

VASAS TAMÁS

Szókratész igazmondása, vagyis a „parrhészia” mint negyedik retorikai kategória Michel Foucault vizsgálódásaiban

ABSTRACT

Through the examination of Foucault’s treatises, I seek to uncover how the concept of “parrhesia” within the rhetorical discourse and context system of justice, as interpreted by Foucault, sheds light on discussions about truth and legal theory, providing a facet for analysis in investigations. Is there a quasi-functional truth, stemming from the substantive aspects of justice, that exists independently and separately, capable of resolving issues with or without an intrinsic, self-interested value? Can there be a discourse of truth devoid of function, where the value of truth exists inherently within the justice system? The legal philosophy, legal rhetoric, state and political philosophical discourses are becoming more and more interesting these days. Beyond classic legal reasoning and rhetorical formulas, they represent the frontiers of jurisprudence, exploring interdisciplinary relationships and itemized jurisprudence. This scientific legal reasoning also significantly influences the methodology of legal studies, as elucidated by Foucault’s rich and complex analyses. A language-philosophical and rhetorical system with ancient roots consists of elements that constructively color its spectrum, both theoretically and in its application to legal reasoning, falling within its scientific domain.

Keywords: legal reasoning ■ justification ■ political philosophy
■ antique legal thinking ■ history of bureaucracy ■ discursiveness

I. PROBLÉMAFELVETÉS

Tanulmányom célja Michel Foucault 1971 és 1984 közötti párizsi, a Collège de France-ban tartott előadásai^[1] alapján bemutatni a „parrhészia” rendszerét és azt, hogy ez a retorikai kategória milyen relevanciával bír a jog- és politikai filozófia, valamint az államelmélet és a

[1] Foucault, 2019.

klasszikus nyelvfilozófia berkein belül. A parrhészia mint retorikai alapállás, beszédmódbeli kiindulás, szó szerinti jelentésében „mindent kimondani”, egy olyan beszédmód, amelyben a beszélő, felelősséget vállalva szavaiért, úgy mond igazat, hogy igazmondása, legalábbis Foucault részletes vizsgálódásainak következtetése szerint, a klasszikus görögség három igazmondási tipológiáján belül egyiknek sem feleltethető meg teljes egészében, ezért tekinthetjük „negyedik” igazmondásnak a hagyományos tipológia rendszerén belül.^[2] Ezzel a csoportosítással kapcsolatban érdemes azt is megjegyezni, és ez további fontos episztemológiai kérdéseket vet fel, hogy Foucault szerint maga a parrhészia nem egzakt diskurzusforma, sokkal inkább olyan viszonyulás, reláció a szubjektum és az igazság között, amely által az igazság kimondása révén releválja, nyilvánítja ki önmagát a szubjektum, és olyasvalaminek mutatja magát, és mások is olyannak látják, aki egyszerűen kimondja az igazságot, és máshogy, de szintén helytállóan fogalmazva, egyszerűen mondja ki az igazságot.

Vizsgálódásom kiindulópontja az a trichotomikus felosztási rendszer, amely alapján a párizsi előadásokban Foucault elkülöníti és megkülönbözteti az antikvitás retorikai rendszerének igazmondási alkategóriáit. Ezen rendszer alapján disztingválja a prófétikus, a „bölcseességi” és a tanítói beszédmódot mint igazmondási tartományokat a nyelven belül. Bevezetőként ezeket szeretném néhány kitekintéssel szemügyre venni.

A próféta igazmondásának lényege, hogy olyan igazságot hirdet, olyan szakvakt közvetít auditóriumának, amely nem a saját szellemi „terméke”, hanem Istentől eredő intés, útmutatás, feddés vagy figyelmeztetés. Ennek a legekleltársabb példája zsidó–keresztény kultúrkörben, magától értetődően, az ószövetségi Szentírás prófétai hagyománya, bár fontosnak tartom megjegyezni, ahogy ezt később látni is fogjuk, hogy a tanulmány egyik törzsszövege, vagyis a Védőbeszéd alapján látható, hogy az ókori görögség számára sem volt idegen az, hogy egy bölcs, jelen vizsgálódási példánk esetében Szókratész, igazmondási kötelességének háttérében isteni megbízást, küldetést, missziót lát, amely az igazmondás felelőssége terén is kiemelkedő jelentőségűvé teszi beszéde igazságértékét. Az igazmondás felelősségével kapcsolatban fontos rávilágítanunk arra is, hogy a prófétai diskurzus klasszikus, szentírási hagyományában ez a felelősség mindig szigorú, vallási alapú elszámoltatáson alapul, amely a választott próféta és Isten személyes viszonyát alapvetően határozza meg. Rózsa Huba fordításában erre kiváló példa lehet egy szemelvény Ezékiel próféta könyvéből:

„Emberfia, Izrael házának őrévé rendelvelek. Ha halod ajkamról a szót, figyelmezted őket a nevemben. Ha azt mondom a gonosznak: Meghalsz, s te nem figyelmezteted, nem beszélsz neki, hogy letérítsd a gonoszt gonosz útjáról, hogy így életben maradjon, a gonosz meghal a bűne miatt, de vérét tőled kérem számon.”^[3]

[2] Cseke, 2018, 42-57.

[3] Katolikus Biblia, Ez. 3.16-3.18.

A bölcs igazmondásának lényege, szemben a prófétáéval, hogy a bölcs szemé-lye teljes mértékben jelen van saját mondanivalójában, így közelebb áll a parr-hésziához, mint a próféta, valamint arról beszél, ami van, nem arról, ami lesz, ellentétben a próféciával, jelen idejű jelenségeket összegez tudása fényében. Erre kiváló példák lehetnek a távol-keleti nagy vallásalapító bölcsek igazmondási kompéndiumai, Lao-Ce, Konfuciusz szólásainak gyűjteményei, a kínai népvallá-sok alapjainak a mai napig is a konfúciánus hagyományokat tekinthetjük,^[4] de hogy a témánknak megfelelő, Foucault által is citált példát vizsgáljunk, érdemes utalni Hérakleitosz epheszoszi esetére, Hermodórosz száműzetésére okossága miatt, és arra a hallgatásra Hérakleitosz részéről, ami teljes mizantrópiára, visz-szavonulásra készítette a filozófust.^[5] Ebből az a következtetés is levonható, hogy a parrhészia embere olyan bölcs, ahogy ez a Védőbeszédben egyértelművé is vá-lik, akit üldöznek a szavai miatt.

A tudás, vagyis a tekhné embere az a bölcs, tanító, professzor, aki a mester-ségek ismeretének a továbbadása céljából vállalja az „igazság bátorságát”. Az ő érdekében az áll, hogy a hagyományok szerint adja tovább a tudását egy mester-ségről, de ő ezért személyes kockázatot nem vállal, ismeretei egy hálózatszerű folytonosságon alapulnak, hiszen a tudásba őt is beavatta korábban egy tanító, ezzel szemben a parrhészia embere kockázatot vállal, hiszen önmaga kinyilvá-nításában kockáztatja azt a kapcsolatot, amely ahhoz a személyhez fűzi, akihez a szavait intézi, az előbbi esetében tehát a lényeg a tudás továbbadása, ezzel szem-ben a parrhészia embere olyan igazmondó személy, aki akár saját életét is hajlan-dó kockára tenni mondott szavai igazságáért.

II. A PARRHÉSZIA ÉTHOSZA

A három kategória vizsgálata után fontosnak tartom leszögezni azt is, hogy a parrhészia fogalmához hozzátartozik maga a parrhészia személyisége is, az az „éthosz”, amellyel a parrhésziát képviselő személy rendelkezik, ezt az alanyi minőséget pedig Foucault összekapcsolja a „gnóthi szeauton” fogalommal is. „Is-merd meg önmagad!” A mitológia szerint a delphoi jósda bejáratánál ez a felirat volt olvasható. Ezzel kapcsolatban fontos leszögeznünk, hogy Arisztotelész szer-int a demokrácia egy eleve rossz, elkorcisosult államforma, az úgynevezett „po-liteia” elkorcisosulása A parrhészia fogalmának antik politikai filozófiai vonatko-zásaival kapcsolatban két fontos aggályt kell még tisztáznunk Foucault részéről.

Platón írásainak vizsgálata alapján Foucault azt a következtetést vonja le, hogy a demokráciában a parrhészia magától értetődően veszélyes retorikai alapviszonyulás lehet, hiszen a demokratikus államban nemcsak a privilegizált helyzetűeket illeti meg az igazmondás, általában a szólás lehetősége. A demokrá-

[4] Óri, 2012.

[5] Szilágyi (szerk.), 1980, 145., 217.

cia „romlott”^[6] állam, ahol mindenkinek lehetősége van véleményének hangoztatására, olyanoknak is, akiknek Platón tanítványa, Arisztotelész szerint hallgatniuk kellene. Az pedig, hogy az arra nem méltók is szólásra emelkedhetnek, az államon belül államformai sokféleséghez, inkonzisztenciához vezet, ahogy ezzel kapcsolatban Platón mellett Iszokratészre is hivatkozik Foucault. Ez a szónokok, ahogy Platón írja, a „részeges, buta emberek”, népámítók rendszere, a demagógia és populizmus uralma, olyan embereké, akik felosztják maguk között az állam javait, így ebben az esetben összekeveredik a hamis és az igaz, vagyis az állam számára hasznos és veszélyes diskurzusok rendszere. Így Foucault következtetése az, hogy a platóni fordulat lényegi elemei szerint bizonyos esetekben választanunk kell a parrhészia és a demokrácia között.

Foucault másik politikai filozófiai aggálya egy olyan veszélyre utal, amely nemcsak a városállamra nézve, hanem az egyénre nézve is fenyegető lehet a parrhészia szempontjából. Ennek az oka pedig az, ami szó szerint az „igazság bátorságában” rejlik, legalábbis Foucault szerint. A parrhészia ugyanis olyan jellegű bátorságot követelhet meg az egyéntől, amelyet a közösség bizonyos esetekben garantáltan nem fog tudni tiszteletben fog tartani, erre hívja fel a figyelmet Szókratész a Védőbeszédben is. Erre a szövegben Szókratész önmagát is figyelmezteti, hiszen közli hallgatóságával, ha ő valaha „demosziára” emelkedett volna, vagyis, ha a közéletben szerepet vállalt volna, már régen halott lenne. A Védőbeszédben Szókratész arról beszél, hogy az igazság népgyűlés előtt való kimondásával kockára tette az életét, de itt a különös, látszólagos ellentmondás az – Foucault szerint –, hogy mindemellett Szókratész szűkebb körben mégis hajlandó az életét kockára tenni, hiszen vállalja a halált, ugyanakkor a parrhészia saját részéről való alkalmazását egy retorikai játékban valósítja meg, amelybe bevonja a jelenlevőket is, ezt „láthatjuk” Platón szövegében. Érdekes szemügyre vennünk azokat a retorikai elemeket, amelyeket Foucault külön is kiemel a Védőbeszédből, így Szókratész beszédének a kezdetét:^[7]

„Ellenfeleim hazudnak, én viszont igazat mondok.”

Foucault helyes meglátása szerint ez az antik törvényszéki beszédekben fellelhető klasszikus, kezdő védekezési formulaként is értelmezhető lenne, ha Szókratész nem így folytatná:

„Ellenfeleim mesterei a szónak, én viszont teljesen egyszerűen, közvetlenül fogok beszélni hozzátok.”

Álláspontom szerint ennek az allúzióknak a célja az, hogy az olvasó számára is érzékelhetővé váljon, hogy az ellenfelek kishíján elérték, hogy Szókratész ne tudjon kellő mértékű önidentitási reflexiót gyakorolni saját beszéde közben. Ugyanakkor Szókratész egyértelműen a parrhészia embere, állítja Foucault, hiszen szólásra emelkedik, elmondja igaz véleményét, de az ő esetében ez a bátorság egy érdekes problémát keletkeztet a Védőbeszéd olvasatában, ez pedig a politizálás kötelezettségének a kérdéséhez kapcsolódik.

[6] Arisztotelész, 1994.

[7] Platón, 1957.

A fentiek vonatkozásában Foucault kérdése arra irányul, hogy Szókratész miért nem vállalja a parrhésziának azt a formáját, amely a városállamnak való politikai tanácsadásban hasznos tényezőként nyilvánulna meg. Itt példaként Foucault a timokratikus alkotmány megalkotóját, Szolónt idézi, aki bátran kiáll Peiszisztratossal szemben vitázni, és hajlandó a véleményét emelvényen,^[8] vagyis hangosan is elmondani, ez az a politikai szerep, amint Szókratész nem vállal, de az életét úgy hajlandó feláldozni, ahogy azt Szolón nem tette volna meg, vagyis gyávaságról nem lehet szó az esetében, mondja Foucault, ellentétben Szolónnal. Ugyanakkor a kérdés még mindig megmarad: Mi az oka Szókratész óvatosságának, miért ennyire visszafogott és szerény igazságának hangoztatásában? A válasz megtalálásában rendelkezésünkre állhat – mondja Foucault – a Védőbeszéd gyors, sommás olvasata is, miszerint Szókratész azért nem politizált, mert akkor hamar megölték volna, ahogy azt más városállami problémákról beszélő, politizáló emberrel is tették.

Azonban álláspontunk szerint ennél az útnál sokkal hasznosabb megvizsgálni Foucault azon, paradox példáit, amelyek felhasználásával Szókratész is érvel. Amikor ugyanis arról beszél, hogy miért nem olyan módon törődik polgártársaival, hogy a démosziára emelkedjen értük, a hivatkozások a türannikus, oligarchikus politikai rendszerek veszélyeire irányulnak Foucault részéről, hiszen amennyiben egy hegemon politikai rendszeren belül szólásra emelkedik a parrhészia embere, az nemcsak saját személyére, hanem hallgatóságára és követőire is veszélyt jelent.^[9] Ahogy korábban is említettem, és itt utalnék vissza arra, hogy látszólag mégis van formális hasonlóság a prófétai igazmondás és a parrhészia világa között, Szókratész isteni küldetésként tekint feladatai összességére, amit meg kell védenie a politika „haszontalan veszélyeitől”. Ebből következtethetünk arra, hogy a parrhészia embere nemcsak bátor saját igazmondása tekintetében, szavai értékét óvni is akarja egy olyan világtól, jelen konkrét említés szerint a politika világától, amely etikai minősége miatt nem méltó arra, hogy keveredjék a parrhészia szavainak tartalmával. Szókratész elszántságának jele, hogy az orákulumot is hajlandó kérdőre vonni annak érdekében, hogy kiderüljön, valóban igazak-e az isteni jóslatok, így szembe is megy a prófétai hagyományokkal úgy, hogy egyszerre magára is vállalja azokat, számolva az „inquisitio” veszélyeivel. Az orákulum szűkebb értelemben olyan helyet jelent a régi görög kultúrában, ahol a papok a jóslási tevékenységet végezték, ilyen volt Delphoi is. Az „inquisitio” a görög „exetaszisz” kifejezésből ered, a „keres” és a „fölkutat” szavak vegyítése, azt az egyházi bíróságot értjük alatta, amely a hit és az erkölcs tisztaságának védelmére létrehozott intézményként kezdte meg működését a középkorban. Kasztíliai Izabella és Aragóniai Ferdinánd spanyolországi uralkodása alatt működött a világ legszervezettebb inkvizíciója, ezt nevezték „spanyol inkvizíciónak”.^[10] Foucault hivatkozása ezzel kapcsolatban az, hogy az

[8] Hegyi – Kertész – Németh – Sarkady, 2002, 15-27.

[9] Gelenczey-Miháltz, 2011, 7-25.

[10] Henningsen, 1988.

isteni szavak kapcsán informálódunk, kutatnunk kell, a cáfolat általi igazolás gyakorlatát követve. További érve a fenti összefüggésekkel kapcsolatban Szókratész belső viszonyulására vonatkozik, arra a jelenségre, ami önnön igazság- és küldetéstudatát kapcsolja össze. Szókratész ugyanis azt állítja a védőbeszédben, hogy őt belső, „*daimónikus*”^[11] tiltás tartotta vissza attól, hogy a démosziára emelkedés pillanatában az igazságot nyilvános, közéleti keretek között hirdesse. A „daimón” szó jelentése: jót vagy rosszat akaró „szellem”, a régi görög gondolkodásban az isteni hatalom akarat szerinti megnyilvánulása.

III. A HALÁLLAL SZEMBENI BÁTORSÁG PROBLÉMÁJA

A Védőbeszéd és a Phaidón következő, monumentális retorikai sajátosságát abban látja Foucault, hogy halálát miért tekinti Szókratész gyógyulásnak azon nyelvi gesztusa által, hogy tanítványait egy Aszklépiosznak, vagyis a görög mitológiában a gyógyulás istenének felajánlott kakas feláldozásával bízta meg saját halálos ítéletének végrehajtása előtt, ezt így olvashatjuk a Phaidónban:

„Amikor Szókratész a méregpoharat kiitta, tagjai kihültek, és a dermesztő halál szíve felé közeledett, még annyit mondott: Ne felejtsetek el kakast áldozni Aszklépiosznak.”

Ez a sajátossága mű által vizsgált klasszikus problémához, a lélek halhatatlanságának a kérdéséhez kapcsolódik. Ezzel kapcsolatban ismertek a klasszikus, phaidóni érvek. Az egyik az ellentétek jellegére vonatkozik, arra, ahogy a hideg a melegből, a nedves a szárazból származik, és így következésképpen az élet és a halál között is ilyen kapcsolatnak kell lennie, állítja Szókratész. A másik érv az emlékezés, az „anamnézis” érve, Platón álláspontja szerint ugyanis, és ezt mondja ki Szókratészsel, minden szerzett tudásunk csak visszaemlékezés, hiszen léteznek a tudatunkban olyan, előre kódolt fogalmak, amelyeket nem meríthetünk a tapasztalatból, tehát a léleknek ezeket már a születés előtt ismernie kellett.

E hely értelmére vonatkozólag régebbi kommentárral nem rendelkezünk; az újabbak pedig nem nagyon értik. Megpróbálkoznak azzal a magyarázattal, hogy Aszklépiosznak a meggyógyult betegek szoktak áldozni, és Szókratész halála pillanatában arra céloz: magából az életből, mint nagy betegségéből gyógyult meg, de ez a megfejtés egyszerre lehet schopenhaueri foltozat és epikureizmus is. A kakas, amit Aszklépiosznak fel kell áldozni, lehet az éberség jelképe is, említi Hamvas Béla.^[12] Ez az a kakas, amely a protestáns imaházak tornyán vagy házak tetején forog, de megtalálható a nemesi címerekben is, és ugyanígy gondolhatunk arra is, ami az evangéliumokban szerepel a háromszori árulásra vonatkozóan, ennek a lételméleti értelme pedig arra vonatkozik, amit az ember tudása

[11] Balikó, 2006, 309-324.

[12] Hamvas, 2015.

összegzéseként a halála előtt él át. Olyan következtetés ez, amely szerint, követhető Hamvas elmékedésében, mielőtt az ember a lét teljességére ébred tudatával, és egész valóságában megérti azt, nem tesz mást, mint permanens árulást követ el Isten és önmaga ellen: Jézus Krisztus így szól az Olajfák hegyén, mielőtt elvonul imádkozni, „virrasszatok és imádkozzatok”, amikor azonban visszatér, a tanítványok alszanak.

A továbbiakban arra szeretném irányítani az olvasó figyelmét, hogy a tanulmány kezdetén ismertetett igazmondási hármastipológia Foucault olvasatában olyan jelentőségű osztályozás, amely retorikai jelenségként kiemelkedő szerepet töltött be az antik jog formálódásában, állítja a szerző.^[13] Ez pedig egyaránt érthető a görög jogi gondolkodására és a római jog retorikai rendszerére, az úgynevezett praeori jog sajátosságaira is. A diszkurzivitás problémájával bővebben a „Diszkurzus rendje” c. előadásában foglalkozott Foucault,^[14] „A rendellenesek” előadásaiban pedig a bírói, vagy az igazságszolgáltatási diszkurzus bemutatására helyezte a hangsúlyt. A diskurzus mint realitás, igény a megismerendő valóság hozzáférhetőségének terére, kultúrából eredő forrásnak tekinthető, szabályokon alapuló berendezkedés, quasi rítus.

IV. IGAZSÁG ÉS IGAZMONDÁS

A fenti probléma szempontjából azt láthatjuk, hogy „Az igazság bátorsága” alapján két alapvető következtetést vonhatunk le. Az egyik a kommentárok keveredésére vonatkozik, hiszen a vallási és a tudományos eredetű kommentárok egyszerre olvashatók ki az előadássorozatból. A másik probléma ennél sokkal jelentősebb, absztrakt jellegű apória, mégpedig az „igazság” fogalmának az értelmezése. Az igazságszolgáltatási diskurzusok problémája Foucault esetében módszertani jellegű, példának okáért a bizonyítási és a bizonyítási rendszer elemzésekor. Erre valóban jó példa a jogellenesen szerzett bizonyítékok perbeli felhasználása, amely az utóbbi években az egyik legjelentősebb jogelméleti vitatémaként realizálódott a szakirodalomban, hiszen az új polgári perrendtartási kódex erre vonatkozóan új tényállást dolgozott ki.

Álláspontom szerint a fő kérdés az, hogy az igazságszolgáltatás retorikai diszkurzivitásán belül, a „parrhészia” értelmezése révén, az igazságról való beszéd milyen új, a jogelméleti vizsgálódások számára elemzendő diskurzusokat keletkeztethet. Létezik-e külön, az igazságszolgáltatás aspektusától elválasztható, quasi funkcionális igazság, amely egy ügy megoldását szolgálja belső, önmagában fennálló érték, avagy érdek nélkül, és létezik-e olyan különálló igazság-diskurzus, amely funkció nélkül úgy áll fenn, hogy az igazság értékét immanens módon önmagában hordozza, és így létezik és nyilvánul meg az igaz-

[13] Gyekiczky, 2019, 266-276.

[14] Foucault, 1991, 868-889.

ságszolgáltatásban? Ha e két kategória elkülöníthetően nem létezik, létrehozható-e ez a rendszer, vagy létezhet-e olyan politikai érdek (és ez a politikai filozófia számára is érdekes szempont lehet), amely megalapozhatja ennek a szükségességét és indokolhatja a használatát? Ha példának okáért egy igazságtalan állami berendezkedés által megalapozott, politikai alapú bírósági rendszer kisajátítja magának a korábban független bíróságokat, hogy azokat politikai célokra használja fel, hogyan működhet egy ilyen struktúra a totális államon belül, és ami ennél is fontosabb, egy ilyen rendszer hogyan változtatható meg?

A fent olvasható fejtegetéseket egy módszertani megközelítésű megjegyzéssel szeretném lezárni, amely az idézett szövegek olvasási és értelmezési technikájához tartozik. Ez álláspontom szerint azért lehet fontos, mert sok értelmezési utat bejárt alpművekkel foglalkozunk. Ahhoz, hogy részletes válaszokat kapassunk a rövid értekezésemben felvetett kérdésekre, „Az igazság bátorságát” úgy érdemes olvasni, hogy párhuzamosan követjük vele a Védőbeszéd és a Phaidón idézett szövegrészeit, de nem szabad teljes mértékben elvonatkoztatnunk az idézetek eredeti kontextusuktól, ugyanis Foucault célja nem az, hogy „kiforgasson” Platón szövegéből egy saját tézist, sokkal inkább arra törekszik, hogy olyasvalamit tárjon fel, ami Platón szándékai szerint is a szövegekben rejtőzik, de az eddigi kutatások jóval marginálisabban kezelték, így a figyelmes, alapos, „párhuzamos” olvasás ezért válhat kulcsfontosságú tényezővé a parrhészia értelmének megfejtésében.

IRODALOM

- Arisztotelész (1994): *Politika*. Gondolat, Budapest.
- Balikó György (2006): A daimón útja. In: *Magyar filozófiai szemle*. 50. évf., 2006/3-4. sz.
- Cseke Ákos (2018): Jézus, a cinikus. Michel Foucault cinizmus- értelmezésének egy aspektusáról. In: *Vallástudományi Szemle*. 14. évf., 2018/3. sz.
- Foucault, Michael (1991): A diskurzus rendje. In: *Holmi*. 1991/7. sz.
- Foucault, Michael (2019): *Az igazság bátorsága*. Atlantisz, Budapest.
- Gelenczey-Mihály Alirán (2011): Király és türannosz, avagy legitimálható-e a türannisz. In: *Kellék*. 2011/45. sz.
- Gustav Henningsen (1988): *A boszorkányok ügyvédje. A baszk boszorkányság és a spanyol inkvizíció (1609-1614)*. Kossuth Kiadó, Budapest.
- Gyekiczky Tamás (2019): Újragombolva (A jog kutatásának lehetőségei Michel Foucault után). In: *Jogtudományi Közlöny*. 2019/74. sz.
- Hamvas Béla (2015): *Scientiasacra I. Medio*, Budapest
- Hegyi Dolores – Kertész István – Németh György – Sarkady János (2002): *Görög történelem – A kezdetektől Kr.e. 30-ig*. Osiris kiadó, Budapest.
- Katolikus Biblia, Ez. 3.16-3.18.
- Őri Sándor (2012): *Konfuciusz bölcseselei*. Golden Goose, Budapest.
- Platón (1957): *Szókratész védőbeszéde*. Európa kiadó, Budapest.
- Szilágyi János György (szerk.) (1980): *Míg élők közt leszel élő. Epigrammák a Görög Antológiából*. (Ford. Somlyó György). Európa Könyvkiadó, Budapest.