

JAKUB FILONIK
(Kraków)

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

W poprzednim artykule¹ starałem się przeanalizować dostępne źródła wspominające o ateńskich procesach o bezbożność do procesu Sokratesa włącznie, a także przedstawić ich kontekst i związane z nimi regulacje prawne. Chronologiczne uporządkowanie procesów, które miały odbyć się w IV wieku² po procesach Andokidesa i Sokratesa, jest znacznie bardziej kłopotliwe. Niemniej jednak kilka faktów jesteśmy w stanie z zachowanych źródeł odczytać.

PROCEDURY PRAWNE – TRADYCJA CZY INNOWACJA?

Możemy przypuszczać, że reformy prawne po restytucji demokracji w 403 r. musiały wpłynąć również na ewentualne procesy o ἀσέβεια, nie mamy jednak precyzyjnych informacji na ten temat. W mowie *Przeciw Androtionowi* (Dem. 22, 27) z ok. 355 r. Demostenes wspomina o rozmaitych procedurach sądowych możliwych do zastosowania w przypadku oskarżenia o ἀσέβεια (powołując się przy tym na „prawa Solona”, co było szczególnie popularne w IV wieku³). Wymienia tam

* Niniejsze opracowanie stanowi kontynuację problematyki podjętej w poprzednim artykule (zob. niżej, przyp. 1), w którym starałem się opisać (rzekome) procesy o bezbożność z klasycznych Aten do procesu Sokratesa włącznie (w pierwszym artykule znajdują się również kompletna bibliografia do zagadnień wspólnych dla V i IV w. p.n.e. oraz wspólne dla obu artykułów podziękowania).

¹ Zob. J. Filonik, *Ateńskie procesy o bezbożność do 399 r. p.n.e. – próba analizy*, Meander 69, 2014, s. 65–108.

² Wszystkie daty w niniejszym artykule to daty p.n.e., chyba że zaznaczono inaczej.

³ Zob. A. R. W. Harrison, *Law-Making at Athens at the End of the Fifth Century B. C.*, JHS 75, 1955, s. 26–35; D. M. MacDowell, *Law-Making at Athens in the Fourth Century B.C.*, JHS 95, 1975, s. 62–74; K. Clinton, *The Nature of the Late Fifth-Century Revision of the Athenian Law Code*, [w:] *Studies in Attic Epigraphy, History and Topography Presented to Eugene Vanderpool*, American School of Classical Studies at Athens, Princeton 1982 (Hesperia Supplements 19), s. 27–37.

ἀπαγωγή⁴, γραφή, możliwość zwrócenia się ze sprawą do Eumolpidów⁵ w ramach procedury δίκη, a wreszcie „doniesienie” o sprawie archontowi basileusowi, to jest zapewne procedurę φάσις⁶ (o ile przyjmiemy poprawkę do przekazu rękopisów na podstawie uwag scholiasty⁷). Nie znamy niestety żadnych przykładów użycia wymienionych procedur (poza γραφή) w oskarżeniach o ἀσέβεια (być może mówca celowo wymienia tu rzadko używane procedury, by przysłużyć się własnej sprawie). Nie mamy też podstaw, by sądzić, że Eumolpidzi mieliby w takim przypadku większe kompetencje niż prawo zinterpretowania sytuacji z punktu widzenia porządku misteriów, bez faktycznej możliwości nałożenia kary⁸. Słowami „δίκη przed archontem basileusem” Pseudo-Lizjasz (Ps.-Lys. 6, 11–12) określa oskarżenie o ἀσέβεια Archipposa przez Andokidesa, wiemy też, że Andokides sam był oskarżony o bezbożność przy użyciu procedury ἔνδειξις⁹. O możliwości skierowania do archonta basileusa oskarżenia o bezbożność w przypadku spraw

⁴ Tj., w założeniu, „areszt obywatelski” po złapaniu sprawcy (zazwyczaj kradzieży) na gorącym uczynku i wstępne przesłuchanie go przed odpowiednim urzędnikiem (w zależności od tego, czy przyznał się do winy, sprawa mogła trafić do sądu lub nie). Prawdopodobnie Demostenes miał na myśli procedurę używaną w przypadku kradzieży świątynnej lub przedmiotów kultowych. W praktyce rozmaicie używano i nadużywano tej procedury, podobnie jak innych (zob. np. Lys. 13). Zob. J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig 1905–1915, s. 319–331; 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; A. R. W. Harrison, *The Law of Athens: Procedure*, Clarendon Press, Oxford 1971, s. 221–229.

⁵ Eumolpidzi byli to ród kapłański odprawiający wraz z rodem Keryków obrzędy misteriów eleuzyńskich. Por. Filonik, op. cit., s. 93, przyp. 170.

⁶ Nie znamy szczegółów użycia tej procedury (dosł. „wskazania” [scil. sprawcy]) w przypadku oskarżenia o bezbożność. Możliwość taką, nieznaną z innych źródeł literackich, wydaje się potwierdzać IV-wieczna inskrypcja opisująca regulacje dotyczące misteriów eleuzyńskich, niestety częściowo uszkodzona – zob. K. Clinton, *A Law in the City Eleusinion Concerning the Mysteries*, *Hesperia* 49, 1980, s. 263, w. 28–29. O samej (bliżej nam nieznannej i często niejednoznacznej) procedurze φάσις zob. D. M. MacDowell, *The Athenian Procedure of Phasis*, [w:] *Symposion 1990. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, oprac. M. Gagarin, Böhlau, Köln 1991, s. 187–198 (wraz z odpowiedzią Hansena, s. 199–201); R. W. Wallace, *Phainein in Athenian Laws and Legal Procedures*, [w:] *Symposion 1999. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, oprac. G. Thür, F. J. F. Nieto, Böhlau, Köln 2003, s. 167–181; por. np. Ps.-Dem. 58, 8.

⁷ Rękopisy zawierają lekcję φράζειν („ujawniać”, por. Pl. *Leg.* XII 955 a), którą Weil poprawił na φαίνεiv na podstawie uwag scholiasty wspominającego w związku z tym miejscem o procedurze φάσις.

⁸ Zob. D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1978, s. 193; chociaż szczególnie ciekawa wydaje się tu sytuacja opisana w Dem. 47, 68–70; zob. obszerną dyskusję dotyczącą egzegezy praw religijnych przez Eumolpidów w poprzednim artykule (Filonik, op. cit., s. 93, przyp. 170). O udziale kapłanów w śledztwach w sprawie wykroczeń przeciw misteriom eleuzyńskim, zob. również R. Gagné, *Mystery Inquisitors: Performance, Authority, and Sacrilege at Eleusis*, *Classical Antiquity* 28, 2009, s. 211–247.

⁹ Zob. Filonik, op. cit., s. 92–93.

związanych z misteriami pisze również autor *Ustroju politycznego Aten* (Ps.-Aristot. *Ath. pol.* 57, 2; por. Dem. 35, 48, *Schol. Arethae in Pl. Euthphr.* 2 a). Z kolei Hyperejdes (4, 6) wspomina o γραφή przed archontem basileusem przy wnoszeniu oskarżeń o bezbożność.

Znamy również kary wymierzone za profanację misteriów eleuzyńskich lub Dionizjów; kilka przykładów w ramach procedury προβολή podaje Demostenes w przeznaczony do osobistego wygłoszenia mowie *Przeciw Mejdiasowi* (21, 175–182), w tym niedawny (skądinąd nieznan) proces Euandrosa z Tespiów oraz karę śmierci za samo uderzenie publicznie wolnego człowieka w czasie święta. Oskarżenie o przestępstwo związane z niektórymi świętami religijnymi skutkujące wstępnym przesłuchaniem zwanym właśnie προβολή mógł wnieść każdy, zgłaszając sprawę prytanom, którzy z kolei wyznaczeni na spotkania Rady i Zgromadzenia w dniu następującym po zakończeniu święta, przynajmniej w połowie IV wieku¹⁰. Jeśli sprawy nie udało się rozsądzić na Zgromadzeniu, wymagała właściwego procesu sądowego pod przewodnictwem tesmotetów¹¹. Właśnie w ramach προβολή zainicjowano też proces Mejdiasa, chociaż Demostenes wyjaśnia, że należałoby oskarżyć go również o ἀσέβεια¹² (co pokazuje zresztą, że odróżniano προβολή od sądowych oskarżeń o bezbożność¹³).

Na podstawie zachowanych źródeł możemy ponadto wnosić, że – poza oskarżeniami o zbezczeszczenie świętych oliwek – oskarżenia o bezbożność podlegały osobnemu głosowaniu nad karą (ἀγὼν τιμητός)¹⁴. Wśród proponowanych wyroków w tych procesach znajdują się, oczywiście, dobrze nam znane: kara śmierci i wygnanie, a obok nich również rzadziej spotykane: grzywna, konfiskata mienia i odebranie praw obywatelskich (ἀτιμία).

¹⁰ Pozostaje dyskusyjne, czy wszystkie idące za tym postępowania prawne również mogły być ogólnie określone tym terminem, czy też nazwa dotyczyła wyłącznie procedury wstępnej, zob. MacDowell, *The Law...*, s. 194 oraz Demosthenes, *Against Meidias (Oration 21)*, wyd. id., Clarendon Press, Oxford 1990, s. 13–17 (nazwa dla całej procedury), E. M. Harris, *The Against Meidias (Dem. 21)*, [w:] M. Canevaro, *The Documents in the Attic Orators: Laws and Decrees in the Public Speeches of the Demosthenic Corpus*, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 211–216 (nazwa tylko dla inicjatywy na Zgromadzeniu); por. m.in. Dem. 21, 8–11, 218, And. 1, 111–112, Aeschin. 2, 145. Samą nazwę tłumaczy się nieraz jako ‘donos’, choć jest to nieprecyzyjne i nie powinno być łączone z innymi pomocniczymi procedurami służącymi do przedstawienia zeznań, jak np. μήνυσσις.

¹¹ Zob. MacDowell, *The Law...*, s. 195. Harrison, *The Law of Athens* (zob. wyżej, przyp. 4), s. 14, twierdzi, że procesy o bezbożność wynikające z προβολαί zapewne podlegały jurysdykcji archonta basileusa, ale nie podaje żadnej argumentacji wspierającej ten pogląd.

¹² Dem. 21, 51, 55, 130; por. wydanie mowy *Przeciw Mejdiasowi* MacDowella (zob. wyżej, przyp. 10), s. 17–23.

¹³ Zob. MacDowell, *The Law...*, s. 196.

¹⁴ Zob. Harrison, *The Law of Athens...* (zob. wyżej, przyp. 4), s. 80–82; S. C. Todd, *The Shape of Athenian Law*, Oxford University Press, Oxford 1993, s. 133–135.

POKŁOSIE TRZYDZIESTU – SPRAWA ŚWIĘTYCH OLIVEK (LATA 390.)

Najwcześniejszym procesem religijnym po 399 r. przekazany nam przez źródła wydaje się oskarżenie o nielegalne usunięcie σηκός (pnia lub tylko ogrodzenia) świętej oliwki¹⁵ przez nieznanego obywatela ateńskiego w 397/396 r., zachowane w siódmej mowie z korpusu mów Lizjasza. Proces odbył się zapewne rok lub dwa lata później¹⁶. Nie pada tam wprost oskarżenie o bezbożność, ale przemilczenie w mowie obrończej dokładnej treści lub formy oskarżenia nie jest niczym niezwykłym, a z treści mowy jasno jednak wynika, że czyn ten stanowił w Atenach poważne przestępstwo religijne sądzone przez Radę Areopagu. Według świadectwa Lizjasza i *Ustroju politycznego Aten* dawniej groziła za nie śmierć, na początku IV wieku już „tylko” wygnanie i konfiskata majątku¹⁷. Z kolei z prawa, być może nieautentycznego, zachowanego w rękopisie mowy *Przeciw Makartatosowi* (Ps.-Dem. 43, 71) z ok. 360 r. dowiadujemy się, że wykopanie oliwki (określonej ogólnie jako ἑλλάα, więc być może „zwyczajnej”, w odróżnieniu od świętej, μούρα) było przestępstwem sądzonym przez sądy pod przewodnictwem archontów, za które groziły wysokie kary pieniężne, choć w tym wypadku o zakazach mogły decydować raczej względy ekonomiczne niż religijne. Nawet jeśli pominiemy to ostatnie świadectwo, możemy zauważyć ogólną tendencję łagodzenia z czasem prawa dotyczącego świętych oliwek.

Również w tym przypadku z oskarżeń religijnych przebija wymiar polityczny. Z mowy dowiadujemy się, że oskarżony pozostał w Atenach w czasie rządów Trzydziestu (Lys. 7, 27), co było źle widziane po odnowieniu demokracji (i mogło sugerować zarówno wykupienie za bezcen majątku zagrożonego konfiskatą, jak i znalezienie się w kręgu „mężów zaufania” Trzydziestu¹⁸), oraz że był człowiekiem bogatym, zapewne niezagrożonym wykluczeniem przez cenzus majątkowy

¹⁵ Część drzew oliwnych w Attyce była poświęcona Atenie i związana z lokalnym mitem i historią; zob. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, wyd. II, Kohlhammer, Stuttgart 2011, s. 219; L. Foxhall, *Olive Cultivation in Ancient Greece. Seeking The Ancient Economy*, Oxford University Press, Oxford – New York 2007, s. 117–121 (z dokładnymi wyliczeniami pokazującymi, że musiały znajdować się w Attyce dziesiątki tysięcy starych świętych drzew oliwnych); por. Hdt. V 82, VIII 55; Soph. *Oed. Col.* 694–706. Jak dowiadujemy się z mowy Lizjasza, przeprowadzano w Attyce comiesięczne i coroczne kontrole stanu owych μούρα (Lys. 7, 25). Opowieść przekazana przez Herodota (V 82) sugeruje zresztą, że również zwykle oliwki w Attyce mogły być otoczone religijną czcią. Zob. również informacje o świętej ziemi (ἱερὰ ὀρυγὰς) między Atenami a Megarą w pierwszym artykule: Filonik, op. cit., s. 75.

¹⁶ Zob. Lysias, *Selected Speeches*, wyd. C. Carey, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 114.

¹⁷ Zob. Ps.-Aristot. *Ath. pol.* 60, 2; Lys. 7, 3 i 32; por. Xen. *Hell.* I 7, 20–22. Według Pseudo-Arystotelesa z czasem zmienił się również sposób pobierania oliwy.

¹⁸ Zob. wydanie Careya (zob. wyżej, przyp. 16), s. 133 (por. Xen. *Hell.* II 4, 1); S. C. Todd, *A Commentary on Lysias, Speeches 1–11*, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 479–481, 488.

za rządów oligarchów (Lys. 7, 24, 31–32). W oskarżeniu zastosowano prawdopodobnie procedurę γραφή¹⁹. Nie znamy także wyniku procesu, nawet jeśli fakt zachowania mowy mógłby przemawiać za wyrokiem niewinnym²⁰.

CZY ŚWIĘTOKRADZTWO TO BEZBOŻNOŚĆ?

W źródłach epigraficznych zachował się również ślad procesu z ok. 377–373 r., gdy kilku Delijczykom postawiono zarzut ἀσέβεια z powodu przepędzenia ze świątyni i pobicia ateńskich przedstawicieli Amfiktionii²¹. Skazano ich na wygnanie i wysokie grzywny, a proces odbył się zapewne w Atenach zgodnie z ateńskim prawem²². Przypomnijmy przy okazji dwa procesy o świętokradztwo (ιεροσυλία) z tego okresu. Inna inskrypcja²³ informuje nas mianowicie o pewnym obywatelu imieniem Theosebes (dosłownie „Pobożny”), który paradoksalnie został skazany właśnie za świętokradztwo²⁴ – zaocznie, jako że uciekł z Attyki jeszcze przed procesem (inskrpcja mówi o sprzedaży jego domu za archontatu Polizelosa, to jest w r. 367/366). Obroną oskarżonego o ιεροσυλία jest również zachowana szczątkowo mowa piąta Lizjasza, w której pewien obywatel ateński broni swojego przyjaciela, metojka Kalliasa, oskarżonego zresztą przez własnych niewolników.

¹⁹ Zob. *ibid.*, s. 513. Autor podsumowuje trwającą od dawna dyskusję dotyczącą ἀπεγράφην w Lys. 7, 2 – gdyby czasownik miał oznaczać procedurę ἀπογραφή, mielibyśmy nietypowy przykład zastosowania jej przed Areopagiem. Powszechnie uznaje się zatem, że ἀπογράφουμαι jest tu synonimem γράφομαι i może odnosić się do każdego typu procedury γραφή; por. wydanie Careya, s. 119.

²⁰ Kwestia rozpowszechniania mowy przez klienta wydaje się dość problematyczna – z jednej strony możemy założyć, że nie zawsze klient chciał chwalić się tym, że zlecił komuś napisanie mowy, z drugiej można się spodziewać, że mógł przechowywać zwycięską mowę (w przypadku wygnania skazanego szansa przetrwania kopii klienta byłaby bardzo niewielka), za którą uprzednio słono zapłacił, i sporządzać jej kopie, być może w wersji uzupełnionej o własne argumenty, zob. *Demosthenes 27–38*, wyd. D. M. MacDowell, University of Texas Press, Austin 2004, s. 16. Wiemy jednak, że nieraz sam logograf włączał zredagowaną wersję swojego dzieła do obiegu – można założyć, że zazwyczaj działo się tak w przypadku mów zwycięskich, a rzadziej tych, które nie wygrały sprawy, ale były ciekawe dla czytelników i potencjalnych klientów, np. ze względów stylistycznych albo politycznych (jak się wydaje, czasami również w przypadku mów niewyłoszonych), zob. K. J. Dover, *Lysias and the Corpus Lysiacum*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1968, s. 170–172; I. Worthington, *Once More, the Client/Logographos Relationship*, CQ 43, 1993, s. 67–72. Ponadto, argumenty oskarżenia, na które odpowiedzią miała być Lys. 7, mogły okazać się niewystarczające, jeśli istotnie nie było żadnych świadków naocznych rzekomego zdarzenia, jak sugerowała obrona, zob. wydanie Careya, s. 118.

²¹ *JG* II² 1635, w. 134–140; por. Aeschin. 3, 106–112, 126–129 i in.

²² Por. MacDowell, *The Law...* (zob. wyżej, przyp. 8), s. 197.

²³ *SEG* XII 100 (zob. M. Crosby, *Greek Inscriptions*, Hesperia 10, 1941, s. 14–27, w. 13–16).

²⁴ O procedurze γραφή za trzydniowe spóźnienie z wpłatą do świątynnego skarbcza wspomina również Demostenes w mowie *O nieuczciwym poselstwie* (19, 293); por. Antiph. 2, 1, 6.

Nie wiemy nic więcej o tej sprawie, podobnie jak nie wiemy, czy świętokradztwo według prawa ateńskiego uchodziło również za ὁσέβεια i czy mogło być sązione pod takim zarzutem, skoro w innych *poleis* rozróżnienie obu zarzutów nie było ostro zarysowane²⁵. Znana nam sytuacja prawna w Atenach sugeruje jednak, że były to osobne rodzaje oskarżenia, z którymi związane były nie zawsze te same procedury prawne.

W zachowanych źródłach literackich pojawiają się również wzmianki o propozycji Arystogejtona z ok. 332/331 r., by skazać na śmierć bez procesu sądowego Hieroklesa, syna kapłanki Artemidy Brauronii, za rzekomą kradzież świętych szat, które przynosił (jak twierdził – z polecenia matki); w odpowiedzi ojciec Hieroklesa wniósł przeciwko Arystogejtonowi oskarżenie o uchwałę niezgodną z prawem (γραφῆ παρανόμων), przez co ten ostatni został w rezultacie skazany na ogromną grzywnę pięciu talentów²⁶.

NAJSTARSZY ZARZUT ŚWIATA – PROCES FRYNE (POŁOWA IV WIEKU?)

W kontekście krytyki źródeł, najciekawszym procesem z IV wieku po opisanych wydarzeniach z 399 r. wydaje się oskarżenie hetery Fryne (ok. 350–335 r.?)²⁷. Obszerny artykuł poświęcił tej sprawie Craig Cooper, którego argumentacji ten podrozdział wiele zawdzięcza. Późne źródła mówią, że Fryne z różnych powodów miała zostać oskarżona o ὁσέβεια przez niejakiego Euthiasa, bronić jej miał natomiast znany mówca Hyperejdes (ok. 390–322 r.). Niewiele mówiące wzmianki dotyczące niezachowanej mowy Hyperejdesa tradycja przekazała nam w większości pod tytułem *W obronie Fryne*, Ὑπὲρ Φρύνης (fr. 171–180 Jensen/Kenyon). Jeden z pierwszych zachowanych przekazów na temat procesu Fryne w innych źródłach pochodzi natomiast z komedii *Dziewczyzna z Efezu* Posejdipposa z Kassandrei (III wiek), cytowanej przez Atenajosa (Posidipp., fr. 13 Kassel-Austin ap. Athen. XIII 591 ef): „[...] ujęła sąd, gdy zapaść miał już wyrok śmierci: / ściskając rękę

²⁵ Zob. D. Cohen, *Theft in Athenian Law*, Beck, München 1983 (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 74), s. 95–115.

²⁶ Zob. Din. 2, 12; por. Liban. *Arg. orat. Demosth.* 24 (= Dem. 25 *hypoth.*), 1–2, gdzie mówi się wprost o oskarżeniu o ἱεροσυλία i procedurze ἀπαγωγῆ; por. Todd, *The Shape...* (zob. wyżej, przyp. 14), s. 307, przyp. 19. Pełny wykaz źródeł: M. H. Hansen, *The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Public Action against Unconstitutional Proposals*, Odense University Press, Odense 1974, nr 29 w katalogu (s. 37), Hansen, *Apagoge...* (zob. wyżej, przyp. 4), nr 30 w katalogu, s. 139–140.

²⁷ Zob. C. Cooper, *Hyperides and the Trial of Phryne*, Phoenix 49, 1995, s. 303–318 (s. 306, przyp. 10) w kwestii datowania procesu na 350–340 r.; por. id., *Hyperides*, [w:] *Dinarchus, Hyperides, and Lycurgus*, oprac. I. Worthington, C. Cooper, E. M. Harris, University of Texas Press, Austin 2001, s. 147–47 (propozycja daty po bitwie pod Cheronę w 338 r.). W kwestii tożsamości Fryne zob. A. Raubitschek, *Phryne*, [w:] *RE*, t. XXXIX, 1941, s. 893–907.

sędziom – każdemu z osobna – / i płacząc, ocalała, choć z trudem, swe życie”²⁸. Atenajos pisze o tych wydarzeniach również w kontekście życia erotycznego Hyperejdesa (XIII 590 d – 591 f):

Fryne pochodziła z Tespiów. Pozwana do sądu przez Euthiasa uniknęła postulowanej [przez niego] kary śmierci; według Hermipposa rozsierzony Euthias już nigdy nie wystąpił w żadnej sprawie z oskarżeniem. Gdy Hyperejdes broniąc Fryne nic nie osiągał słowami i wyglądało na to, że sędziowie wydadzą wyrok skazujący, przyprowadził ją w miejsce zewsząd widoczne, zdarł z niej szaty, by ukazać jej nagie piersi, i posiłkując się tym widokiem dodał w epilogu tak retoryczne lamenty, że wprawil w zabobonny lęk sędziów, którzy przejęci litością zdecydowali się oszczędzić życie tej kapłanki i służki Afrodyty. Po jej uniewinnieniu opublikowano ustawę mówiącą o tym, że nikt przemawiający w czyjejs obronie nie może uciekać się do lamentów, oraz że oskarżony lub oskarżona nie mogą być w czasie procesu wystawieni na widok sędziów [...].

Przypomina to nieco relację Plutarcha o łzach wylewanych przez Peryklesa w obecności sędziów przy okazji procesu Aspazji²⁹. Nie mówi się tu jednak nic o podstawie oskarżenia (jedynie Posejdippos wspomina ogólnikowo, iż „uważano, że wyrządziła ludziom wielkie szkody w ich życiu”), natomiast Pseudo-Plutarch w *Żywotach dziesięciu mówców* (*Mor.* 849 e) podaje krótką informację o tych wydarzeniach, twierdząc, że hetera Fryne była sądzona za bezbożność (ἀσεβείν). Jego zdaniem Hyperejdes miał na początku mowy obrończej przyznać, że broni Fryne ze względu na ich bliskie relacje. Następnie Pseudo-Plutarch podaje, że sędziowie na widok odsłoniętych przez mówcę piersi Fryne uniewinnili ją ze względu na jej piękno.

Obaj autorzy, przekazując ową historię w swoich wypełnionych skandalami, chwytliwymi konceptami i plotkami pismach, zacerpnęli, jak sami przyznają, wiadomości o procesie Fryne z *Żywotu Hyperejdesa* (z ok. 200 r.) autorstwa biografy Hermipposa ze Smyrny, który z kolei powtarzał je za wcześniejszym biografem, również znanym tylko z fragmentów Idomeneusem z Lampsakos (tworzącym ok. 300 r.). Obaj pisali o tym w kontekście romansów Hyperejdesa, co widać po zachowanych fragmentach Hermipposa, które Pseudo-Plutarch i Atenajos podobnie parafrazują³⁰. Obaj piszą też o wielu heterach, z którymi mówca miał utrzymywać relacje. Jan Bollansée uważa, że dramatyczny opis procesu Fryne i jego zwieńczenie mogły być nawet autorskim pomysłem Hermipposa, który zebrał w całość różnorodny materiał źródłowy³¹.

Wiemy, że Idomeneusa nie trapiła szczególnie wiarygodność źródeł, z których korzystał. Pisząc na przykład o Demostenesie (fr. 12), twierdził – podobnie jak o Hyperejdesie – że był on nieumiarkowany seksualnie. Na poparcie tej tezy miał opisywać ekscesy Demostenesa, który w pijackiej kłótni miłosnej z Nikodemosem

²⁸ Tu i dalej Atenajos w przekładzie Jerzego Danielewicza.

²⁹ Zob. Filonik, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 1), s. 78.

³⁰ Por. Cooper, op. cit., s. 305, przyp. 7.

³¹ J. Bollansée, *Hermippos of Smyrna. Die Fragmente der Griechischen Historiker Continued*, t. IV A, Brill, Leiden 1999, s. 388; por. ibid., s. 385.

rzekomo wydłubał mu oczy (*FGrHist* 338 F 12 ap. Athen. XIII 592 f – 593 a). Była to anegdota zaczerpnięta z pełnej dość wymyślnych zarzutów mowy sądowej Ajschinesa (1, 171–172)³², w której mówi się o młodzieńcu Arystarchu, który z poduszczenia Demostenesa miał zabić Nikodemos, wydłubując mu przy tym oczy i ucinając język. Ajschines mówi, że Demostenes udawał miłość do Arystarcha, by zdobyć jego majątek. Idomeneus zainspirowany tym ustępem mowy stworzył historię kłótni między rzekomymi kochankami – Demostenesem i Nikodemosem. Zdaje się, że podobny schemat zadziałał w przypadku opowieści o procesie Fryne jako walce między kochankami – Hyperejdesem i Euthiasem. Na biografu Hermipposa powołuje się też nieraz Diogenes Laertios przy okazji anegdotycznych opowiadań, m.in. ilekroć pisze o tym, jakoby ten czy inny filozof (na przykład Arkesilaos, Stilpon czy Chryzyp) zmarł z powodu przedawkowania wina, czy też gdy podaje inny interesujący rodzaj śmierci opisywanych postaci; stanowiło to najwyraźniej ulubiony temat rozważań historyka³³ i posłużyło do utworzenia wyraźnie lubianego przez Diogenesa Laertiosa zbioru ekscerptów z jego pism.

Wydaje się, że opowieść o nagiej heterze w sądzie zmyślona została w dużej mierze na podstawie wspomnianej już, bardzo popularnej w starożytności (tłumaczonej także na łacinę) mowy Hyperejdesa Ὑπὲρ Φρύνης. Historia ta pojawiała się często w ćwiczeniach retorycznych, próbowano więc dopisać do niej przeróżne detale. Na przykład autor anonimowego dzieła o retoryce podaje fragment mowy Euthiasa, oskarżającego Fryne o ἀσέβεια za wprowadzanie nowych bóstw, hulanki w Liceum oraz prowadzenie (zapewne orgiastycznych) pochodów religijnych, θίασοι, składających się z mężczyzn i kobiet (anon. Τέχνη ῥητορικὴ 207, *Rhet. Gr.* t. I, s. 455 Spengel). W późnych źródłach pisano z kolei, że Fryne próbowała wprowadzić do Aten boga Isodajtesa³⁴. W związku z popularnością mowy należy założyć, że znajdowała się w Bibliotece Aleksandryjskiej i że w związku z tym miał do niej dostęp Hermippos, pilny uczeń Kallimacha, który mógł dopisać na jej podstawie dramatyczną pointę³⁵.

Cooper w swoim artykule przytacza również kilka mocno spekulatywnych, niemniej jednak interesujących argumentów. Twierdzi bowiem, że kpina z Euthiasa mogła być częścią mowy Hyperejdesa, który mógł w niej twierdzić, że Euthias zaciągnął swoją byłą kochankę do sądu, skoro odrzuciła go, gdy nie zapłacił za jej usługi³⁶. Również scenę zdjęcia szat z Fryne późniejsi biografowie musieli wysnuć

³² Zob. Aeschin. 2, 148i 166; Din. 1, 30; Dem. 21, 104, por. Cooper, loc. cit.

³³ O poszukiwaniu przez Hermipposa sensacyjnych wydarzeń i okoliczności śmierci oraz dodawaniu przez pisarza zmyślonych szczegółów zob. J. Bollansée, *Hermippos of Smyrna and His Biographical Writings. A Reappraisal*, Peeters, Leuven 1999, s. 118–153, 182–184 oraz nawiązania do Hermipposa u Diogenesa Laertiosa.

³⁴ Hesych. s.v. Ἰσοδαίτης; Harp. s.v. Ἰσοδαίτης (= fr. 177 Jensen; por. fr. 174–176) – według Harpokrationa składały mu ofiary głównie kobiety o złej sławie.

³⁵ Zob. Bollansée, *Hermippos of Smyrna. Die Fragmente...* (zob. wyżej, przyp. 31), s. 385–388.

³⁶ Cooper, op. cit., s. 311.

wyłącznie z samego tekstu mowy Hyperejdesa. Przypomina to zresztą scenę tragediową, zwłaszcza kojarzącą się z brankami wojennymi – mamy tu i wleczoną kobietę w podartych szatach, i jej błagania o łaskę przypominające opłakiwanie losu postaci w tragediowym kommosie³⁷. W scholiach do traktatów Hermogenesa o retoryce mówi się o lamencie i „rozdzieraniu szat”³⁸ w czasie procesu Fryne, co sugeruje również skojarzenia z lamentem tragicznym, a co biografowie mogli zrozumieć jako zdjęcie przez mówcę ubrania hetery.

Autorzy ci mogli zatem, pisząc o Fryne, czerpać śmiało zarówno z tragedii, jak i z komedii. Cooper uważa, że ściskanie dłoni kojarzy się tu ze scenicznym gestem błagalnika, i dodaje, że gdyby faktycznie miało nastąpić w trakcie procesu zrywanie szat, znalazłoby się zapewne również w komedii Posejdipposa. Hermippos dodał być może także kilka szczegółów dotyczących Euthiasa i Fryne, sugerując między innymi, że Euthias nigdy więcej nie pojawił się w sądzie³⁹. Atenajos wspomina także w ramach swojej opowieści o mowie Euthiasa przeciw Fryne, co do autorstwa której istniały wątpliwości już w czasach starożytnych, przypisywano ją bowiem rozmaitym autorom.

Na koniec przywołać można jeszcze jako dowód popularności tej tradycji literacką inwencję Alkifrona, to jest list (IV 3), w którym Bakchis skarży się Hyperejdesowi, że hetery będą musiały wkrótce zrezygnować ze swojego zawodu, skoro za każdym razem, gdy proszą klientów o pieniądze, są oskarżane o bezbożność. Twierdzi przy tym, że Euthias okazał się „łajdackim kochankiem”⁴⁰. O sprawie sądowej oraz o Euthiasie i Hyperejdesie jako o kochankach Fryne, jak również o zdjęciu szat w odpowiedniej dla wygrania sprawy chwili mówi się też w liście Bakchis do Fryne (IV 4). O wysoko cenionej mowie Hyperejdesa w obronie Fryne wspominają także Pseudo-Longinos w traktacie *O wzniosłości* (34, 3) oraz Kwintylijan w dziele *O kształceniu mówcy* (X 5, 2). Wszystko wskazuje więc na to, że sam proces Fryne faktycznie mógł się odbyć, a w każdym razie została dla niej napisana mowa obrończa. Być może dotyczyła oskarżeń o ἀσέβεια, choć nie można tego ustalić na podstawie zachowanych źródeł – nie mamy pewności co do rodzaju oskarżenia ani jego przyczyny, podobnie jak nie znamy użytej procedury sądowej ani nawet przybliżonej daty procesu.

Warto jeszcze przypomnieć, że Jean-Léon Gérôme w XIX wieku przedstawił na obrazie Fryne sądzoną przed Areopagiem, a jego wyobrażenie bardzo łatwo zapada w pamięć. Należy mieć jednak na uwadze, że nasze źródła nie wspominają

³⁷ Zob. *ibid.*, s. 312 (por. Aristot. *Poet.* 1452 b 11–13, *Soph. Ant.* 891–928; 937–943); Eur. *Andr.* 628–631; por. E. Hall, *Lawcourt Dramas. The Power of Performance in Greek Forensic Oratory*, BICS 40, 1995, s. 43.

³⁸ W kilku miejscach pojawia się czasownik περιρρήγνυμι (m.in. anon. *Schol. Hermog. Staseis*, t. VII, s. 335 Walz; Syrian., *Schol. Hermog. Staseis*, t. IV, s. 414 Walz), por. Cooper, *op. cit.*, s. 313–314.

³⁹ Prawdopodobnie ze względu na to, że żadna inna mowa pod imieniem Euthiasa nie była wymieniona w *Pinakes* Kallimacha; zob. *ibid.*, s. 317, przyp. 38.

⁴⁰ Przekład Haliny Wiszniewskiej.

o tym, by Fryne miała być sądzona przed Radą Areopagu, lecz jedynie wspominają o „sędziach”, δικασταί – nie mamy więc powodu, by uznać, że proces nie odbył się przed sędziami w „zwykłym” *dikasterion*. Z wyrażnie popularnej w kolejnych wiekach mowy mamy niestety mniej niż strzępy. Starożytni teoretycy retoryki nie przekazali nam wątpliwości dotyczących autentyczności mowy, można więc przyjąć, że pochodziła od samego Hyperejdesa; wyłącznie anegdotyczne byłyby natomiast słynne okoliczności procesu.



Jean-Léon Gérôme, *Fryne przed Aeropagiem*, 1861 (Kunsthalle, Hamburg)

KAPLANI I KAPŁANKI: ARCHIAS, NINOS I THEORIS

Znany również kilka zachowanych z różnych okresów starożytności wzmianek o procesach z IV wieku związanych z kultem bogów i rytuałami. Jednym z tych przypadków jest proces kapłana Archiasa, o którym wspomina oskarżyciel w mowie Apollodora *Przeciw Neajrze* z końca lat 340. (Ps.-Dem. 59, 116–117), przypominając Ateńczykom, że skazali hierofantę Archiasa z rodu Eumolpidów (sprawującego pieczę nad misteriami eleuzyńskimi), oskarżonego o bezbożność (ὄσεβειν) przejawiającą się w składaniu ofiar niezgodnie z tradycją. Przykład ten został przywołany jako argument retoryczny, jako że oskarżyciel twierdził, że Ateńczycy skazali szanowanego kapłana z dobrego rodu (co go zresztą oburza), a mieliby nie skazać Neajry i jej córki za podobne wykroczenia, tj. właśnie za „bezbożne” zachowanie⁴¹. Jak zauważa Robert Parker, kara nałożona na Archiasa

⁴¹ Neajra była sądzona w ramach γραφή ξενίας, procedury związanej z uzurpacją praw obywatelskich; oskarżenie głosiło, że cudzoziemka Neajra żyła w Atenach z obywatelem ateni-

nie mogła być wysoka, bo nie wspomina się o niej w mowie, choć taki argument świetnie pasowałby do linii oskarżenia⁴². W anegdotycznej opowieści o dwóch Archiasach, w tym jednym hierofancie, wspomina również Plutarch w *Żywocie Pelopidasa* (10, 3–10), według którego hierofanta miał ostrzec tebańskich oligarchów przed przygotowywanym przez Pelopidasa przewrotem w 379 r., być może jednak pomieszano tu dwie postacie⁴³. Jeśli możemy wierzyć temu przekazowi, jego proces również miałby podłoże polityczne, nie tylko kultowe.

Za wprowadzanie przez inicjację w kult nowych bogów miała zostać skazana na śmierć niejaka Ninos, oskarżona również o prowadzenie θίασοι⁴⁴ i wytwarzanie eliksirów, wyraźnie „magicznych”, które mogły uchodzić za niebezpieczne, przez co sprawy takie mogły być rozpatrywane przez Radę Areopagu (zob. Ps.-Aristot. *Mag. mor.* I 1188 b 31–38; por. Antiph. 1, passim). Wspomina się o tym krótko w obu, pochodzących zapewne z połowy IV wieku, mowach *Przeciw Bojotosowi* zachowanych pod imieniem Demostenesa (39, 2; 40, 9). Oskarżyciel mówi w nich o Meneklesie, który miał „doprowadzić do skazania Ninos”, w obu zresztą w bardzo podobnych słowach, bez podania przy tym powodu oskarżenia czy dalszych wyjaśnień (co mogło oznaczać, że sprawa była słuchaczom dobrze znana). Ponadto w mowie *O nieuczciwym poselstwie* Demostenes, wysuwając zarzuty przeciw Ajschinesowi, insynuuje (19, 281), że matka Ajschinesa, Glaukothea była przewod-

skim jako jego żona – ówczesne prawo, zacytowane w mowie, nakazywało po procesie sprzedać taką kobietę w niewolę, a mężczyzna, który z nią żył, miał zapłacić 1000 drachm (oskarżyciele przyznają, że wnoszą oskarżenie, chcąc zemścić się na Stefanosie, który żył z Neajrą). Ciekawe w tym kontekście wydaje się powiązanie prawa regulującego obyczajowość (zapewne w związku z etosem „obywatelstwa” i jego prawnym ograniczeniem) z religią i obrazą bogów, głównie w kontekście córki Stefanosa, która pełniła ważne funkcje religijne jako żona archonta, chociaż zdaniem oskarżyciela nie miała do tego prawa jako nie-obywatelka (por. Isae. 6, 47, Dem. 43, 51). Mimo wszystko należy pamiętać, że Neajra nie była sądzona za bezbożność, która pojawia się w mowie tylko jako argument retoryczny czy oskarżenie „nieformalne” (zob. Ps.-Dem. 59, 74–77 o basileusie; por. dalej uwagi o inwektywach związanych z bezbożnością w mowach sądowych).

⁴² R. Parker, *What Are Sacred Laws?*, [w:] *The Law and the Courts in Ancient Greece*, oprac. E. M. Harris, L. Rubinstein, Duckworth, London 2004, s. 60, wraz z przyp. 22.

⁴³ Zob. id., *Athenian Religion. A History*, Clarendon Press, Oxford 1996, s. 202, przyp. 12; A. Georgiadou, *Plutarch's Pelopidas. A Historical and Philological Commentary*, Teubner, Stuttgart 1997, s. 117; K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, TAPA 64, 1974, s. 16–17.

⁴⁴ Tj. stowarzyszeń religijnych (por. Isae. 9, 30) czy raczej, w tym wypadku, quasi-bakchicznych pochodów (por. Dem. 18, 260; 19, 199–200); por. N. F. Jones, *The Associations of Classical Athens. The Response to Democracy*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 13, przyp. 52 i in. Być może zresztą źródeł nieufności wobec θίασοι powinniśmy szukać przede wszystkim w uprzedzeniach społecznych, jako że od ich powstania tworzyli je w Atenach głównie biedni (tacy, którzy nie uczestniczyli w żadnej έταιρεία), a w połowie IV w. już często nie-Ateńczycy, nieraz w połączeniu z kultem „sprowadzonych” do Aten bogów, odczuwanym jako obcy, nie-grecki; por. M. Leiwo, *Religion, or Other Reasons? Private Associations in Athens*, [w:] *Early Hellenistic Athens. Symptoms of a Change*, oprac. J. Frösén, Foundation of the Finnish Institute at Athens, Helsinki 1997, s. 103–117.

niczka θίασοι, w których udział wcześniej doprowadził do śmierci innej kapłanki (ἱέρεια). Scholia do tego miejsca wyjaśniają, że chodzi o Ninosa, którą Menekles oskarżył o rzucanie na młodych chłopców uroków miłosnych (φίλτρα), oraz że została skazana na śmierć za wyśmiewanie i obrazę misterii. Samo oskarżenie Glaukothei wygląda jednak na typowe retoryczne oszczerstwo (διαβολή), któremu nie należy dawać szczególnej wiary⁴⁵. Również Józef Flawiusz (*Ap.* II 267) przywoływał w I wieku n.e. przypadek kapłanki, która miała zostać w demokratycznych Atenach skazana na śmierć za wprowadzanie w misteria obcych bogów. Być może i w tym przypadku wiele dopowiedziano sobie później w kwestii treści oskarżenia, kilka wieków po procesie, który sam w sobie wydaje się historyczny (nie wiemy, czy zawsze wzmianki dotyczą właśnie Ninosa, istotny jest jednak sam fakt obecności takiego procesu w IV wieku). I choć nie jest jasne na podstawie wymienionych źródeł, czy oskarżenie mówiło o ἀσέβεια, religijny charakter procesu i zarzuty wobec kapłanki na to wskazują.

O wytwarzanie magicznych napojów miała być też oskarżona Theoris, również skądinąd nieznaną. Pseudo-Demostenes w pierwszej mowie *Przeciw Arystogejtonowi* (25, 79–80), stanowiącej być może ćwiczenie retoryczne⁴⁶, wspomina o procesie, który mógł rzeczywiście się odbyć. Oskarżyciel mówi w niej, że brat oskarżonego zdobył magiczne napoje „od obrzydliwej Theoris, Lemnijski, czarownicy, którą zabiliście wraz z całą jej rodziną”. Harpokration (II wiek n.e.) pod hasłem Θεωρίς powołuje się na Filochorosa (*FGrHist* 328 F 60), attydografa z III wieku, podając tylko, że była „wieszczką” (μάντις) skazaną na śmierć za ἀσέβεια (co ciekawe, Filochoros, zabity za działalność antymacedońską, sam miał pochodzić podobno z rodziny kapłańskiej i być wieszczkiem – zob. *Suda* s.v. Φιλόχορος). Plutarch w *Żywocie Demostenesa* podaje bogatszą o kolejne szczegóły wersję opowieści (*Dem.* 14, 6), twierdząc, że sam Demostenes był oskarżycielem „kapłanki”⁴⁷ Theoris i że oskarżył ją o liczne występki (zwłaszcza o nauczanie niewolników, jak mają zwodzić swych panów), doprowadzając w ten sposób do skazania jej na śmierć.

⁴⁵ Por. np. Dem. 18, 259–260; 19, 249; zob. K. Trampedach, „Gefährliche Frauen”. *Zu athenischen Asebie-Prozessen im 4. Jahrhundert v. Chr.*, [w:] *Konstruktionen von Wirklichkeit: Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, oprac. R. von den Hoff, S. Schmidt, Steiner, Stuttgart 2001, s. 138–139.

⁴⁶ Mowę uważał za nieautentyczną już Dionizjusz z Halikarnasu (*Dion. Hal. Dem.* 57). D. Collins, *Theoris of Lemnos and the Criminalization of Magic in Fourth-Century Athens*, *CQ* 51, 2011, s. 477–493, sugeruje, że mogła pochodzić z okresu 338–324, a więc sam proces musiałby być wcześniejszy.

⁴⁷ ἱέρεια, w przeciwieństwie do μάντις, musiałaby być kapłanką konkretnego kultu w Atenach, być może Plutarch pomylił tu sprawy Theoris i Ninosa; zob. *ibid.*, s. 491, por. E. Eidinow, *Patterns of Persecution: „Witchcraft” Trials in Classical Athens*, *Past and Present* 208, 2010, s. 9–35 (autorka dopatruje się w procesach o magię zawiści społeczności niechętniej kobietom przekraczającym obowiązujące normy).

Od 390 r. ateńscy osadnicy na Lemnos mieli status prawny ateńskich obywateli, nie wiemy jednak, jaki był status autochtonów⁴⁸. W pierwszym wypadku jeszcze dziwniejsza byłaby – i tak nie całkiem zrozumiała – uwaga o zabiciu całej rodziny, jako że rolę *kyriosa* sprawowałyby w tej sytuacji obywatel ateński. Być może nie należy jednak rozumieć określenia użytego przez Pseudo-Demostenesa dosłownie, lecz raczej jako epitet odwołujący się do mitycznych kobiet z Lemnos, które wymordowały męską ludność wyspy⁴⁹ (u Harpokrationa i Plutarcha w ogóle nie występuje *ethnikon*). Wydaje się, że na podstawie obecnie dostępnych źródeł nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć faktycznego statusu „Lemnijki”. Imiona Ninos i Theoris mogły być zresztą kojarzone z heterami⁵⁰, niezależnie od stanu faktycznego; przekazy o procesach Ninos i Theoris przypominałyby więc oskarżenie innej hetery – Fryne. Gdyby faktycznie nimi były, żadna z nich nie byłaby pod prawną ochroną *kyriosa*, który mógł wystąpić w imieniu obywatelki w sądzie, lecz najwyżej wyznaczonego nie-obywatelce prawnego opiekuna (*prostatēs*), jako że posiadałyby zapewne w tej sytuacji status metojków (obywatelki, o ile nam wiadomo, nie bywały w Atenach heterami).

Wydaje się jednak, że – jak zauważył Robert Parker⁵¹ – nie tyle konkretne prawo zakazywało wprowadzania nowych bogów (jak sugerowały późne źródła⁵²), co raczej niebezpieczne mogło okazać się wprowadzanie niewłaściwych bogów w niewłaściwym czasie. Najbezpieczniejsze, poza całkowitą rezygnacją z takich prób, było z pewnością wprowadzanie ich za zgodą Zgromadzenia i w porozumieniu z wyrocznią⁵³. Hipokrates w krótkim traktacie *O świętej chorobie* (*Morb. sacr.* 1), sprzeciwiając się traktowaniu epilepsji jako choroby zesłanej przez boga, wyjaśnia z kolei, dlaczego jego zdaniem paranie się magią powinno być uznawane za bezbożne (co określa jako $\delta\upsilon\sigma\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$, $\delta\upsilon\sigma\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\epsilon\upsilon$, $\acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\acute{\epsilon}\varsigma$ i $\acute{\alpha}\nu\omicron\sigma\iota\omicron\nu$). Otóż osoby uprawiające ten proceder twierdziły, że potrafią wyleczyć „świętą chorobę” za pomocą własnych działań magicznych, co według autora jest równoznaczne z twierdzeniem, że bogowie nie istnieją albo że osoby uprawiające czary są od nich potężniejsze i nie muszą się ich bać, skoro twierdzą nawet, że potrafią kontrolować słońce, księżyc czy zjawiska atmosferyczne⁵⁴.

⁴⁸ Por. Trampedach, op. cit., s. 146.

⁴⁹ Zob. np. Ps.-Apollod. *Bibl.* 1, 114–115.

⁵⁰ Zob. Trampedach, op. cit., s. 147.

⁵¹ 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.

⁵² Zob. Ios. *Ap.* II 267; Serv. *Comm. Aen.* VIII 187.

⁵³ Zob. Parker, *Athenian Religion...* (zob. wyżej, przyp. 43), s. 214–215.

⁵⁴ Por. M. W. Dickie, *Magic in Classical and Hellenistic Greece*, [w:] *A Companion to Greek Religion*, oprac. D. Ogden, Blackwell Publishing, Malden, Mass. 2007, s. 357–370.

POLITYKA PO CHERONEI – FILOZOFOWIE I RETORZY (OK. 323 R.)

W późnych źródłach opisujących IV wiek widzimy też całą listę procesów religijnych wymierzonych przeciwko filozofom i politykom promacedońskim⁵⁵. Większość z nich osadzona jest w czasach bliskich śmierci Aleksandra Macedońskiego, gdy Ateny były już politycznie podległe Macedonii i narzuconej przez nią polityce, ale zachowały znaczną część struktur politycznych z czasów demokracji i niepodległości, jak również grono antymacedońskich polityków-mówców, których obecność w opowieściach o tych procesach jest wyraźnie zauważalna. Przynajmniej część oskarżeń musiała być prawdziwa, choć nie wiemy, ile z nich faktycznie stanowiło treść oskarżenia w procesie o ἀσέβεια czy też nim się zakończyło. Z zarzutami mieli się spotkać między innymi Demades, Arystoteles, Teofrast i Teodor z Cyreny, gdy w Atenach narastał konflikt między zwolennikami opcji promacedońskiej polityki zagranicznej Aten i elitarystycznych zmian ustrojowych z jednej a antymacedońskim i (przeważnie, choć nie zawsze) prodemokratycznym ugrupowaniem z drugiej strony. Przyjrzyjmy się po kolei poszczególnym przypadkom.

Mówca Demades (ok. 380–318 r.) miał zostać oskarżony i skazany na karę grzywny za próbę uznania Aleksandra za trzynaste z bóstw olimpijskich⁵⁶ jeszcze za życia władcy, w 324/323 r. (ten sam zarzut miał być zresztą wytoczony w stosunku do Teofrasta). O zarzutach postawionych Demadesowi wspomina Klaudiusz Elian (ok. 175 – ok. 235 r. n.e.) w *Opowiastkach rozmaitych* (V 12), pisząc, że mówca został skazany na grzywnę stu talentów za ἀσέβεια. Sytuacja ta dopuszczałaby zapewne użycie procedury γραφή παρανόμων, proces taki nie musiałby więc odbywać się w ramach γραφή ἀσεβείας, formalne oskarżenie o bezbożność mogło jednak dodawać sprawie rangi. Wcześniej Diodor wspominał (XVIII 18, 2), że Demades został trzykrotnie skazany właśnie za propozycje niezgodne z prawem i że w związku z tym został uznany za ἄτιμος, to jest pozbawionego odpowiednika „praw obywatelskich”, przez co stracił możliwość „doradzania” Ateńczykom, później jednak mu te prawa przywrócono (przez ἐπιτιμία). Plutarch mówi w podobnym kontekście o siedmiu wyrokach (*Phoc.* 26, 3), *Suda* wspomina o dwóch (s.v. Δημάδης 415). Atenajos pisze z kolei o – jak się zdaje – nieco bardziej wiarygodnej⁵⁷ wysokości grzywny wyznaczonej na dziesięć talentów (VI 251 b). Można przypuszczać, że

⁵⁵ L.-L. O’Sullivan, *Athenian Impiety Trials in the Late Fourth Century B.C.*, CQ 47, 1997, s. 136–152; por. id., *The Regime of Demetrius of Phalerum in Athens, 317–307 BCE*, Brill, Leiden 2009, s. 149–153 i in.

⁵⁶ W kwestii owej propozycji i reakcji na nią zob. dyskusję w K. Atkinson, *Demosthenes, Alexander and Asebeia*, Athenaeum 61, 1973, s. 310–335; zob. też np. Lucian. *Dial. mort.* 13, 2, 10–12.

⁵⁷ Zob. np. Hansen, *The Sovereignty...* (zob. wyżej, przyp. 26), s. 41. A jednak w drugiej połowie IV w. istotnie proponowano grzywny w wysokości 100 talentów; zob. *ibid.*, s. 34 (o ile nie jest to retoryczna hiperbola, możemy przyjąć, że Lykinos zaproponował taką karę, zapewne w 348 r., w ramach γραφή παρανόμων przeciwko Filokratesowi, skazanemu kilka lat później za zdradę, za uchwałę zezwalającą Filipowi Macedońskiemu wysłanie do Aten herolda oraz posłów

proces taki faktycznie się odbył, a oskarżenie o ἀσέβεια byłoby w tym kontekście całkiem prawdopodobne (choć to właśnie tak uwielbiane w starożytności „prawdopodobieństwo” wielu tych procesów było punktem wyjścia do zmyślenia rozmaitych podobnych historii). Mimo wszystko wydaje się, że w związku z propozycją uczynienia z Aleksandra Macedońskiego „trzynastego boga” w przeważającej mierze użyto wobec pomysłodawców innych środków sprzeciwu niż oskarżenia o bezbożność⁵⁸.

Kilka miesięcy po procesie Demadesa miało nastąpić oskarżenie Arystotelesa. Po śmierci Aleksandra nie zapomniano o promacedońskich sympatiach filozofa. Zarzucono mu serię bezbożnych działań, w tym napisanie peanu (a więc pieśni, która mogła być poświęcona wyłącznie bogu, choć w IV wieku przestawało to być regułą⁵⁹) i inskrypcji w Delfach na cześć Hermejasa, zabitego dwie dekady wcześniej władcy Atarneusu i Assos oraz dawnego ucznia Akademii, u którego Arystoteles gościł po śmierci Platona. Oskarżyciele twierdzili, że filozof śpiewał swój pean codziennie przy posiłku. Historię tę przekazuje w dość podobnym brzmieniu Atenajos (Aristot., fr. 675 Rose³ ap. Athen. XV 696 ab) oraz Diogenes Laertios (Aristot., fr. 645, 674–675 Rose³ = test. 1 Gigon ap. Diog. Laert. V 5–9), który podaje tradycję o inskrypcji w Delfach, powołując się na przekaz Faworinusa z jego *Historii rozmaitych*⁶⁰. Arystoteles miał udać się na wygnanie do Chalkis na Eubei, gdzie wkrótce zmarł. Trudno zrozumieć oskarżenie na podstawie treści owego „peanu”, który biesiadnik występujący w *Uczcie mędrców* Atenajosa cytuje, nazywając go zresztą skolionem. Elian nie podaje natomiast przyczyny procesu, ale twierdzi (*Var. hist.* III 36), że Arystoteles uciekł z Aten w obawie przed wyrokiem (por. Orig. *C. Cels.* I 65). Przekazuje przy tym anegdotyczną opowieść, mówiąc, że gdy ktoś zapytał filozofa, dlaczego ucieka, miał stwierdzić: „Ponieważ nie chcę, aby Ateńczycy dwukrotnie zawinili przeciwko filozofii”, odnosząc się w ten sposób do skazania Sokratesa (jak zaznacza sam autor). Widać zresztą zwłaszcza w drugiej połowie IV wieku silną niechęć do antydemokratycznych filozofów, która miała zaowocować uchwałą niejakiego Sofoklesa syna Amfiklejdesa (uznaną wkrótce za

mających wynegocjować traktat pokojowy, nie zdobył jednak nawet 1/5 głosów – zob. Aeschin. 2, 13–15, 20, 109; 3, 62; Din. 1, 28).

⁵⁸ Zob. wyżej, przyp. 55; por. R. A. Bauman, *Political Trials in Ancient Greece*, Routledge, London – New York 1990, s. 129–130 (por. *ibid.*, s. 166–170 w kwestii możliwych późniejszych oskarżeń oraz podobnych propozycji w związku z Demetriuszem I Poliorketesem) oraz M. Mari, *Macedonians and Pro-Macedonians in Early Hellenistic Athens. Reflections on ἀσέβεια*, [w:] *The Macedonians in Athens, 322–229 B.C.*, oprac. O. Palagia, S. V. Tracy, Oxbow Books, Oxford 2003, s. s. 84, zwł. przyp. 8.

⁵⁹ Zob. A. Ford, *Aristotle as Poet. The Song for Hermias and Its Contexts*, Oxford University Press, Oxford – New York 2011, s. 58–59 i in.; zob. również tekst „peanu” i dyskusję nad kontekstem jego powstania w: *ibid.*, s. 1–26 i *passim*.

⁶⁰ Zob. szczegółową dyskusję i zbiór testimoniów w: I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg 1957, s. 272–283. Prawdopodobnie późniejsi autorzy piszący o tej historii korzystali głównie z Hermipposa.

nielegalną i zniesioną), w praktyce delegalizującą szkoły filozoficzne w Atenach pod groźbą śmierci, gdyby ktoś próbował prowadzić taką działalność bez uprzedniej zgody Zgromadzenia i Rady, jak informują nas – znowu – późniejsze źródła⁶¹.

W źródłach tych pojawiają się również anegdotyczne wzmianki o procesie Teofrasta (ok. 371 – ok. 287 r.). Diogenes Laertios podaje (Thphr., test. 1.14–15 Fortenbaugh i in. ap. Diog. Laert. V 37), że Teofrast „zdobył sobie u Ateńczyków takie uznanie, że kiedy [Hagnonides] odważył się oskarżyć go o bezbożność, omal sam nie został skazany”⁶². Echa procesu Teofrasta i prawdopodobnie zarzutów dotyczących kultu dwunastu bogów przekazał nam również Elian, który przytacza anegdotę o tym, że Teofrastowi, którego mowa obrończa przed Areopagiem wzbudziła zachwyty jego członków, Demochares miał powiedzieć, złośliwie tłumacząc tę reakcję: „sędziowie byli Ateńczykami, nie dwunastoma bogami”⁶³. Oskarżenie o bezbożność Teofrasta istotnie mogłoby budzić gniew Ateńczyków, jako że znany był z traktatu *O pobożności* (Περὶ εὐσεβείας), zachowanego w obszernych fragmentach w cytatach Porfiriusza (III/IV wiek n.e.)⁶⁴. Pisze tam o religijnym i etycznym wymiarze ofiar składanych bogom oraz gani królową Olympias za przesadność w tej mierze, łącząc przy tym pośrednio bezbożność ze zwyczajami jedynowładców; próbował też najwyraźniej oddalić od siebie w ten sposób zarzut sprzyjania Macedonii, tak popularnej wśród IV-wiecznych filozofów, w tym również jego mistrza, Arystotelesa⁶⁵. Okoliczności procesu są anegdotyczne, ale obecność Hagnonidesa (zob. niżej) wskazuje, że mogło to być jedno z oskarżeń wystosowanych przez zwolenników polityki antymacedońskiej, najprawdopodobniej w czasie rządów demokratycznych z lat 318–317.

Warte odnotowania jest podobieństwo procesów Demadesa i Arystotelesa, być może również Teofrasta, wymierzonych wyraźnie w środowisko promacedońskie⁶⁶. Przyjmuje się (nie bez wątpliwości), że w procesie Teofrasta oskarżycielami mieli być znani politycy i mówcy z obozu antymacedońskiego – Hagnonides, czy też Agnonides (test. 1, 14–15 Fortenbaugh i in. ap. Diog. Laert. V 37) i, być może, Demochares (zob. wyżej, przyp. 63; por. Ael. *Var. hist.* V 12), co mogło stanowić próbę osłabienia pozycji Demetriusza z Faleronu i sprzyjających mu polityków. Plutarch wspomina z kolei (*Phoc.* 38, 2), że oskarżycielami skazanego na śmierć za zdradę Fokiona byli Hagnonides, Epikuros i Demofilos. Pierwszy z nich miał

⁶¹ Diog. Laert. V 38, Pollux IX 42; por. Athen. XIII 610 e; zob. również L.-L. O’Sullivan, *The Law of Sophocles and the Beginnings of Permanent Philosophical Schools in Athens*, RhM 145, 2002, s. 251–262.

⁶² Przeł. Witold Olszewski.

⁶³ Thphr., test. 32A Fortenbaugh i in. ap. Ael. *Var. hist.* VIII 12. Być może był to faktyczny fragment mowy Democharesa, zob. O’Sullivan, *Athenian Impiety Trials...* (zob. wyżej, przyp. 55), s. 138–139; w kwestii procesu Teofrasta, zob. Bauman, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 58), s. 123–125.

⁶⁴ Thphr. *De piet.* (test. 584 A Fortenbaugh i in. = fr. 13 Pötscher) ap. Porph. *De abst.* II 26.

⁶⁵ Zob. Mari, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 58), s. 86.

⁶⁶ Zob. np. O’Sullivan, *Athenian Impiety Trials...*, s. 136, 145, 147, 152; por. Bauman, op. cit., s. 119–126.

być również oskarżycielem Demetriusza (w procesie o próbę obalenia demokracji z 318 r.⁶⁷), a ostatni – Arystotelesa⁶⁸, co sugeruje ramy czasowe owych oskarżeń wykraczające poza walkę z ugrupowaniem Fokiona⁶⁹.

Także Demetriusz z Faleronu (ok. 350–283 r.), który był zresztą uczniem Arystotelesa i Teofrasta, spotkał się z licznymi zarzutami politycznymi i musiał uciekać z Aten wkrótce po obaleniu rządów Fokiona⁷⁰. Ok. 318 r. Demetriusz jako poseł zgodził się na listy proskrypcyjne Antypatra, przystając tym samym na śmierć własnego brata, Himerajosa⁷¹. W tym kontekście niewiarygodny wydaje się przekaz Karystiosa z Pergamonu (II wiek), na który powołuje się Atenajos (Demetr., test. 43A Stork et al. ap. Athen. XII 542 e), a według którego Demetriusz był obwiniany o to, że składał ofiary zjawie brata (τὰ ἐπιφάνεια). Pozostałe źródła nie wspominają o tym oskarżeniu, co każe traktować je jako wyłącznie anegdotyczne, a przy tym nie mówi się tu nawet o ἀσέβεια.

Wydaje się tu jednak interesujące, że Demetriusz w swojej *Obronie Sokratesa*, napisanej już po wygnaniu z Aten w 307 r., miał według Diogenesa Laertiosa twierdzić⁷², skarżąc się na złe traktowanie w Atenach filozofów perypatetyckich (czyli ze szkoły, do której sam należał), że również Diogenes z Apollonii, filozof joński (V wiek), „omal nie naraził się na niebezpieczeństwo [wyroku?] w Atenach”⁷³; choć nie mówi się tu wprost o bezbożności, jedynie kontekst *Apologii* mógłby wskazywać na prześladowania filozofów i związek z procesem Sokratesa.

Anegdotyczna i raczej zmyślona wydaje się też opowieść o Stilponie z Megary (ok. 360 – ok. 280 r.), pojawiająca się u Diogenesa Laertiosa (fr. 183 Döring = SSR II O 12 ap. Diog. Laert. II 116). Biograf twierdzi, że Stilpon, filozof ze szkoły megarejskiej, powiedział o posągu Ateny dłuta Fidiasza, że nie jest bogiem, skoro Atena pochodziła od Zeusa, podczas gdy posąg pochodzi od Fidiasza. Wezwany przed Areopag miał twierdzić, że powiedział prawdę, jako że Atena nie jest bogiem,

⁶⁷ Demetr., test. 15A-B Stork i in. ap. Plut. *Phoc.* 34, 4–5 i *Nep. Phoc.* 3, 1–2; por. Diod. XVIII 65, 6 i 66, 5. Zob. O’Sullivan, *Athenian Impiety Trials...*, s. 140 wraz z przyp. 25.

⁶⁸ Aristot., fr. 645, 675 Rose³ = test. 1 Gigon ap. Ath. XV 696 ab, Diog. Laert. V 5.

⁶⁹ Zob. O’Sullivan, *Athenian Impiety Trials...*, s. 145.

⁷⁰ W 317 r. wrócił jako „namiestnik” czy też „nadzorca” (ἐπιμελητής) Aten mianowany przez Kassandra i sprawował umiarkowane oligarchiczne rządy z namaszczenia macedońskiego przez kolejną dekadę (test. 16A–B Stork i in.; por. test. 23A–E Stork i in.), by w 307 r. zostać wygnanym przez swojego imiennika, Demetriusza I Poliorketes (test. 26–31 Stork i in.).

⁷¹ Mówią o tym liczne źródła – zob. O’Sullivan, *Athenian Impiety Trials...*, s. 139–140 (przyp. 19 i 20).

⁷² Demetr., *FGrHist* 228 F 42 (= fr. 91 Wehrli = fr. 107 Stork i in. = Diog. Apoll. test. 1 Diels-Kranz ap. Diog. Laert. IX 57).

⁷³ W tekście greckim czytamy: τοῦτόν φησιν ὁ Φαληρεὺς Δημήτριος ἐν τῇ Σωκράτους ἀπολογία διὰ μέγαν φθόνον μικροῦ κινδυνεύσαι Αθήνησιν. Użycie zaimka τοῦτον wskazywałoby zazwyczaj u Diogenesa Laertiosa w takim kontekście osobę, której dotyczy cała sekcja, czyli tu Diogenesa z Apollonii (zob. J. Mejer, *Diogenes Laertius and His Hellenistic Background*, Steiner, Wiesbaden 1978, s. 24), ktoś mógłby jednak twierdzić, że miał na myśli ostatnio wspomnianą osobę – Anaksagorasa.

lecz boginią – na co Teodor odpowiedział pytaniem, czy Stilpon podniósł jej szaty, że ma co do tego pewność. W rezultacie Stilpon miał opuścić Ateny z rozkazu Areopagu (który to sąd, złożony z byłych archontów, zyskał pod koniec IV wieku dodatkowe uprawnienia⁷⁴). Choć cała opowieść wydaje się zmyślona, wydaje się, że czasy rządów Demetriusza istotnie były niezbyt przyjazne tym, którzy głosili niezgodne z obowiązującą moralnością poglądy⁷⁵. Stilpon uchodził zresztą w tradycji biograficznej za postać kontrowersyjną ze względu na głoszone poglądy religijne (fr. 159–160 Döring = *SSR* II O 20–21 ap. Plut. *De prof. virt.* 12, *Mor.* 83 c, Athen. X 422 d).

TEODOR ATEISTA (OK. 309–305 R.?)

Odrębny przypadek stanowi natomiast znana w starożytności sprawa wspomnianego wyżej w związku ze Stilponem cyrenaika Teodora z Cyreny zwanego „Ateistą”⁷⁶ (urodzony ok. 340 r.), imiennika V-wiecznego matematyka. Filon z Aleksandrii (ok. 20 r. p.n.e. – ok. 50 r. n.e.) podaje często powtarzaną opowieść o Teodorze (Theodor. test. 5 Winiarczyk ap. Phil. *Quod omnis probus liber sit* 127–130), który po ucieczce z Aten miał przebywać na dworze Lizymacha w Trajacji. Ktoś z dworu przypomina tam powód, dla którego się to stało, twierdząc, że Ateńczycy skazali go za ateizm i psucie młodzieży (ἀθεότητι καὶ διαφθορᾷ τῶν νέων), co przywodzi na myśl oskarżenie wniesione przeciwko Sokratesowi⁷⁷. Plu-

⁷⁴ Zob. Din. 1, 3–5, 9, 62, 82–83; Lycurg. 1, 52; Dem. 18, 133–134; Aeschin. 1, 81–83; por. Dem. 23, 65–70; Ps.-Dem. 59, 80–83 oraz *IG* II² 204, 16–19. Potrzebę konserwatywnych rozwiązań związanych z władzą Areopagu zapowiadał już Izokrates w latach 350. w *Areopagityku* (Isocr. 7); por. M. H. Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa. Struktura, zasady i ideologia*, przeł. R. Kulesza, Wydawnictwo DiG, Warszawa 1999 [wyd. oryg. 1991], s. 294–295; R. W. Wallace, *The Areopagos Council to 307 B.C.*, The John Hopkins University Press, Baltimore – London 1989, s. 106–119, 174–189, 195–198 i in.; id., „Investigations and Reports” by the Areopagos Council and Demosthenes’ Areopagos Decree, [w:] *Polis and Politics. Studies in Ancient Greek History Presented to Mogens Herman Hansen on His Sixtieth Birthday, August 20, 2000*, oprac. P. Flensted-Jensen i in., Museum Tusulanum Press, Copenhagen 2000, s. 581–595; J. Sullivan, *Demosthenes’ Areopagos Legislation. Yet Again*, *CQ* 53, 2003, s. 130–134; E. M. Carawan, *Apophysis and Eisangelia. The Rôle of the Areopagos in Athenian Political Trials*, *GRBS* 26, 1985, s. 115–140. W kwestii nowych obostrzeń obyczajowych wprowadzanych przez Likurga zob. R. W. Wallace, *Law, Attic Comedy, and the Regulation of Comic Speech*, [w:] *The Cambridge Companion...* (zob. wyżej, przyp. 51), s. 371 i P. Liddel, *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens*, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 146–148.

⁷⁵ Por. Wallace, *Law...* (zob. wyżej, przyp. 74), s. 371–372.

⁷⁶ Obszerny zbiór przekazów dotyczących życia, procesu i poglądów Teodora zebrał Marek Winiarczyk w wydaniu krytycznym: *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei Reliquiae*, Teubner, Leipzig 1981 (uzup. w *Philologus* 133, 1989, s. 151–152) oraz w artykule *Wer galt im Altertum als Atheist?*, *Philologus* 128, 1984, s. 157–183 (uzup. w *Philologus* 136, 1992, s. 306–307); por. id., *Theodoros ó Ἀθεός*, *Philologus* 125, 1981, s. 64–94.

⁷⁷ Zob. Filonik, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 1), s. 101–106.

tarch w dziele *O wygnaniu* (Theodor. test. 7 Winiarczyk ap. Plut. *De exsilio* 16, *Mor.* 606 b) pisze o niesłusznie skazanych – wygnańcach, których pozbawiono *παρησία* (możliwości szczerej wypowiedzi), i w tym kontekście czyni wzmiankę o Teodorze na dworze Lizymacha.

Urozmaiconą o dodatkowe szczegóły wersję tej historii przekazuje Diogenes Laertios (Theodor. test. 3 Winiarczyk ap. Diog. Laert. II 101). Opowiada anegdotyczną wymianę zdań opartą na dialektycznym żarcie, nieco podobną do tej z opowieści o Stilponie. Teodor miał odpowiedzieć hierofancie Euryklejdesowi, że kapłan sam dopuszcza się profanacji misteriów, skoro wyjawia ich treść niewtajemniczonym (w ramach procesu wtajemniczenia). Biograf podaje, że Demetriusz z Faleronu ocalił go przed skazaniem przez Areopag (test. 48 Stork i in.), ale przytacza też oboczną wersję tej historii, powołując się na dzieło *O sławnych ludziach* Amfikratesa (I wiek, fr. 2 Müller), który twierdził, że Ateńczycy skazali go na śmierć, a Teodor poddał się wyrokowi, wypijając cykutę (podobieństwo do procesu Sokratesa jest oczywiste), co wydaje się zupełnie nieprawdopodobne w kontekście znanej z licznych źródeł tradycji o jego późniejszych losach⁷⁸. Bezpośrednio po tej opowieści Diogenes Laertios (Theodor., test. 6 Winiarczyk ap. Diog. Laert. II 102) podaje jeszcze inną anegdotyczną opowieść, w której Lizymach pyta filozofa, czy jest „tym Teodorem, którego wygnano z Aten”⁷⁹ (być może filozof musiał zresztą przedtem opuścić rodzinną Cyrenę⁸⁰).

Wcześniej biograf referuje radykalne poglądy Teodora, który miał nie tylko (niczym Protagoras) wątpić w zasadność sądów o bogach (test. 26 A Winiarczyk ap. Diog. Laert. II 97), ale także głosić dość niezwykle (zwłaszcza jak na IV wiek) poglądy, przekonując, że mądry człowiek nie powinien narażać życia w obronie ojczyzny, by pomóc głupcom, z myślą o których zostały zresztą jego zdaniem stworzone wszelkie zasady moralne, a nic nie jest złe samo w sobie (test. 21–23 Winiarczyk ap. Diog. Laert. II 98–99). Miał przy tym twierdzić, że ojczyzną mędrca jest cały świat, co zaskakująco przypomina podobną opinię Demokryta cytowaną w V wieku n.e. przez Stobajosa (Democr., fr. B 247 Diels-Kranz ap. Stob. *Ecl.* III 40, 7), być może przez pomyłkę przypisaną przez Diogenesa Laertiosa Teodorowi (lub odwrotnie, choć to mniej prawdopodobne). Atenajos, pisząc o filozofii i retoryce wspomina o tym, że Teodor został skazany na śmierć podobnie jak Sokrates – za słowa (test. 3 C Winiarczyk ap. Athen. XIII 611 a).

Proces Teodora uznaje się zwykle za historyczny, choć i w tym przypadku zachowane przekazy są późne i często anegdotyczne. Można z nich wywnioskować, że rzekome oskarżenie nie należało do procesów przeciwników demokracji z 318 r., przynajmniej jeśli uznamy za wiarygodną informację o interwencji Demetriusza⁸¹,

⁷⁸ Zob. Winiarczyk, *Theodoros...* (zob. wyżej, przyp. 76), s. 68–69.

⁷⁹ Różne anegdotyczne opowiastki o spotkaniu z Lizymachem pojawiały się również w innych źródłach (zob. wyżej, przyp. 76).

⁸⁰ Zob. Winiarczyk, *Theodoros...*, s. 66.

⁸¹ Por. O’Sullivan, *Athenian Impiety Trials...* (zob. wyżej, przyp. 55), s. 144.

która nie jest nieprawdopodobna⁸², choć jego udział może również sugerować tło polityczne. Nie mamy więc pewności, czy w ogóle wniesiono oskarżenie przeciwko Teodorowi, skoro Demetriusz mógł uratować go przed procesem, który być może tylko mu groził. Istnienie takiej tradycji poświadcza również Pseudo-Hezychiusz z Miletu (Theodor., test. 3 B Winiarczyk ap. Ps.-Hesych. *De viris ill.* p. 29, 7–10 Flach). Można pokusić się o przybliżone datowanie tych wydarzeń na lata 309–305 na podstawie kontekstu, w jakim wspomina o nich Euzebiusz z Cezarei we fragmentach *Kroniki* przetłumaczonej na łacinę przez Hieronima (Theodor., test. 1 A Winiarczyk ap. Euseb. *Chron.* p. 127, 1 Helm; por. test. 1 C). Różne rękopisy⁸³ wspominają bowiem o czwartym roku 117 olimpiady (309/308 r.) albo o olimpiadzie 118 (308–305 r.). Wydaje się w każdym razie, że Teodor faktycznie opuścił Ateny w obawie przed oskarżeniem. Z zachowanych źródeł wynika, że żył później jeszcze wiele lat w Cyrenie, gdzie zmarł w pierwszej połowie III wieku⁸⁴.

PROCESY NIEZNANE, PROCESY ZAPOMNIANE

Ze starożytnych źródeł, także tych pochodzących jeszcze z IV wieku, możemy odczytać jeszcze co najmniej kilka mniej znanych przypadków oskarżenia o ἀσέβεια. W mowie *Przeciw Androtionowi* Demostenesa z ok. 355 r. – oskarżeniu niedawnego członka Rady w ramach γραφή παρανόμων – mówi się o tym (22, 2–3), że Androtion, chcąc zaatakować swojego obecnego oskarżyciela, Diodorosa (twierdząc, że zabił on własnego ojca), oskarżył w ramach γραφή ἀσέβειας jego stryja jako współnika tego zabójstwa, nie uzyskał jednak nawet 1/5 głosów (co mówca podkreśla, ponieważ w przypadku procedury γραφή groziła za to grzywna i prawdopodobnie pozbawienie możliwości wnoszenia podobnych spraw do sądu). Wkrótce obaj oskarżyciele wystąpili znów w sądzie, tym razem oskarżając przy użyciu procedury γραφή παρανόμων Timokratesa. Ów Diodoros znów wspomina przy tej okazji oskarżenie Androtiona, mówiąc jednak, że zarzut bezbożności był skierowany przeciwko niemu samemu (a nie jego stryjowi) za zabicie własnego ojca, przy czym powtarza informację o niezdobyciu przez Androtiona 1/5 głosów, za co oskarżyciel musiał według niego zapłacić grzywnę tysiąca drachm (Dem. 24, 7)⁸⁵. Diodoros postawił zresztą ten sam zarzut Androtionowi, twierdząc, że jest „winny świętokradztwa,

⁸² Zob. Bauman, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 58), s. 126.

⁸³ Zob. Winiarczyk, *Theodoros...*, s. 69, wraz z przyp. 22; por. O’Sullivan, *Athenian Impiety Trials...*, s. 144.

⁸⁴ Zob. Winiarczyk, *Theodoros...*, s. 70–71.

⁸⁵ E. M. Harris, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens. Essays on Law, Society, and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 410, uważa, że cała historia mogła zostać zmyślona, by przedstawić Androtiona jako sykofantę, jako że oskarżyciel mówi o karze tysiąca drachm, a nie wspomina o ἄρτία. Wydaje się jednak, że nie możemy mieć na podstawie zachowanego materiału pewności, czy za niezdobycie 1/5 głosów ἄρτία obowiązywała w każdej sprawie opartej na procedurze γραφή, czy też istniały wyjątki. Możliwe też, że mówca

bezbożności, kradzieży i wszelkich najgorszych występków”⁸⁶, sugerując zresztą powiązanie każdego z tych przestępstw z karą śmierci (22, 69). Również Eubulides, któremu przeciwstawia się w innej mowie autorstwa Demostenesa (zapewne z 345 r.) skreślony z listy obywateli Euksitheos, nie zdobył 1/5 głosów w wytoczonym przez niego oskarżeniu γραφή ἀσεβείας przeciwko siostrze Lakedajmoniosa (Dem. 57, 8). Obie te sprawy wspomniane są tylko jako argument mający świadczyć o osobistym uprzedzeniu jednej ze stron procesu (Eubulides zdaniem Euksitheosa mścił się za świadectwo, jakiego ten ostatni udzielił w obronie oskarżonej).

Zarzut ἀσέβημα pojawia się również w niezachowanej mowie sądowej Likurga przeciwko Menesajchmosowi, przeciwnikowi politycznemu mówcy, przekazanej przez rękopis papirusowy (fr. 14.1 Conomis w *P. Berol.* 11748; por. fr. 14.2–11). Główne przewinienie wspomniane w zachowanych fragmentach stanowi niewłaściwy sposób składania ofiar przez Menesajchmosa, prawdopodobnie wysłanego na Delos w roli „pielgrzyma” (w ramach θεωρία)⁸⁷. Nie mamy pewności, czy był to formalnie proces o ἀσέβεια, fragmenty i testimonia nigdzie nie przekazują tego określenia. Można się domyślać, że był jednym z wielu procesów publicznych wytoczonych w latach 330.–320. przez Likurga. Jak informuje nas Pseudo-Plutarch, oskarżony proces przegrał (test. 14.1 Conomis ap. Ps.-Plut. *X or., Mor.* 843 d). Kara nie mogła być jednak znacząca, skoro skazany pozostał aktywny w ateńskiej polityce. W tym samym miejscu autor wspomina Autolikosa areopagite⁸⁸, stratega Lizyklesa, mówcę Demadesa oraz „wielu innych”, do skazania których Likurg doprowadził w serii procesów o podłożu religijnym (εἶπε [...] περὶ ἱερῶν πολλαίς). Zapewne nie musimy rozumieć tu użytego przez biografę określenia γραψάμενος w znaczeniu technicznym, tj. jako sugerującego procedurę γραφή.

Możemy przyjąć, że podobnych, nie wspomnianych nigdzie oskarżeń było – przynajmniej w IV wieku – znacznie więcej, a większości tych procesów zapewne już nie poznamy (por. Ps.-Lys. 6, 12). Z drugiej strony – nie mamy pewności, ile spośród retorycznych oskarżeń z zachowanych mów sądowych miało faktyczne uzasadnienie oraz ile z nich stanowiło treść formalnego oskarżenia. W licznych mowach w którymś momencie jedna ze stron oskarża bowiem drugą o liczne przewinienia, w tym o bezbożność; często pada w tym kontekście epitet ἀσεβής („bezbożny”) lub określenie ἀσέβημα („czyn bezbożny”), które – co zrozumiałe – nie stanowią podstawy oskarżenia, lecz są typowymi inwektywami retorycznymi,

po prostu tę informację pomija, byłoby to jednak rzeczywiście zaskakujące z punktu widzenia przyjętej linii argumentacji.

⁸⁶ Ἱεροσυλία καὶ ἀσεβεία, καὶ κλοπῆ, καὶ πᾶσι τοῖς δεινοτάτοις ἔστ’ ἔνοχος. Podobnie we wspomnianym wcześniej procesie Neajry oskarżyciel z pewną retoryczną przesadą określał postępowanie Neajry jako bezbożność (Ps.-Dem. 59, 73–77 i 116–117), por. wyżej, przyp. 41; zob. również Lys. 30, 17–21; 21, 20.

⁸⁷ Por. E. M. Harris, *Lycurgus*, [w:] *Dinarchus, Hyperides, and Lycurgus*, oprac. id. i in., University of Texas Press, Austin 2001, s. 216–217.

⁸⁸ Por. Aeschin. 1, 81–83, Lycurg. *Leocr.* 53–54 i fr. 3.1–3 Conomis; zob. również Harpocr. s.v. Αὐτόλοκος.

mającymi wzbudzić gniew i podkreślić wagę przestępstwa⁸⁹. Ciekawa w tym kontekście wydaje się choćby mowa Likurga *Przeciw Leokratesowi*, gdzie widzimy nie tylko ścisły związek oskarżeń o bezbożność, próbę obalenia demokracji i zdradę⁹⁰, ale także próbę zręcznej manipulacji opinią sędziów poprzez wyrażony pogląd, że krzywoprzysięzców lub ich rodzinę spotyka zawsze boska kara (*Leocr.* 79), podobnie jak tych, którzy zagłosują bezbożnie w orzekanej sprawie⁹¹.

Ponadto w materiale epigraficznym możemy doliczyć się ponad dwustu wystąpień słów zaczynających się od ὁσεβ- (głównie w inskrypcjach z Azji Mniejszej)⁹². Tylko pięć z nich pochodzi z Attyki (*IG I³* 422, 426 i 427, *IG II²* 204 i 1635), w większości nie wskazują jednak na sprawy sądowe (co zresztą nie dziwi w związku z charakterem źródła) – napisy dotyczą zazwyczaj potencjalnego pobożnego lub bezbożnego działania w świętych miejscach czy w ramach misterii (por. wyżej wraz z przyp. 21 o oskarżeniu z *IG II²* 1635). Mimo to wydaje się tu warta przywołania inskrypcja z Efezu datowana na koniec IV wieku (*IEph 2 = SEG XXVII 733*), zawierająca wyrok lub skargę⁹³ za bezbożne działanie (ἠσεβήσαυ) wobec świątyni Artemidy w Efezie poprzez jakiś rodzaj agresji czy zniewagi (ὄβρι[σταν]) w stosunku do zmierzających z darami do jej świątyni wysłanników (θεωροί). Ponad czterdziestu mieszkańców Sardes, których zhellenizowane imiona wymienia się kolejno, miało – lub miałoby, jeśli to tylko propozycja (zob. wyżej, przyp. 93) – być za ten czyn skazanych na śmierć, najwyraźniej na wniosek urzędników strzegących świątyni (οἱ προήγοροι ὑπὲρ τῆς θεοῦ).

⁸⁹ Zob. D. B. King, *The Appeal to Religion in Greek Rhetoric*, CJ 50, 1955, s. 363–371, 376; C. Carey, *The Rhetoric of Diabole*, <http://eprints.ucl.ac.uk/3281/> (dostęp 10 października 2016). Czasami trudno na tej podstawie rozstrzygnąć, czy wniesiono faktyczne oskarżenie; zob. np. Lys. 30, 17. G. Martin, *Divine Talk. Religious Argumentation in Demosthenes*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 7–8, 29, 83–84, 209–210, 245–247 i in., twierdzi, że sam Demostenes unikał raczej w swoich mowach oskarżeń o ὁσεβεια oraz argumentów religijnych, które mogłyby stanowić podstawę oskarżenia. Jego przeciwnik polityczny, Ajschines, nie był wobec niego już tak wyrozumiały (zob. np. Aeschin. 3, 106–113). Wydaje się jednak, że u obu autorów znajdzie się wystarczająco wiele religijnych oszczerstw, by nie nazywać żadnego z nich szczególnie łagodnym w porównaniu z pozostałymi mówcami z ich epoki – choćby sama mowa *Przeciw Mejdiasowi* (Dem. 21) stanowi szeroko zakrojoną manipulację argumentacją religijną, por. np. wydanie *Przeciw Mejdiasowi* MacDowella (zob. wyżej, przyp. 10), s. 17–18, D. Cohen, *Demosthenes' Against Meidias and Athenian Litigation*, [w:] *Symposion 1999...* (zob. wyżej, przyp. 6), s. 155–164, P. J. Wilson, *Demosthenes 21 (Against Meidias). Democratic Abuse*, PCPS 37, 1991, s. 164–195.

⁹⁰ Zob. np. Lycurg. *Leocr.* 147, a także 8, 66–67, 97 i in.

⁹¹ Zob. np. *ibid.*, 146; por. Ps.-Lys. 6, 53; Ps.-Dem. 59, 126; Dem. 19, 239.

⁹² *Searchable Greek Inscriptions: A Scholarly Tool in Progress*, The Packard Humanities Institute, <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/> (dostęp 14 października 2016); zob. również J. Rudhardt, *La définition du délit d'impiété d'après la législation attique*, MH 17, 1960, s. 94–96; A. Delli Pizzi, *Impiety in Epigraphic Evidence*, Kernos 24, 2011, s. 59–76.

⁹³ Zob. P. Charneau, *Bulletin de correspondance hellénique* 115, 1991, s. 298, przyp. 6 (por. *SEG XLI 290*) – autor uważa, że nie jest to zapis wyroku, lecz tylko propozycja w przedłożonej skardze, ze względu na użycie ὄτι w w. 3.

Jak zauważył Arnaldo Momigliano⁹⁴, nie mamy przekazów wskazujących na prześladowania filozofów w Atenach po IV wieku, natomiast wszelkie uwagi o ich prześladowaniu poza Atenami ograniczają się do nieprecyzyjnych wzmianek mówiących o filozofie Hegezjaszu z Cyreny prześladowanym w Aleksandrii, wygnaniu jednego filozofa lub grupy filozofów z Tracji pod rządami Lizymacha oraz wygnaniu filozofów z Syrii (być może za Antiocha VI) i z Messenii. Powody tych działań nie są nam znane, poza przypadkiem Hegezjasza, filozofa, który – jak przekazują nam późni doksografowie – nauczał o niemożliwości osiągnięcia trwałego szczęścia, twierdząc przy tym, że życie nie powinno stanowić dla mędrca wartości (Diog. Laert. II 94), i z tego powodu był niekiedy nazywany „nawołującym do śmierci” (Epiph. *Adv. haeres.* III 2, 9 [III 507, 18]). Ptolemeusz I miał mu zabronić publicznego nauczania, jako że jego wykłady miały prowadzić słuchaczy do samobójstw – anegdotę tę podaje Cyceron w *Rozmowach tuskulańskich* (I 83).

PODSUMOWANIE

Starałem się wykazać w obu artykułach poświęconych problematyce ateńskich procesów o bezbożność, że w większości przypadków zupełnie nie możemy ufać źródłom innym niż współczesne opisywanym wydarzeniom, choć często nawet te ostatnie budzą szereg pytań i wątpliwości. Oprócz procesów o ἀσέβεια opisanych szczegółowo w poprzednim artykule⁹⁵, za prawdopodobne możemy uznać także kilka IV-wiecznych oskarżeń, w tym hierofanty Archiasa, „kapłanek” Ninos i Theoris, proces o nielegalne wycięcie oliwki, a wreszcie najciekawsze pod względem „obrastania legendą” oskarżenie Fryne, jak również niektóre procesy filozofów po śmierci Aleksandra (spośród których część możemy uznać za możliwą, część za wyłącznie anegdotyczną). Wydaje się też, że Teodorowi z Cyreny faktycznie mógł grozić proces, być może o bezbożność, i że z tego powodu zdecydował się opuścić Ateny. Interesującym świadectwem są również oskarżenia o bezbożność wspomniane w źródłach epigraficznych oraz krótkie wzmianki w IV-wiecznych mowach, które wskazują, że tego typu oskarżeń musiało być więcej.

Poza poświadczonymi do 399 r. procedurami εισαγγελία, γραφή, δίκη przed archontem basileusem oraz ἔνδειξις, widzimy kilka dodatkowych rozwiązań prawnych (trudno powiedzieć, czy dostępnych również w V wieku). Z jednej strony, ani jeden historyczny proces po 399 r. nie dostarcza nam w tej kwestii wiadomości o procedurze innej niż γραφή, z drugiej – dowiadujemy się o możliwości wniesienia sprawy o ἀσέβεια w ramach ἀπαγωγή, φάσις przed archontem basileusem oraz, budzącej wiele pytań, δίκη przed Eumolpidami. Słyszymy o przynajmniej dwóch osobach skazanych w Atenach za bezbożność po Sokratesie, na których wykonano

⁹⁴ A. Momigliano, *Impiety in the Classical World*, [w:] *Dictionary of the History of Ideas*, t. II, oprac. P. P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1973, s. 564–567.

⁹⁵ Zob. Filonik, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 1).

wyrok śmierci (Ninos i Theoris), a poza Atenami także o kilkudziesięciu mieszkańcach Sardes, w przypadku których taki wyrok przynajmniej zaproponowano. Inne przekazane przez źródła przypadki pokazują zastosowanie łagodniejszego wymiaru kary (Archias, Demades, być może również Menesajchmos).

Po dokładnej analizie opisanych przekazów trudno jednak zgodzić się z tymi autorami, którzy – jak Eric R. Dodds – uważają, że epoka klasyczna była w Atenach nie tylko wiekiem oświecenia, ale także epoką „polowania na czarownice”⁹⁶. Wiarygodne przekazy mówią co innego – dziwi raczej, że w tak wielu trudnych dla społeczności momentach procesy religijne stanowią problem marginalny, zwłaszcza w zestawieniu z tym, jak chętnie i często Ateńczycy w tym czasie pozywają i karzą śmiercią swoich strategów i urzędników⁹⁷, oraz z ateńskim zamiłowaniem do „sądzenia się”, które tak lubił wyśmiewać Arystofanes. Atmosferę „polowania na czarownice” ze względu na zachęcanie do składania donosów i serię fałszywych oskarżeń istotnie wprowadziły procesy z 415 r., gdy na śmierć skazano kilkadziesiąt osób. Warto jednak zauważyć, że w okresie klasycznym Ateńczycy konsekwentnie starali się podążać za zasadą prawną niezabijania żadnego obywatela bez procesu sądowego (μηδένα ἄκριτον ἀποκτεῖναι), nie uciekając się do samosądów, co zaskakuje zwłaszcza wobec liczby fałszywych oskarżeń w 415 r., gdy – pomimo zastosowanych wybiegów prawnych – poddano wszystkim skrupulatnie przeprowadzonym procesom sądowym (por. również Ps.-Lys. 6, 54; Dem. 25, 87).

Zachowane źródła sugerują, że w IV wieku rozszerzono rozumienie i stosowanie pojęcia ὁσέβεια w kontekście sądowym i prawnym, przez co można go było jeszcze łatwiej niż dotychczas użyć w celu zdyskredytowania i pozbycia się przeciwników politycznych. A jednak nie znamy żadnego przypadku obywatela ateńskiego, który spotkałby się z takimi zarzutami wyłącznie z powodu odmowy uczestniczenia w praktykach kultowych. Nie było w Atenach systematycznych represji religijnych, znamy pojedyncze sprawy o bezbożność z dwóch wieków trwania demokracji ateńskiej, zwykle osadzone w szczególnym kontekście politycznym. Poszczególne procesy czy grupy procesów stanowiły ważne cezury w życiu społeczności, a związane były z różnymi okresami niepokoju, wojną, zamachem stanu czy wreszcie groźbą obcej dominacji. Nie możemy niestety odtworzyć okoliczności, w jakich w IV wieku prawdopodobnie skazano za bezbożność osoby odpowiedzialne za próby wprowadzenia do Aten obcych rytuałów religijnych lub kultu nowych bogów czy za praktykowanie „magii”, jako że współczesne im źródła są w tym wypadku wyjątkowo skąpe. Z kolei w wykorzystujących zarzut bezbożności atakach na antydemokratycznych i promacedońskich filozofów i polityków w drugiej połowie IV wieku możemy upatrywać przemyślanej próby zdyskredy-

⁹⁶ E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Homini, Bydgoszcz 2002 [wyd. oryg. 1951], s. 155–163.

⁹⁷ Zob. 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.

towania przeciwników politycznych, nawet jeśli tylko część z nich możemy uznać za historyczne.

Robert Garland sugeruje wręcz, że w epoce klasycznej lud ateński nie przejmował się kwestią bezbożności w okresach innych niż czas poważnych kryzysów politycznych⁹⁸. Religia pełniła w codziennym życiu polis tak ważną funkcję, że istotnie zaskakuje duża doza związanego z nią umiaru w sądach ateńskich. Należy przy tym przyznać, że ateńska kultura dyskusji wyróżnia się w niezbyt długiej historii cywilizacji. Możemy przy tym raczej założyć, że sędziowie, a zatem „przeciętni” obywatele ateńscy, nie myśleli w kategoriach praw czy wolności jednostki, ale interesów i wartości wspólnoty, które w tym przypadku oznaczały tradycyjną pobożność i szacunek wobec świętości. Z drugiej strony, wydaje się, że w demokratycznych Atenach zazwyczaj można było publicznie mówić o bogach to, za co w innych epokach często groziło wysłanie na galery lub publiczna egzekucja, nawet jeśli poglądy takie zostały wypowiedziane wyłącznie prywatnie.

Tezie o epoce „polowania na czarownice” istotnie zaprzecza niemal cała zachowana ateńska tradycja literacka, często podająca w wątpliwość tradycyjne poglądy, nieraz obrazoburcza i prześmiewcza, bardzo często krytyczna wobec demosu i demokracji. Zwłaszcza na scenie attyckiej, zarówno w tragedii, jak i w komedii wypowiadano wiele śmiałych poglądów na temat bogów, krytykowano ich, wręcz wyszydzano. Zapewne jednak więcej można było powiedzieć w ramach konwencji scenicznej, po której wręcz oczekiwano swobody i transgresji, a głosów postaci z dramatów nie traktowano na równi z opiniami wypowiedzianymi na agorze. A jednak widzimy wiele rozmaitych poglądów dotyczących bogów i ich natury w całej literaturze V i IV wieku, jak również atmosferę intelektualną i sferę prawną, które umożliwiały ich wypowiedzianie. Krytyka w postaci wyśmiania Eurypidesa czy Sokratesa w komedii za uznawanie „własnych” bogów nie przekładała się zresztą aż do końca V wieku na żadne działania na poziomie społecznym czy państwowym.

Możemy jednak zauważyć w źródłach z drugiej połowy IV wieku dominację kategorii religijnych w oskarżeniach sądowych, w tym niezwykle łatwe łączenie patriotyzmu z religijnością⁹⁹. Łatwiej to zrozumieć, biorąc pod uwagę, że niemal wszystkie opisane sprawy odbywały się w cieniu zagrożenia, a następnie utraty suwerenności polis i frustracji związanej z klęską we wszystkich ważniejszych starciach i zmaganiach politycznych oraz militarnych, przede wszystkim pod Cheroneą, później także w wojnie lamijskiej. Oskarżenia o bezbożność były szczególnie ważne w sytuacji, gdy od pobożnego zachowania zależał zapewne w opinii przeciętnego Ateńczyka los całej wspólnoty, którą w przypadku nieukarania bezbożnika obejmowała religijna zmasa (μίασμα). Oskarżyciele mogli to zrzęcznie wykorzystać,

⁹⁸ R. Garland, *Strategies of Religious Intimidation and Coercion in Classical Athens*, [w:] *Religion and Power in the Ancient Greek World*, oprac. P. Hellström, B. Alroth, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1996, s. 95; por. N. Evans, *Civic Rites. Democracy and Religion in Ancient Athens*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 2010, s. 202 i in.

⁹⁹ Zob. wyżej, przyp. 90–91.

odnosząc się do przesądów religijnych sędziów. Nietrudno zauważyć, że zarówno w tym szerokim, jak i wąskim rozumieniu polityczności i polityki, zdecydowana większość znanych dziś ateńskich procesów o bezbożność – jeśli nie wszystkie – może być uznana za procesy polityczne, tj. z jednej strony związane bezpośrednio z losami całej wspólnoty politycznej, z drugiej z walką o wpływy w polis¹⁰⁰.

Ateny nie były odosobnione w używaniu tego rodzaju zarzutów w ramach walki o władzę, jak sugeruje wzmianka Tukidydesa (III 70, 3–6) o oskarżeniach o bezbożność jako części gry politycznej na Korkyrze w 427 r. W połączeniu z oczywistą przewagą ateńskich źródeł oraz wspomnianym materiałem inskrypcyjnym, nie można przyjąć twierdzenia Momigliana mówiącego, że procesy o ἀσέβεια stanowiły wyłącznie ateńską praktykę polityczną¹⁰¹. Nie mamy niestety szans na poznanie całej prawdy o omówionych tu procesach, nie wspominając o wszystkich niewymienionych w zachowanych źródłach przypadkach, których obecności możemy jedynie się domyślać, podobnie jak czynili to w swojej niezaspokojonej ciekawości starożytni autorzy dopisujący własnoręcznie brakujące karty historii.

jakub.filonik@gmail.com

ARGUMENTUM

In hac dissertatiuncula continuantur eiusdem auctoris studia anno 2014 hic exposita. Nunc quaeritur, num vere evenerint iudicia, in quibus, si antiquis auctoribus est credendum, Athenienses post Socratem condemnatum varios homines impietatis accusarint. Disceptatur etiam, quam vim notio impietatis tunc apud cives habuerit et quibus legibus rei in talibus causis potuerint esse obnoxii.

¹⁰⁰ Definicja Richarda A. Baumana nawet w tym drugim znaczeniu wydaje się zbyt wąska w odniesieniu do procesów o bezbożność, które się jej wymykają; zob. Bauman, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 58), s. 1–11 – autor pisze, że w V w. „procesy polityczne” dotyczyły głównie ważnych w państwie jednostek, w IV w. natomiast urzędników i retorów (w nawiązaniu do podziału Mogensa Hansena na V- i IV-wiecznych „polityków”), przy czym treść oskarżenia stanowiły zarzuty kryminalne i przestępstwa przeciwko państwu, co zazwyczaj miało prowadzić do wygnania oskarżonego z państwa (poprzez wyrok wygnania lub, jak się zdaje, zwyczajową ucieczkę w obliczu wyroku śmierci lub jego groźby). Jak widzieliśmy, w przypadku procesów o bezbożność sprawa nieraz przedstawiała się inaczej.

¹⁰¹ Momigliano, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 94), s. 566. Podobne związki religii i polityki we współczesnym rozumieniu możemy zaobserwować choćby w tzw. wojnach świętych, zwł. w III i IV wojnie członków Amfiktionii Delfickiej w IV w.