znaczenia ἕτερα δὲ καὶνὰ δαιμόνια zob. Versnel, *Ter Unus...* (zob. wyżej, przyp. 26), s. 125–127.

źródłach, między innymi w *Eutyfronie*²²³, gdy Sokrates nazywa w ten sposób oskarżenie Meletosa (ἄσεβείας ἐγράφωτο), ponadto również w scholiach²²⁴. Z Platońskiej *Obrony Sokratesa* dowiadujemy się, że oskarżony musiał stawić się najpierw na wstępne przesłuchanie przed archontem basileusem²²⁵, a następnie, że proces odbył się przed *dikasterion*, zapewne w składzie 500 sędziów, z których nieznaczną większość uznała Sokratesa winnym, a następnie – po nieskromnej przemowie oskarżonego – przeważająca już większość skazała go na „obywatelską” śmierć przez wypicie trucizny, cykuty²²⁶.

Sam przedstawiony w nich Sokrates nieustannie ironizuje, banalizuje oskarżenie, mówiąc, że oskarżyciele (Anytos, Meletos, Lykon) obrazili się na niego z błahych powodów²²⁷, ale podaje przy tym treść oskarżenia podobną do tej z innych przekazów, dodając zarzuty Anytosa odnoszące się do (przypisywanej Protagorasowi) zasady „czynienia słabszego argumentu silniejszym”²²⁸. Ksenofont, broniąc swojego mistrza we *Wspomnieniach o Sokratesie*, pisze między innymi, że czcił on bogów, jako że składał ofiary w domu i na ołtarzach publicznych²²⁹. Wydaje się jednak, że nie to było najpoważniejszym i rzeczywistym zarzutem wobec filozofa.

Jak wielokrotnie zaznaczano²³⁰, proces ten odbył się w bardzo szczególnej sytuacji politycznej, tuż po przewrocie oligarchicznym i krwawych rządach Trzydzie-

²²³ Pl. *Euthphr.* 5 c. Wprost o samym oskarżeniu Sokratesa o ἄσεβεια przez Meletosa mówi się też m.in. w *Obronie Sokratesa* (Pl. *Apol.* 35 d), zob. również wyżej, przyp. 221.

²²⁴ Np. *schol. recentiora Arethae in Pl. Apol.* 18 b.

²²⁵ Pl. *Apol.* 24 b: ἀνωμοσίαν.

²²⁶ Oczekiwaliśmy w typowym procesie γραφή obecności 500 sędziów, a na podstawie Pl. *Ap.* 36 ab można dodatkowo stwierdzić, że 280 z nich opowiedziało się za wyrokiem skazującym. Skazanych obywateli zazwyczaj zabijano za pomocą cykuty, por. S. C. Todd, *How to Execute People in Fourth-Century Athens*, [w:] *Law and Social Status in Classical Athens*, oprac. V. Hunter, J. Edmondson, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 31–51. Platon mówi co prawda tylko o „truciznie” (φάρμακον), natomiast dopiero późniejsze źródła dopowiadają, że chodziło tu o cykutę (κώνειον, zapewne sok szczywołu plamistego, *Conium maculatum*); kwestię jej działania z perspektywy nowożytnych i współczesnych źródeł medycznych szczegółowo analizuje w błyskotliwym artykule Enid Bloch (*Hemlock Poisoning and the Death of Socrates: Did Plato Tell the Truth?*, [w:] *The Trial and Execution...* [zob. wyżej, przyp. 25], s. 255–278), dochodząc do wniosku, że opis Platona jest prawdziwy i precyzyjny, wbrew wielu wcześniejszym sceptycznym głosom w tej kwestii w nauce.

²²⁷ Pl. *Apol.* 23 e – 24 a.

²²⁸ Zob. Pl. *Apol.* 18 b, 19 b, 23 d; por. Aristoph. *Nub.* 112–115.

²²⁹ Xen. *Mem.* I 1, 2.

²³⁰ Por. m.in. Derenne, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 2), s. 111–121; G. Vlastos, *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, *Political Theory* 11, 1983, s. 495–516; Parker, *Athenian Religion...* (zob. wyżej, przyp. 26), s. 199–217; M. H. Hansen, *The Trial of Sokrates – from the Athenian Point of View*, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Copenhagen 1995, passim; Stone, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 31); P. Scholz, *Der Prozeß gegen Sokrates: Ein „Sündenfall” der athenischen Demokratie?*, [w:] *Große Prozesse im antiken Athen*, oprac. L. Burckhardt, J. von Ungern-Sternberg, C. H. Beck, München 2000, s. 157–173; ostatnio również podsumowania tych

stu, po których nastąpiła rewizja praw za archontatu Euklejdesa w 403/402 r. oraz ogłoszono ustanowioną przez uchwałę Patroklejdesa amnestię, w założeniu (niekoniecznie w późniejszej praktyce) obejmującą wszystkie przypadki łamania prawa sprzed jej ustanowienia, z wyłączeniem odpowiedzialności Trzydziestu i niektórych urzędników²³¹. Tym niemałym kosztem, w obawie przed niepokojami społecznymi (στάσις) próbowano zaprowadzić ład społeczny w niedawno odnowionej demokracji, a za próbę postawienia kogoś przed sądem za dawne przestępstwa groziła śmierć²³². Zdaje się jednak, że oskarżyciele Sokratesa nie musieli złamać postanowień amnestii (Anytos był jej gorącym zwolennikiem²³³), jako że można było oskarżyć filozofa za poglądy głoszone przez niego między 403 a 399 r. Nie było tajemnicą, że przemawiał publicznie do wszystkich zainteresowanych (w przeciwieństwie do sofistów nie pobierając za to opłaty), a w Atenach był wręcz synonimem ekscentrycznego intelektualisty co najmniej od czasu wystawienia pierwszych *Chmur* Arystofanesa w 423 r. Jego poglądy religijne, pomimo pisanych przez uczniów *Apologii*, również musiały wydawać się dalekie od tradycyjnych i mogły dawać podstawę do postawienia zarzutów o bezbożność, zwłaszcza wobec sprzyjających im okoliczności politycznych.

Nieprzychylnie świadczyło o nim pozostanie w mieście w czasie przewrotu oligarchicznego w 404 r., gdy wielu obywateli musiało ratować życie ucieczką, co nie uchroniło setek z nich przed śmiercią z rąk Trzydziestu²³⁴. Po odnowieniu demokracji używano tego jako argumentu rzucającego podejrzenie na obywatela w mowach sądowych (ale nie jako oficjalnego oskarżenia, ze względu na amnestię). Sokrates był przyjacielem wielu prooligarchicznie nastawionych obywateli i obcokrajowców. W dialogach Platónskich często reprezentuje poglądy tej grupy, na przykład wtedy,

badają: J. Ober, *Socrates and Democratic Athens*, [w:] *The Cambridge Companion to Socrates*, oprac. D. R. Morrison, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 138–178; D. Nails, *The Trial and Death of Socrates*, [w:] *A Companion to Socrates*, oprac. S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar, Blackwell Publishing, Malden, Mass. 2006, s. 5–20; por. R. Waterfield, *Why Socrates Died: Dispelling the Myths*, Faber and Faber, London 2009.

²³¹ Zob. And. 1, 77–79, 88, Xen. *Hell.* II 4, 43, Ps.-Aristot. *Ath. pol.* 39, 6. W kwestii zakresu amnestii oraz rewizji praw zob. E. Carawan, *Andocides' Defence and MacDowell's Solution*, [w:] *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens: Essays in Honour of Douglas M. MacDowell*, oprac. D. L. Cairns, R. A. Knox, The Classical Press of Wales, Swansea 2004, s. 103–112 oraz id., *The Meaning of mê mnêsikakein*, CQ 62, 2012, s. 567–581; ograniczenie nie dotyczyło spraw o zabójstwo lub okaleczenie (Ps.-Aristot. *Ath. pol.* 39, 5), por. P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Clarendon Press, Oxford 1981, s. 469. W kwestii autentyczności dokumentów przekazanych przez rękopisy And. 1, zob. Canevaro, Harris, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 170).

²³² And. 1, 79.

²³³ Por. Isocr. 18, 23.

²³⁴ Zob. Xen. *Hell.* II 4, 21 i gdzie indziej, Isocr. 7, 67 i 20, 11, Aeschin. 3, 235, Ps.-Aristot. *Ath. pol.* 35, 4.

gdy proponuje, by to „eksperci”, a nie niezający się na rzeczy tłum, decydowali o kwestiach politycznych jako posiadacze szczególnej, boskiej „cnoty”²³⁵.

Wychowankowie Sokratesa uczestniczyli w obu przewrotach oligarchicznych – w 411 i 404 r., a w tym drugim szczególnie okrutny Krytiasz²³⁶ dowodził nawet „skrzydłem radykalnym” i aparatem represji Trzydziestu. Musiało to odbić się na wydarzeniach o kilka lat późniejszych, w 399 r. Filozof był też nauczycielem i przyjacielem Alkibiadesa, wybitnego polityka, łączonego jednak powszechnie ze skandalem i procesem o profanację misterii z 415 r. (zob. wyżej), kilkuletnim pobytom w Sparcie, a wreszcie z przewrotem oligarchicznym 411 r. Pół wieku po skazaniu Sokratesa ujął to dosadnie mówca Ajschines w mowie *Przeciw Timarchosowi*²³⁷:

Skoro zaś, Ateńczycy, skazaliście na śmierć sofistę Sokratesa, ponieważ był on wychowawcą Kritiasa, jednego z Trzydziestu, którzy obalili demokrację, czy Demostenes ma teraz doprowadzić do niewinnienia swych współników?

Wcześniej również Ksenofont mówił o Kritiasie i Alkibiadesie jako o „dwóch dawnych uczniach Sokratesa”²³⁸. Ponadto również pięciu spośród skazanych w procesach z 415 r. Ateńczyków było związanych z Sokratesem²³⁹.

Nie pomogła też zapewne Sokratesowi postawa z czasu rządów Trzydziestu, gdy oligarchowie zwrócili się do niego i kilku innych obywateli z prośbą o pojmanie i przyprowadzenie na pewną śmierć Leona z Salaminy. Sokrates odmówił, ale też niczego w tej sprawie nie zrobił, poszedł prosto do domu, a pozostali czterej poproszeni o to zaufani sojusznicy Trzydziestu udali się na Salaminę²⁴⁰. Po egzekucji Leona bez procesu sądowego²⁴¹ Sokrates pozostał w mieście, gdy inni umiarkowani oligarchowie, jak Teramenes, nie wierzyli już w sprawiedliwość Trzydziestu. Jennifer T. Roberts zauważyła zresztą²⁴², że jest co najmniej zastanawiające, że krwawi uzurpatorzy postanowili zwrócić się z tą sprawą do Sokratesa, ale nie spadł mu wtedy włos z głowy, a skazała go bardziej umiarkowana w wyrokach śmierci demokracja. Można wyobrazić sobie jednak atmosferę list proskrypcyjnych (w połączeniu z listą stronników – przyszłych obywateli) i ciągłego sprawdzania lojalności nielicznego

²³⁵ Zob. np. Pl. *Gorg.* 458 e – 461 a, *Men.* 99 e – 100 b, *Protag.* 319 b–e (por. Xen. *Mem.* I 2, 9); por. *Gorg.* 502 d – 504 e, 521 d – 522 a, *Protag.* 322 a – 324 d. Zob. również przyp. 246 poniżej.

²³⁶ Śmierć Krytiasza i jego zwolenników przyczyniła się bezpośrednio do upadku Trzydziestu (Xen. *Hell.* II 4, 19–23). Wśród przyjaciół Sokratesa było więcej osób publicznych źle postrzeganych przez większość obywateli ateńskich, ich listę podaje Hansen, *The Trial...*, s. 28.

²³⁷ Aeschin. I, 173; przeł. Włodzimierz Lengauer.

²³⁸ Xen. *Mem.* I 2, 12–48.

²³⁹ Por. Ostwald, *From Popular Sovereignty...* (zob. wyżej, przyp. 205), s. 537–550.

²⁴⁰ Pl. *Apol.* 32 b.

²⁴¹ And. I, 94; por. Lys. 13, 44, Pl. *Ap.* 32 cd, Xen. *Hell.* II 3, 39.

²⁴² J. T. Roberts, *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 73.

kręgu zaufanych „dawnych przyjaciół” Trzydziestu. Łatwo zresztą się domyślić, jak mogli te sprawy postrzegać w 399 r. ateńscy obywatele, których rodziny ledwie kilka lat wcześniej dotkliwie ucierpiały z powodu tych wydarzeń.

Wśród oskarżycieli Sokratesa był przekrój całej ateńskiej „klasy średniej”, ale nie było przedstawicieli arystokracji. Byli oni natomiast w kręgu najbliższych przyjaciół Sokratesa. Jak zaznacza Stone²⁴³, Sokrates, mówiąc w Platońskiej *Obronie* o swoich przyjaciółach, był w stanie wskazać tylko jednego, który nie był przeciwnikiem demokracji – Chajrefonta (nie mógł być powołany na świadka, ponieważ już nie żył²⁴⁴). Stanowił też pod tym względem wyjątek wśród osób z najbliższego otoczenia Sokratesa w pozostałych pismach Platona i Ksenofonta, a należy pamiętać, że w powszechnym mniemaniu nauczyciel był odpowiedzialny za czyny swoich uczniów²⁴⁵. Antydemokratyczne poglądy Sokrates wyrażał zresztą już we wcześniejszych dialogach Platona²⁴⁶, uznawanych zwykle oględnie za „bliższe historycznego Sokratesa”. Poza opisanym powyżej procesem Andokidesa z 400 lub 399 r., godne uwagi wydaje się i to, że na rok 399 r. przypada też proces Nikomachosa (Lys. 30) o bezprawne zmiany przy rewizji i spisaniu praw Aten (w tym także religijnych), również w cieniu podejrzeń o sprzyjanie oligarchom.

W tym kontekście łatwiej zrozumieć nastroje i przesłanki, które doprowadziły do skazania filozofa. Godne odnotowania wydaje się to, że przez wiele lat aż do późnej starości Sokrates mógł w Atenach publicznie wygłaszać swoje poglądy i przekonywać do nich współobywateli, a Platon wkrótce po śmierci mistrza mógł założyć Akademię i nauczać tam bez żadnych przeszkód w radykalnie antydemokratycznym duchu przez kolejne dekady²⁴⁷. Nie jest jednak być może bez znaczenia, że zda-

²⁴³ Stone, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 31), s. 175–176.

²⁴⁴ W czasie rządów Trzydziestu musiał zresztą udać się na wygnanie i walczył pod dowództwem Trazybulosa po stronie demokratów. Zob. Pl. *Apol.* 20 e – 21 a. W kilku dialogach Platona mówi się o innych „prodemokratycznych” przyjaciółach, w tym o Kefalosie wraz z synami, Polemarchem oraz mową Lizjaszem (z jednej strony, w związku z trudnymi losami rodziny Kefalosa za rządów Trzydziestu lub ich statusem metojków, Sokrates mógł nie chcieć przywoływać ich przykładu, z drugiej, jako „obrońcy demokracji”, którzy omal nie zostali nagrodzeni obywatelstwem ateńskim za swoje zasługi, nadawali by się do tego doskonale).

²⁴⁵ Zob. Aeschin. 1, 173, Xen. *Mem.* I 2, 9, Isocr. 15, 30 i 86–99; zob. również Aristoph. *Nu.* 1447–53, 1465 nn., Pl. *Gorg.* 518 e – 520 b; por. Pl. *Gorg.* 514 a – 515 d, Xen. *Mem.* I 2, 12 nn., Cyn. 13, 1–8, Isocr. 12, 101 oraz 13, passim; ale por. również Pl. *Gorg.* 456 d – 461 a.

²⁴⁶ Zob. zbiór takich ustępów dialogów oraz argumentację dotyczącą poglądów politycznych Sokratesa w: Th. C. Brickhouse, N. Smith, *Plato's Socrates*, Oxford University Press, New York – Oxford 1994, s. 155–189.

²⁴⁷ Por. M. I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, wyd. popr., Rutgers University Press, New Brunswick 1996, s. 134; warto tu jednak odnotować prawdopodobną (ale nie pewną) informację o „ucieczce” Platona i innych sokratyków z Aten wkrótce po śmierci Sokratesa – zob. Hermodor., p. 18 Zeller, ap. Diog. Laert. III 6, por. E. de Strycker, S. R. Slings, *Plato's Apology of Socrates: A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, Brill, Leiden 1994, s. 208–209.

niem Hyperejdesa Sokrates został skazany za to, co mówił (ἐπι λόγοις)²⁴⁸, nie za to, co zrobił, co często było sobie przeciwstawiane w klasycznej grece, szczególnie w IV-wiecznych tekstach retorycznych²⁴⁹. Możliwe, że widoczna już w *Chmurach* Arystofanesa ogólna niechęć do filozofów głoszących paradoksalne tezy, która zazwyczaj nie osiągała tak drastycznej realizacji, przeważała tu szalę. Nie było tajemnicą, że filozofowie lubili podważać powszechnie respektowane hierarchie wartości, również poglądy na temat bogów, szukając na własną rękę praw rządzących naturą świata i ludzi. Znamienne wydaje się, że Sokrates w Platońskiej *Obronie* nie próbuje nawet odpierać zarzutu nieuznawania bogów, których uznaje *polis*, przez stwierdzenie, że w nich wierzy. Zamiast tego tłumaczy, że jego δαίμονες są również bogami, a przy tym stale odnosi się do „boga” (ὁ θεός), ani razu nie wymieniając go z imienia²⁵⁰. Wzmianki mówców-polityków, Ajschinesa i Hyperejdesa przed ateńską publicznością świadczą jednak o tym, że skazanie filozofa nie cieszyło się dobrą sławą w późniejszej pamięci zbiorowej Ateńczyków.

Osobnym problemem jest tu natomiast wartość Platońskiej *Obrony* jako źródła. Z pewnością nie jest to wierny przekaz historycznego procesu, właściwym pytaniem jest natomiast: jak daleko posunięta była artystyczna konstrukcja Platona? Treść dialogu jasno pokazuje, że został napisany, by pokazać, jak „zły demos” ukarał „dobrego filozofa”, w czym nie różni się znacząco od innych wczesnych dialogów Platona. Problem ten, od dawna rozważany w nauce²⁵¹, pozostaje być może nie do rozstrzygnięcia, a na pewno wymaga od badaczy daleko posuniętej ostrożności.

PIĄTY WIEK – PODSUMOWANIE

Z przeanalizowanego materiału wynika, że istnienie wielu procesów o bezbożność przed procesem Sokratesa jest co najmniej wątpliwe. Istnienie przynajmniej trzech oskarżeń (choć niekoniecznie procesów) możemy uznać przynajmniej za prawdopodobne – „listu gończego” za Diagorasem z Melos, sądowego oskarżenia Archipposa przez Andokidesa (być może wycofanego w zamian za rekompensatę) oraz oskarżenia pewnego Megarejczyka, o którym wspomina oskarżyciel Ando-

²⁴⁸ Hyperid., fr. 55 Jensen.

²⁴⁹ Por. Ps.-Lys. 6, 17.

²⁵⁰ Zob. np. Pl. *Apol.* 27 b – 28 a; 28 e – 29 a, 33 c. Por. M. F. Burnyeat, *The Impiety of Socrates*, *AncPhil* 17, 1997, s. 3–4, 6, 9–10.

²⁵¹ W kwestii dyskusji o tzw. „historycznym Sokratesie” zob. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge 1971 [wyd. I 1969], s. 323–378, *Der historische Sokrates*, oprac. A. Patzer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987 (zbiór esejów, zob. recenzję: M. Winiarczyk, *Eos* 77, 1989, s. 357–361), M. Montouri, *Socrates: an Approach*, J. C. Gieben, Amsterdam 1988, de Strycker, *Slings*, op. cit, s. 5–8, Burnyeat, op. cit., K. Döring, *Kleine Schriften zur antiken Philosophie und ihrer Nachwirkung*, F. Steiner, Stuttgart 2010, s. 141–159, A. Patzer, *Studia Socratica: zwölf Abhandlungen über den historischen Sokrates*, Narr, Tübingen 2012, s. 118–125.

kidesa w mowie Pseudo-Lizjasza. Ponadto możemy być pewni istnienia dobrze poświadczonych we współczesnych im źródłach procesów hermokopidów i oskarżeń o profanację misterii z 415 r., a także procesu Andokidesa, który odbył się niedługo przed oskarżeniem Sokratesa. Tylko w przypadku procesów z 415 r. mamy informacje o wykonanych wyrokach śmierci. Na późniejszym obrazie V-wiecznych Aten musiała zaważyć ranga procesu Sokratesa w historii kultury, nadana mu przez apologetyczne pisma jego uczniów, wskutek czego już w starożytności trudno było odróżnić rzeczywiste zarzuty sprzed 399 r. od legend inspirowanych postacią filozofa. Być może największy kłopot sprawia to w ocenie historyczności zarzutów wobec Anaksagorasa i „kręgu Peryklesa”. Z zachowanych źródeł wyłania się kilka używanych do 399 r. w oskarżeniach o bezbożność procedur prawnych: przypuszczalnie εἰσαγγελία w procesach z 415 r., γραφή (Sokrates w 399 r.), być może δίκη przed archontem basileusem (Archippos ok. 415 r.) oraz ἔνδειξις (Andokides w 400 lub 399 r.). Uchwałę Diopejtesa trudno natomiast uznać za historyczną.

Stosowane powszechnie rozróżnienie procesów „światopoglądowych” (za wypowiedane poglądy) i „religijnych” (o profanację kultu) wydaje się z dzisiejszej perspektywy niepotrzebne, również z powodu wymiaru politycznego, obecnego w wielu opisanych sprawach, także w kolejnych przypadkach z IV wieku (zob. jednak wspomnianą uwagę Hyperejdesa²⁵²). Warto w tym kontekście pamiętać, że nie widać w zachowanych źródłach ani jednej wzmianki o oskarżeniu obywatela Aten wyłącznie z powodu odmowy uczestniczenia w praktykach kultowych²⁵³. Widać także wyraźnie z przedstawionego materiału, że musimy z ogromną ostrożnością podchodzić do wszystkich poklasycznych źródeł, które o owych procesach wspominają, zwłaszcza wobec istnienia bogatej tradycji obocznych wersji opowieści.

Również oskarżenie Sokratesa wynikało bezpośrednio nie tyle z głoszonych przez niego poglądów, co z ich praktycznej realizacji po przegranej Aten w wojnie peloponeskiej i przewrocie oligarchicznym w 404 r., z którymi łączyli je Ateńczycy. Wszystkie wcześniejsze procesy o bezbożność, których istnienie jest dobrze poświadczane w źródłach, są procesami o profanację misterii albo praw religijnych, zazwyczaj osadzonymi w bardzo szczególnym kontekście politycznym – niepokojów społecznych czy wręcz zagrożenia społeczności przy okazji przewrotów politycznych i wojny. Robert Garland sugeruje nawet, że w epoce klasycznej lud ateński nie przejmował się kwestią bezbożności (w wymiarze politycznym) w okresach innych niż czas poważnych politycznych kryzysów²⁵⁴. Wszystkie ateńskie procesy, nie tylko te o bezbożność, były „polityczne” również w tym podstawowym znaczeniu, że sędziowie-współobywatele mieli każdorazowo ocenić, czy oskarżony

²⁵² Zob. wyżej, przyp. 248.

²⁵³ Zob. również uwagi w S. Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 108–125 o „elective cults”.

²⁵⁴ Garland, *Strategies...* (zob. wyżej, przyp. 170), s. 95; por. N. Evans, *Civic Rites: Democracy and Religion in Ancient Athens*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 2010, s. 202 i gdzie indziej.

był dobrym obywatelem i czy jego skazanie lub uniewinnienie przysłuży się państwu – co najmniej na równi z orzeczeniem o samej winie²⁵⁵.

Przekazy o procesach pochodzące z późnej starożytności pokazują często brak zrozumienia ich autorów dla rzeczywistości polityczno-społecznej klasycznej demokracji ateńskiej. Wydaje się również, że sam sposób, w jaki mówi się o procesach o bezbożność i o bezbożności w źródłach z V i IV wieku p.n.e., nie wskazuje, by klasyczna starożytność starała się ukryć rzeczywiste procesy w obawie przed naruszeniem *tabu* (ἄπορρητα), nawet jeśli nie zawsze chętnie o takich wydarzeniach wspomiano. Musimy w związku z tym uznać przesyt informacji na ten temat u późniejszych biografów, wobec braku podobnych wzmianek u płodnych autorów epoki klasycznej, za podejrzany. Oczywiście możemy podejrzewać, że informacje takie nie były w kręgu zainteresowania autora lub „gatunku” (a więc także odbiorców), jednak w zestawieniu z ogromną liczbą mniej lub bardziej oczywistych komediowych inwektyw powtórzonych przez hellenistycznych i późniejszych biografów wydaje się to kwestią drugorzędą. O ile możliwość dotarcia do prawdy historycznej jest w przypadku ateńskich procesów o bezbożność ograniczona (co nie jest wyjątkiem w historii starożytnej), o tyle możliwość rozpoznania celowych bądź nieumyślnych przekłamań stanowi pewną rekompensatę.

Możliwe, że procesów o bezbożność w ramach osobistych porachunków i procesów o profanację kultu było znacznie więcej niż znanych nam przypadków, jak sugerują źródła z połowy IV wieku, które postaram się przeanalizować w kolejnym artykule²⁵⁶ wraz z podsumowaniem całego zebranego materiału dotyczącego ateńskich procesów o bezbożność epoki klasycznej.

ARGUMENTUM

Investigantur hic omnes scriptorum atque oratorum loci, ubi mentio fit iudiciorum, in quibus de impietate sit actum, Athenis V saeculo a.Ch.n. factorum, usque ad iudicium Socratis, de quo – aliter ac de prioribus – multa certa scimus. Demonstratur aliqua ex eis iudiciis fuisse commenticia, a vitarum scriptoribus in saeculis post Alexandri Macedonis mortem ficta. De aliis autem, quae re vera locum habuisse possint, quaeritur hic, quomodo e vita publica statuque civitatis evenerint et quibus legibus fulta sint. Posteriora eiusdem generis iudicia mox in „Maeandro” disceptabuntur.

²⁵⁵ Por. Waterfield, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 230), s. 32.

²⁵⁶ W przygotowaniu, ukaże się w jednym z najbliższych numerów „Meandra”.