

Gelenczey-Miháltz Alirán filozófiatörténész, görög filológus. Kutatási területe az ókori politikai filozófia.

# Hierón

## Xenophón „türannikus” dialógusa

Gelenczey-Miháltz Alirán

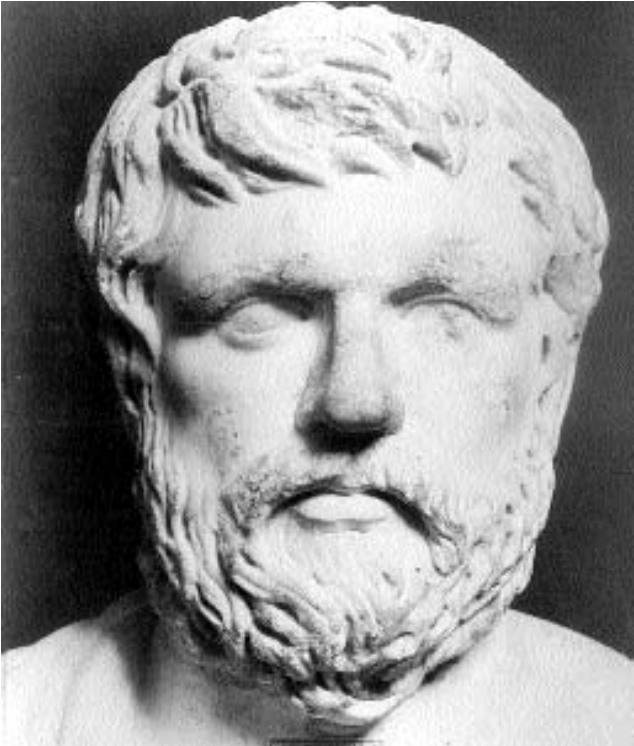
### 1. RÉGIEK ÉS MODERNEK

Az athéni filozófus-történetírónak, Xenophónnak a türanniszról (modern, nem egészen pontos kifejezéssel: a „zsarnokságról”) írt rövid dialógusa a *Hierón é türannikosz* címet viseli. Alaptörténete egyszerű: Szimónidész, a poéta és „bölc ember” arról beszél Hierónnak, a teljhatalmú türannosznak, hogy a közvélemény szerint a hatalom birtokosa, az államférfi boldogabb az egyszerű magánembernél, mivel a hatalom megszerzése és megtartása révén nagyobb dicsőséget és boldogságot élvez a többieknél. Hierón válaszában kifejti, hogy a látszat csalóka, hiszen valójában senki sem nyomorultabb a türannosznál: lényegében elismétli a Szókratész körében oly gyakran hangoztatott türannosz-ellenes érveket: a zsarnok állandó rettegésben él, fél hatalma elvesztésétől, fél nemcsak ellenségeitől, hanem barátaitól is, hiszen senki sem szereti önmagáért, pusztán érdekből, ezért legszívesebben felakasztaná magát, hogy megszabaduljon szenvedéseitől. Itt aztán fordulat következik a beszélgetésben: Szimónidész élénk színekkel ecseteli, hogy mennyire más lenne az élete a „jó türannosznak”, aki jó kormányzással felvirágoztatja népét és városát, aki megfelelően vezet a rábízottakat, és áldásos tevékenysége eredményeképpen soha el nem múló hírnévre és dicsőségre tesz szert polgártársai körében. A dialógus végén Hierón hallgat, és hallgatása sokatmondó: nem tudja és nem akarja tanácsadóját a „jó türannosz” dicsőítésében megakadályozni.

Bár a gondolatmenet kissé laposnak tűnhet, századunk egyik legnagyobb politika-filozófiai gondolkodója, Leo Strauss azonban – Niccolò Machiavelli nyomán, aki az *Il Principé*ben elsőként fedezte fel a *Hierónt* – az *On Tyranny* című nagyszerű munkájában kimutatta, hogy a görögség egyik legfontosabb politikafilozófiai művével van dolgunk: „a Hierón a legközvetlenebb érintkezési pontot jelzi a premodern és a modern politikatudomány között” – írta.<sup>1</sup>

Strauss nem sokat beszél arról, hogy ki volt Hierón vagy ki volt Szimónidész, a dialógus két szereplője: számára pusztán filozófia és hatalom, elmélet és gyakorlat pólusait reprezentálják. Hatalom és filozófia mérkőzéséből ezúttal (Strauss szerint) a filozófia kerül ki győztesen: Szimónidésznek, a „bölc ember”-nek a pusztá beszéd erejével sikerül meggyőznie Hierónt, az „erő emberét”, hogy megváltoztassa uralkodásának módszereit.

A szókratikus hagyomány azonban (amelyben Xenophón dialógusát elvileg különösebb nehézség nélkül elhelyezhetjük), mint a legtöbb esetben, itt sem egyértelmű, hiszen köztudott, hogy Platón (az *Államban* felvázolt erősen *negatív* türannosz-portré ellenére, 567b–579e) többször is megpróbálkozott azzal, hogy a „jó türannosz” ideálját átültesse a gyakorlatba, sőt az *Államférfi* és a *Törvények* nem egy helyén *igazolja is* ezt a másutt kárhoztatott kormányzási módot: *akár meggyőzéssel, akár anélkül, akár gazdag, akár szegény, akár az írott törvények szerint, akár azoktól eltérőleg cselekszik valaki üdvös*



Xenophón márvány portréja (Museo del Prado, Madrid)

dolgokat, ez kell, hogy legyen az állam helyes vezetésének legigazibb meghatározó mozzanata. (Államférfi 296e). Valószínű, hogy Platón egész életében hitt abban, hogy egy fiatal türannosz „jó türannosszá” nevelésével lehet a leggyorsabban az ideákhoz közelálló *politeiát*, államformát létrehozni (Államférfi, VII. levél, Törvények).

Már Strauss is éles szemmel vette észre, hogy bár a dialógus harmadik részében nem „uralkodásról” (*türanneuein*), hanem a törvényesebbnek tűnő „kormányzásról” (*arkhein*) van szó, nem szerepelnek benne az athéni közéletben oly alapvető kifejezések, mint *démosz* (nép), *nomosz* (törvény), *politeia* (alkotmány), mivel ezek mind a legális állapot jellemzői! A párbeszéd egyik legfontosabb mondanivalója szerint ugyanis a jó vezető boldoggá teszi városát, ha lehet, akkor törvényes eszközökkel, de ha nem lehetséges, akkor a törvényeken „felül” állva törvények nélkül is, akár abszolút uralkodóként. Bizonyos esetekben ugyanis a törvény nem esik egybe az igazsággal, már csak azért sem, mert a törvény túl általános, és így nem tud méltányosságot gyakorolni. Méltányos csak egy *ember* lehet, aki felülemelkedve a törvényeken, miképp a „jó türannosz” is, az egyedi esetekhez igazítja a törvényt.

Ugyanez érvényes a válságban lévő vagy éppen átalakuló államokra: a régi törvény már, az új még nem érvényes: Eric Voegelin, a nagy politikai gondolkodó kifejezésével élve egyfajta transzlegális, posztkonstitucionális állapot<sup>2</sup> alakulhat ki. Ilyen helyzetben *szükséges is és jogos is lehet egy erőskezű türannosz fellépése!* Nem véletlen hát, hogy a „jó türannosz” ideája ennyire tetszett Strauss vitapartnerének, A. Kojève-nek is, és hogy ilyen hosszú politikaelméleti múltra tekinthet vissza a hellenisztikus monarchák „házi ideológusaitól” Niccolò Macchiavellin,

G. W. F. Hegelen és A. Kojève-n keresztül napjainkig. Voegelin szerint ezért a ‘cézárizmus’ államformája is igazolható elméletileg,<sup>3</sup> annak ellenére, hogy hagyományos (klasszikus) államformatani keretek között egyáltalán nem értelmezhető. Mi több, Voegelin a poszt-konstitucionális cézárizmusról szóló elméletét a klasszikusokra, ezen belül is elsősorban Xenophónra építi. (Voegelin elgondolása Xenophón és a cézárizmus kapcsolatáról egyébként nem előzmények nélküli, megtalálható Theodor Gomperz híres összefoglaló filozófiatörténeti művében is.)<sup>4</sup>

Tehát az igazságos uralkodó méltányos, míg az igazságos törvény nem mindig az, vagyis *az igazság lényegében transzlegális*. A türannisz – az antik szerzők egybehangzó véleménye szerint, beleértve Xenophónt is (*Mem.* IV,6,12) – kormányzás törvények nélkül, viszont Szókratészról és tanítványi köréről azt is tudjuk, hogy ők az igazságosságot a törvényeknek való engedelmességgel azonosították!

Hogyan védhető Xenophón (illetőleg Szókratész) politikai filozófiájának bázisán a „jó türannisz” ideája? Létezett-e az ókori klasszikusoknál a „posztkonstitucionális cézárizmus” elmélete? Strauss szerint csak jóval később, a reneszánsz gondolkodóknál jelent meg: Coluccio Salutati a reneszánsz hajnalán például védelmezte Caesart a zsarnokság vádjá ellen, sőt a legnagyobb politikai gondolkodók egyike, Macchiavelli is Xenophón *Hieronját* tartotta kezében fő művének, az *Il Principének* írásakor.<sup>5</sup> Eric Voegelin szerint a poszt-konstitucionális cézárizmus, azaz a poszt-alkotmányos egyeduralom minőségileg nem különbözik az alkotmányostól, csak a cézárizmus a hanyatló társadalmak kormányzási módja, és így bizonyos körülmények között legitim is lehet. Strauss szerint azonban az ókori klasszikusok *nem* szenteltek elég időt a cézárizmus elméletének, és *nem* dolgozták ki megfelelően, illetőleg az *abszolút monarchia* alá sorolták be. Nem véletlen – mondja Strauss –, ugyanis a rendkívül kényes és veszélyes doktrína arra jogosíthat fel egyeseket, hogy beavatkozzanak a közügyekbe, kikényszerítve az abszolút uralmat. Túl kicsi a különbség a „zsarnokság” és cézárizmus között, ezért jobb, ha az átlagemberek *nem* is tudnak róla (!); jobb, ha a jövőbeli Caesart jövőbeli türannoszként kezelik. A klasszikusok ki-dolgozhatták volna a cézárizmus elméletét, de *nem* akarták: veszélyes ugyanis igazolni, hogy bizonyos körülmények között *nem csak szükséges, hanem jogos is* az alkotmányos uralmat abszolút uralommal helyettesíteni!

Xenophónnak azonban – úgy vélem – mind a *Küru-paideiában*, mind a *Hieronban* szembe kellett néznie a *poszt-konstitucionális cézárizmus* problémájával, noha ezek egyikében sincs utalás olyan zavaros körülményekre, amelyek indokoltá tehetnének egy ilyen államformát. Azonban nem árt, ha felidézzük: ha ezekben a művekben nincs is ilyesmiről szó, annál inkább erről szól Xenophón monumentális történeti munkája, a *Hellénika (Hellasz története)*, amely Görögország háborús széthullását festi le a peloponnészoszi háború után, Athén összeomlásától a spártai hatalom lehanyatlásáig.

A történetek után éppen az ellenkezője következett be annak, amit bármely emberi számítás szerint várni lehetett. Mivel szinte egész Hellasz felsorakozott egymással szemben, senkinek sem volt kétsége afelől, hogy ha csatára kerül a sor, a győztesek uralkodni fognak, a vesztesek pedig engedelmességre kényszerülnek. Az isten azonban másképp döntött. Mindkét fél győzelmi jelet állított, mintha egyaránt diadalmaskodtak volna, és ebben senki sem akadályozta meg őket. A holttesteket mindkét fél úgy adta ki, mintha győztesként kötöttek volna fegyverszünetet, saját halottait pedig úgy vették át a fegyverszünet oltalmában, mint a legyőzöttek. Noha mindkét fél saját győzelméről beszélt, sem az általuk birtokolt terület, sem szövetségeseik száma, sem pedig hatalmuk nem gyarapodott az ütközetet megelőző időszakhoz képest. A csata után nagyobb lett Hellaszban a széthúzás és a zűrzavar, mint annak előtte – írja a *Hellénika* befejező mondataiban Xenophón (VII,26–27, kiemelés tőlem).<sup>6</sup>

Mi ez, ha nem egyfajta poszt-konstitucionális állapot, amely szinte kiált egy erőskezű uralkodó után?

Ezért nem meglepő, hogy a poszt-konstitucionális állapotnak volt az antikvitásban is egyfajta (ha nem is részletesen kidolgozott) elmélete, s ez – Platón, Iszokratész, Arisztotelész és mások művein kívül – Xenophón *Hieronjában* is megtalálható.

A *Hellénikát* a *Kürupaideiával* együtt nézve világossá válik, hogy Xenophón elvei tekintetében sem volt pártatlan szemlélője a történeti eseményeknek.

Mint ahogy azt Jean Luccioni Xenophón politikai filozófiáját elemezve összefoglalta: Ázsia meghódításának gondolata, a hellén predominancia és a monarchikus szellemű állam elvéja Xenophónt a makedón politika előfutárává teszik.<sup>7</sup>

## 2. XENOPHÓN ÉS A TÜRANNIKUS SZELLEM ÚJJÁÉLEDÉSE

A Kr. e. 4. század elején újabb türanniszok jöttek létre Hellaszban: Dionüsziosz Szürakuszaiban, Euagorasz Cipruson, Lükophrón Pheraiban, Timophanész Korinthosban, Klearchosz Hérakleióban és Hermiasz Atarnaiban gyakorolt egyeduralmat, úgyhogy a rétor és filozófus Iszokratész joggal beszélhetett a türannisz egyfajta újjászületéséről az *Arkhidamoszban* (66). A görögök többsége egyes érzelmeikkel vette tudomásul, hogy a türannisz feltámadt poraiból: nem véletlen, hogy pherai Iaszónnak a gyilkosait (akit pedig Xenophón maga is méltányolt, hiszen nem véletlenül fejtette ki terveit éppen előtte a *Hellénikában*), egész Görögországban nagy tisztelettel fogadták, Sziküóni Euphrón egyik merénylője pedig azzal igazolta szörnyű tettét, hogy Euphrón türannosz volt. Ezek az események azonban inkább kivételnek számítottak egy olyan században, melyben Iszokratész azt írta (azt írhatta!), hogy az abszolút hatalom az isteni és az emberi javak között a legnagyobb, a legra-

gyogóbb és a legirígylésreméltóbb. (*Euagorasz* 40). Mint ahogy azt M. Mathieu jogosan jegyezte meg, a kor politikai gondolkodói „a csodálat és a megvetés között ingadoztak”, ha a türannoszokról volt szó.<sup>8</sup>

Természetes, hogy a korszak egyik kiemelkedő gondolkodója, Xenophón is több írásában felvetette a türannisz kérdését.

A *Hellénikában* a ‘türannisz’ szót magának Kritiasznak (!) a szájába adja, egy olyan kormányzat (a Harmincak uralmának) jellemzésére, amelynek vezetői semmilyen szegyeteljes és erőszakos cselekedettől nem rettennek vissza (*Hell.* II,3,16). Máshol a türannoszokkal szembeni szokásos bizalmatlanságot hangsúlyozza (*Hell.* III,1,14), megint mássutt pedig a ‘türanneuontasz’ szót az erőszakos és terrorisztikus rezsim jelölésére használja (*Hell.* IV,4,6). Egy helyen az athéni követ, Autoklész szemére is hányja a spártaiaknak, hogy azokban a városokban, amelyeket uralmuk alá kényszerítettek, türannisz hoznak létre (*Hell.* VI,3,8).

A *lakedaimóniak államában* épp ezért nagyon fontosnak látszik annak megakadályozása, hogy a királyi hatalom türannikussá váljon (14,8), és a *Kürupaideia* is a királyság és a türannisz között feszülő ellentétet hangsúlyozza: ez utóbbi meglehetősen sötét színben tűnik fel (I,3,18), és a legkevésbé tartós rendszernek látszik (I,1,1). Az *Oikonomikoszban* a türannosz sorsa Tantaloszéhoz hasonló, aki az Alvilágban attól reszket, hogy még egyszer meg kell hálnia (21,12).

Ennél azonban elméletibb megközelítéssel is találkozunk a *Memorabilia* egyik nevezetes helyén: *Periklész*, az athéni állam vezetője (első sztratégosza) a következőképpen válaszol az ifjú Alkibiadész kérdéseire: „És ha türannosz az állam ura, és ő írja elő a polgároknak, hogy mit kell tenni, az is törvény? – Amit az uralmon levő türannosz előír, azt is törvénynek hívják” – válaszolta Periklész. (I,2,43) (A gondolat egyik első és leghatásosabb megfogalmazását egyébként *Hérakleitosz* politikafilozófiai töredékei között találjuk: *Törvény ez is: egy akaratának engedelmeskedni.* [DKB33]) Xenophón azonban néhány sorral később finomabban fogalmaz: az *nem* törvény, amit a türannosz az emberek *meggyőzése nélkül* előír (I,2,45). A szöveg így annak is bizonyítéka, hogy a demokratikus Athénban mekkora fontossága volt a nyilvánosságnak, a nyilvános szereplésnek, és a *rábeszélés erejének*.

Meggyőzés és önkéntes beleegyezés nélkül ugyanis a törvény is lehet erőszak.

A *Memorabilia* egyik leghíresebb passzusában már a türannisz mint *törvénytelen* államformát állítja szembe Xenophón a *törvényes* királysággal: A *királyságot és a türanniszot egyaránt uralmi formának tekintette* (ti. Szókratész), *de különbséget tett közöttük. Az emberek akaratából fennálló és törvényes államhatalmat királyságnak nevezte, a nemkívánatosat és törvénytelen pedig, ahol az uralkodó önkénye a törvény, türannisznak* (IV,6,12). A részlet rendkívüli hasonlóságot mutat Platón *Politikosz* (Az államférfi) című dialógusával, ahol Platón ugyancsak a *törvényesség*

és törvénytelenység alapján osztja fel az államformákat: *Minthogy manapság az államformákban mutatkozó erőszakosságra és önkéntességre, továbbá a szegénységre és gazdagságra, végül a törvényességre és törvényteleniségre vannak tekintettel, két államforma közül mindegyiket kétféle választják, s az egyeduralmat, minthogy két alakot mutat fel, két névvel illetik: a türannisz és a királyság nevével.* (291e ff, kiemelés tőlem).

A fenti idézetek két értelmezési lehetőséget kínálnak: 1) Platón és Xenophón közös forrása Szókratész, illetőleg a szókratikus tanítás, 2) az ilyen megkülönböztetés *nem idegen a kor* (a Kr. e. 5–4. század) *szellemétől*, hiszen mások is ismerik ezt a felosztást. Ez utóbbi nézetet képviseli markánsan T. A. Sinclair, aki egy korabeli görög nyelvű papiusztöredékre hivatkozik, melynek szerzője a fentiekhez hasonló módon tárgyalja az oligarchiát és a demokráciát.<sup>9</sup> Látható, hogy a *Memorabiliá*ban képviselt *szókratikus tanítás* az egyeduralomról nagyon is összhangban volt a *kor szellemével*, s ezért a két felfogás inkább *kiegészíti*, mintsem nivellálja egymást.

A legfőbb probléma inkább onnan fakad, hogy *miképpen egyeztethetőek össze Xenophón türannisz-ellenes gondolatai a Hierónban kifejtett elméletével* a „jó türannosz”-ról, hiszen a dialógus (Xenophón korábbi türannisz-ellenességével szemben) a türannikus kormányzás *előnyeiről* igyekszik meggyőzni az athéni népet. A válasz – egyáltalán nem meglepő módon – az, hogy *sehogyan sem!*

Először talán a legfontosabb kérdés: miért érdekelte annyira Xenophónt a téma?!

Nemcsak Xenophón, hanem Iszokratész is jól látta az *Arkhidamoszban* (66), hogy a türannisz intézménye fennülőben van. Ráadásul nyilvánvaló a kapcsolat a szofisták művei és a türannikus szellem Kr. e. 4. századi újjáéledése között (Platón, *Gorgiasz* 483b–d; 466 bc; 490a; *Prótagorasz* 337d stb.). Már utaltam arra is, hogy a türannikus szellem Platón iskolájában is virágzott, bármennyire is szeretnénk elleplezni azt a kínos tényt, hogy Platón barátja és tanítványa, *Dión is türannosz volt* (Plutarkhosz, *Dión* 52–53). Ami Dión gyilkosát, Kallipposzt illeti, Platón VII. leveléből tudjuk (333e), hogy ő is az Akadémiát látogatta, és tetteivel *ugyanúgy* kompromittálta az Akadémiát, mint ahogy annak idején Kritiász és Alkibiadész is kompromittálta Szókratészt és körét.

Xenophón is valószínűleg azt gondolta, hogy a nagyra-vágyó férfiakat nem lehet eltéríteni az egyeduralomra való törekvéstől: és mivel nem lehet megakadályozni a türannisz létrejöttét, ezért úgy vélte, hogy korának egyetlen reálpolitikusa sem teheti meg, hogy ne számoljon ezzel a ténnyel. Sőt az egyeduralomra való képesség csodálatát is több helyen fellelhetjük a *Kürupaideia* és a *Hierón* környezetében: a parancsadás mint *tekhné* királyi művészet (*Mem.* IV,2,11), és az állam vezetése a legfontosabb feladat (*Mem.* IV,2,2), nincs is annál szebb emberi cél, mint mikor valaki az államot akarja irányítani (*Mem.* III,6,2). De még ennél is érdekesebb az a xenophóni gondolat, hogy a vezető, a vezér

szabadabb, mint a többi ember (saját tapasztalatából tudhatta ezt Xenophón), hiszen nagyobb feladatok mellett nagyobb a cselekvési szabadsága is (*Mem.* II,8,4). Ugyanezt a csodálatot érezhetjük a nagy ember iránt a *Kürupaideiá*ban is (I,6,7–8), és nem lehet véletlen az sem, hogy a *Helléniká*ban Xenophón kedvező színben tünteti fel *Iaszónt*, Pherai türannoszát (VI,1,6), mivel – a kor szellemének megfelelően – Xenophón is az erős embertől várta a görög világ felemelését és újraszervezését. Hiszen Xenophónnak magának is szerepelt egykor a tervei között, hogy a Fekete-tengernél várost alapít, melynek aztán ő lett volna a türannosza (*Anabaszisz* V, 6,15; VI,4,7).

Ezért nem is annyira meglepő végül a „jó türannisz” dicsőítő dialógus, a *Hierón* megszületése, amelynek második része arról próbálja meggyőzni az uralkodót, hogy nagyvonalú és jóindulatú politika alkalmazásával (IX,7,9,10) kísérelje meg boldoggá tenni országát, alattvalóit és ezáltal saját magát is. Xenophón nem arról beszél, hogy egy rossz rendszert hogyan lehetne eltörölni, hanem (Platónhoz hasonlóan) azon gondolkodik, *hogy hogyan kellene ezt a rendszert* – a kor szükségleteinek megfelelően – *átstrukturálni*. Tévesen írja azonban Luccioni *Hierón*-kommentárjában, hogy Xenophón szerint a türannisz királysággá kellene átalakítani: a királyság (mint ahogy azt a *Memorabilia* agyonidézett helye is mondja (IV,6,12)) *törvényes* uralmi forma, a király a törvények betartásával és nem a megkerülésével kormányoz. A *Hierón*ban azonban *nem szerepelnek törvények*, ha az uralkodásról van szó!

A *Kürupaideia* szerzője ezért szemmel láthatóan érdekelt volt abban, hogy kimutassa, *kétféle monarchia van*: ezzel akarta megakadályozni, hogy összekeverjék Kürosz királyságát az önkényuralommal. Xenophón megítélése szerint mi sem lett volna kártékonyabb, mint egy ilyesfajta egybemosás, hiszen nagy hiba lett volna azonosítani a királyt a türannosszal, amikor nagyon is eltérnek mind lényegüket, mind pedig uralkodási módszereiket illetően. Hasonlóan vélekedett Platónhoz, aki *Az államférfi*ben így ír: *(A)z emberi gondviselő művészetet osszuk kétfelé: erőszakosra és önkéntességen nyugvóra. (...) Az erőszakosan uralkodók művészetét zsarnokságnak, (...) az önkéntességen alapuló és önkéntesen engedelmeskedő fajtát pedig államférfiúi művészetnek nevezve* (276e, Kövendi Dénes fordítása). *Arisztotelész* szerint is *kétfajta monarchia* (egyeduralom) létezik: az egyik bizonyos rendet követ, a másik viszont nem ismer korlátokat: A monarchiában, *ahogy erre a neve is utal, egyetlen ember az úr az összes többi fölött*. Két változata van: *ha bizonyos szabályozók szerint funkcionál, királyság a neve, ha korlátok nélkül: zsarnokság.* (*Rhet.* 1366a). Az uralkodói módszerek egybevetésekor pedig a *‘türannein’* és az *‘arkhein’* szembeállítás, amely mintegy vezérfonalként húzódik végig Xenophón életművén, Iszokratésznál is fellelhető (*De pace* 91).

Volt azonban Xenophónnak egy másik aggodalma is: attól félt, hogy ha létrehozzák egyszer a monarchiát, a Kelet (Perzsia) hatása befolyásolja majd annak fejlődését, s

ezért elkerülhetetlen lesz a keleti despotizmus hatása. Platón is úgy látja majd később a *Törvények*ben, hogy Perzsia hanyatlásának egyik legfőbb oka éppen az uralkodói despotizmus: *Úgy találjuk, hogy évről évre gyarlóbbak lettek; ennek okát pedig abban állapítottuk meg, hogy a szabadságtól túlzottan megfosztva a népet, s a parancsuralmat a kelletnél jobban megerősítve kivesszék államukból a baráti érzület és a közügyek iránti érdeklődés* (697d) – s ez Platón szerint is mindenképp elkerülendő. Xenophón ráadásul a saját bőrén tapasztalhatta Perzsiában az egyszemélyi hatalom rossz következményeit,<sup>10</sup> ezért tartja a *Kürupaideiá*ban olyan fontosnak a megfelelő nevelést. Itt már nem is beszél az alattvalók meggyőzéséről, mint a *Memorabiliá*ban: mivel *Kürosz tökéletes király*, ezért hatalmát az alattvalók is elfogadják, s mert a király mindenben *kimagaslik*, ezért érdekelték is abban, hogy kövessék őt. Xenophón számára az alattvalók önkéntes beleegyezése, egyetértése, engedelmissége alapvető momentum egy rendszer legitímálásában, ezt nem csak a *Hieronban* (XI,12), hanem az *Oikonomikoszban* (XXI,5) és a *Kürupaideiá*ban is hangsúlyozza. (I,6,21; III,1,28; IV,2,11; V,1,19; VII,4,14; VIII,1,4; VIII,3,28). A *Kürupaideiá*ban a különbségre is rámutat, amely a *perzsa* király, akinek a perzsákkal *azonos jogai* vannak, és a *méd* uralkodó között fennáll, aki viszont *erővel* ragadta magához a teljhatalmat, és *önkénturalmat* gyakorol alattvalói fölött (I,3,18). A *Kürupaideiá*ban a *deszpotész* és a *türannosz* szavak egymáshoz közelítése pedig már azt is mutatja, hogy (szemben az archaikus korról) a Kr. e. 4. században a türannosz görög fogalma *keleti* vonásokat is hordoz: a deszpotész olyan úr, akinek akarata egyet jelent a törvénnyel, anélkül, hogy az alattvalók bármiféle biztosítékkal rendelkeznének.<sup>11</sup>

El lehet-e kerülni azonban – ha nincsenek törvények és nincsenek egyéb biztosítékok sem –, hogy egy türannosz adott esetben deszpotésszé váljon!?

Ezzel a kérdéssel a görög politikaelmélet nem foglalkozott.

### 3. A JÓ TÜRANNOSZ UTÓPIÁJA

A „jó türannosz” utópiája évezredek óta jelen van az európai politikai gondolkodásban. Az antik gondolkodóknál, úgy tűnik, a klasszikus kortól kezdve (Platónnál, Xenophónnál, Iszokratésznél és Arisztotelésznél, hogy csak a legnagyobbakat említsük) a hellénizmuson keresztül (királytűkrök) egészen a *cézárizmus ideológiájáig* nyomon követhető. A moden korban ezt a hagyományt az abszolutizmust, felvilágosodott abszolutizmust és a totalitarizmust hirdető és legalizálni kívánó törekvések sora kíséri.

Leo Strauss szerint azonban míg az antik gondolkodók a türanniszt a legjobb rend ellentétéként fogták fel („a jó zsarnokság – utópia”), addig a modernség politikai felfogása nem riad vissza attól, hogy *szentesítse* a zsarnoki rendszert, ha az „objektív körülmények” úgy kívánják. A kérdés tehát az,

hogy igaza volt-e Straussnak abban, hogy az antik görögség visszariadt volna ettől, és hogy a rómaiak előtt (Julius Caesar) meg sem kísérelték volna az illegitim türannisz legitímálását.

Már láttuk, hogy a Kr. e. 4. század a türannikus szellem újjáéledésének a kora volt, és azt is, hogy a korabeli gondolkodást – a türannisztól való félelmek mellett – erősen foglalkoztatta a „jó türannosz” utópiája is. De míg Platón vagy Iszokratész véleménye szerint leginkább filozófiai „átképzéssel” lehetne a ‘despotikus türannosz’ ‘jó türannoszt’ létrehozni, addig Xenophón a *Hieronban* úgy véli, hogy a legfontosabb feladat a türannosz motivációinak a megváltoztatása lenne.

Vajon létezik-e egyáltalán *jó türannosz*?!

A *Hieron* álláspontja a következő:

1) Mivel a türannosz nagyobb hatalommal rendelkezik a többiekénél, így többet képes előteremteni is, mint a magánemberek (VIII,9). Ezért többet kötelezettségei vannak a várossal szemben, melyek közül a legfontosabbak: a megélhetés biztosítása, a polgárok biztonságának védelme, azaz a törvényszegők megbüntetése (VIII,9 – bár ez kellemetlen feladat, gyűlölséget okoz, de mint azt Macchiavellitől is tudjuk, az okos türannosz *másra* bízta a büntetést és *saját kezéleg* jutalmaz, IX, 2–3.). Mellesleg a zsoldosok (*miszthophoroi*) alkalmazása az, amit a legjobban nehezményeznek a polgárok, mivel a fegyveresek bármikor ellenük is fordíthatóak (VIII,10).

2) Ezen feladatok teljesítésén túl azonban a jó vezető (*ho arkhón*) leginkább úgy tud *használni* a városnak, ha *másokban is felkelti a haszon előidézésének vágyát*: a szövegben egyébként számtalan olyan szó szerepel, melyet a magyarban ‘haszon’-ként adhatunk vissza (*agathon ti*: IX,10; *ta óphelima*: IX,10.; *to lüszitelesz*: IX,11.). Mivel Xenophón jól ismeri az embereket, a használni vágyást nem az igazságérzet erényére, de nem is a többlétszerzés vágyának kárhuzatos emberi ösztönére bízta (jó szókratikus lévén a pusztá bírvány inkább megvetést vált ki belőle), *sőt nem kívánja ezt a külső kényszerre sem alapozni*, hiszen a megfélemlítettek rabszolgalelkülete, a szolgaság műve (*dúleiasz erga* VI,8) sohasem tud igazán hasznosat és jót cselekedni. Hierón ezért jól tenné – tanácsolja Szimónidész –, ha az emberi törekvéseknek ahhoz a leghatalmasabb mozgatójához folyamodna, amely legalább olyan erőteljes, sőt még specifikusabban emberi tulajdonság, mint a bírvány – ez pedig a dicsőségvágy (*to timész oregeszthai* VII,3).

3) A türannosz tehát az embereket *saját dicsőségvágyukon keresztül* tudja leginkább ösztönözni arra, hogy fáradtságot nem kímélve, veszedelmektől sem félve *saját hasznuk keresése közben észrevétlenül a város üdvét is előmozdítsák* (VII,1).<sup>12</sup> Xenophón jól tudja, hogy amit kényszerből nem tennének az emberek, azt a dicsőségvágytól vezetettve, önszántukból és meggyőződésből (*hekontesz, peithomenoi* XI,12) megteszik.

Vajon a dicsőségvágyra pusztán az *agón* elvén nyugvó hellén társadalmakban lehetne építeni? Xenophón világosan kimondja, hogy *ez a vágy az egész emberi nemet* – tehát

nem csak a helléneket – jellemzi, sőt, az ember e tekintetben különbözik leginkább az állatoktól (*tútó diapherein anér tón allón zóón*, VII, 3).

Még a türannossal magával is hasonló a helyzet: *Mit gondolsz, mivel szebb győzni – kérdezi Szimónidész a többszörös versenygyőztes Hieróntól –, versenykocsid nagyszerűségével, vagy a vezetésed alatt álló város boldogságával?* (XI,5.). *Ha az általad kormányzott várost a legboldogabbá teszed, tudd meg, a legfényesebb és legméltóbb győzelmet aratod majd az emberek közötti versenyeken* (XI,7.), vagyis te magad, a türannosz is így lehetsz a leghíresebb mindenki között, ezért is állhat a *türannikosz biosz* magasan az *idiótikosz biosz* (magánélet) felett – próbálja meggyőzni Hierónt Szimónidész.

A dicsőség azonban csak akkor ér valamit – s Xenophón e tekintetben is lényegesen különbözik Platón-tól vagy Arisztotelész-től –, ha *haszonnal* jár együtt, és nem csak a türannosz számára, hanem haszonnal a magánembernek, haszonnal a társadalom egyes rétegeinek és haszonnal az egész városnak, mégpedig *anélkül, hogy bárki sérelmet szenvedne* (*proszodosz aliüposz*, IX, 9). *Timé és khrémata* (IX,6), dicsőség és nyereség (pénz): elképzelhetetlen, hogy egy Platón- vagy Arisztotelész-szövegben ezek a fogalmak egymás mellé kerüljenek!

Nos, hogyan történjék mindez?

Először is a jó vezetőnek díjakat kell felajánlania<sup>13</sup> mindenhol: a közösségeknek, csoportoknak, városoknak, városrészeknek akár a kiváló fegyverhasználatért, akár a fegyelmezettségért, a harcmezőn tanúsított bátorságért vagy akár az üzleti szerződésekben megnyilvánuló igazságosságért (*athla dikaiosünész tész en toisz szümbolaióis* IX,7). Így nemcsak a jövedelem növekedne, hanem az emberek állandóan hasznos tevékenységekkel foglalatostkodnának, márpedig a tevékeny életet élők kevesebb bűncselekményt is követnek el, s így közvetve növekedne a közbiztonság is. (Amint ez a következőkből kiderül, szó sincs valamiféle őrült sztahanovista munkaversenyéről, hiszen az emberek nem munkavégzésben, hanem *találékonyaságukkal* és *vállalkozószellemükkel* versengenének egymással). Mi több! Ha a kereskedelem (*emporía*) nyereséget hozna a városnak, azt is megbecsülnék, aki ebből a legtöbb hasznot tudja kihalozni (IX,9). Nincs gondolat, mely távolabb állna a korabeli gyakorlattól (pl. sok városban nem kaphatott még polgárjogot sem az, aki kereskedelemmel foglalkozott), vagy a nagy kortársak, Platón és Arisztotelész elméleti fejtegetéseitől és kereskedelem-ellenes kirohanásaitól. Sőt, ha híre menne, hogy valaki *bármiféle olyan jövedelemforrást* talált, amiből senkinek semmiféle kára nem származik (*proszodosz aliüposz* IX,9), s ezért tiszteletben részesítik, akkor a többi polgár sem hanyagolná el az ezirányú vizsgálódásokat, s nyilván, amikor sokan törődnek a hasznos dolgokkal (IX,10), szükségszerű, hogy inkább megtalálják és véghez is vigyék őket.

*A dicsőségvágyból mindenkinek haszna származik, egyénnek, városnak, vezetőnek egyaránt.*

4) A város vezetőjének (most már nem is szerepel a ‘türannosz’ szó) magának kell élen járnia a hasznos tevékenységben, sőt magánvagyonát (!) is a köz javára illik fordítania (*dapanan eisz to koinon agathon* XI,1), mégpedig méltóságának megfelelő mértékben, ugyanakkor ezzel is saját dicsőségét gyarapítja.

Mivel is gazdagítja városát a jó türannosz? Falakkal, hogy védelmezze a polgárokat, templomokkal, hogy elkápráztassa a városba látogatókat, sétányokkal és agorákkal, hogy legyen a polgároknak hol vásárolniuk, találkozniuk és vitatkozniuk (nélkülözhetetlen kellékei ezek a hellén szabad életnek, a hellén társadalmi nyilvánosságnak),<sup>14</sup> kikötőkkel, hogy minél többféle áru érkezhessen a városba, minél több irányban létesíthessen kapcsolatokat a város (XI,2). (Mi sem áll távolabb Platón vagy Arisztotelész „zárt” társadalom-eszményétől!) Vagyis *közös* a polisz polgárainak és vezetőinek érdeke és haszna: a dicsőségvágy és a belőle fakadó győzniakarás, versengésvágy (*philonikia* IX,6) a közjó legfőbb előmozdítója.

Így viszont a város vezetője nem kényszerül megfélemlítésre és fegyveresek védelmére, hogy céljait elérje. Már utaltam rá, hogy türannosz-ügyben éppen ez az egyik legkényesebb kérdés. Más lesz ugyanis a zsoldosok megítélése is, ha békeidőben egyszerű rendfenntartóként (X,5) funkcionálnak, és csak háborús időkben válnak azzá a féltelmetes és jól képzett profi hadsereggé, amelyet a szomszédok és az ellenségek tisztelettel és félve respektálnak.<sup>15</sup> Nem szabad megfélemedkeznünk arról sem, hogy az ókorban a poliszpolgárok állandó felfegyverzett polgárőrséget alkottak, s a folytonos harcészültség valóban gátolhatta őket magánügyeik intézésében. Ezért hangsúlyozza Xenophón, hogy zsoldosokra azért van szükség, hogy szabadidőhöz jussanak a polgárok: miközben a fizetett fegyveresek vigyáznak vagyonukra és életükre,<sup>16</sup> *ők ügyes-bajos dolgaikkal foglalatostkodhassanak* (*szkholén parekhein toisz politaisz tón idión epimeleiszthai* X,5).

Íme egy antik szerző, aki fontosnak tartja a magánügyek intézését:<sup>17</sup> a legutolsó évszázadokban ugyanis (a klasszikus liberális politikafilozófia hatására) azt gondolták a „régiekről”, hogy a közügyek intézését akár erőszakkal is (!) előnyben részesítették a magánügyek rovására,<sup>18</sup> így is megkurtítván az egyéni szabadságjogokat. (Ez Spártára igaz ugyan, de csak megszorításokkal lehet igaz pl. Athénra).

Ezzel elérkeztünk a „jó türannosz” problémájának legmélyebb rétegéhez: a „jó türannosz”, aki *akár törvényekkel, akár anélkül is biztosítja városának boldogságát*, vajon képes-e, akarja-e a polgárok *szabadságát* is biztosítani? Vagy a közjó előmozdítása – lévén az emberek elsősorban saját érdekeiket követők – pusztán kényszerrel vihető végbe, azaz szükségszerűen a szabadság feláldozásával jár együtt? Már Herder 18. század végi Humanitás-leveleiben (*Briefe zu Beförderung der Humanität*) – a modern humanitás-eszmény első dokumentumaiban – eldöntetlen marad, hogy miben is áll ez az eszmény: egy-

szer az ész, igazság, szabadság birodalma lebeg előtte, máskor pedig az „ember jólétét” látja elérendő célnak. Ezen célok között máig nemigen jött létre közvetítés és megegyezés – talán elég is, ha a modern politikai filozófiában, különösen angolszász területen, az utilitáriusok és a deontológikusok<sup>19</sup> között folyó vitákra gondolunk, melyben szemben állnak egymással egyfelől a *közjó* eszménye, másfelől a *méltányosság, szabadság és igazságosság* elvei.

Xenophón dialógusa e tekintetben is figyelemreméltó átmenetet képvisel: ugyan ő is elsődlegesnek ítéli a közjót, ugyanakkor nem kívánja azt az egyéni szabadság rovására megvalósítani. Érvelése rendkívül érdekes: szabadság és közhaszon *látszólag* ellentétei egymásnak. A korabeli Hellaszban úgy tűnhetett sokak számára, hogy ha a szabadságot növelem, az nemigen válik a közhaszon javára (erre épp elég példát szolgáltatott a kortárs athéni demokrácia: Szókratész egész köre éppen a „túlzó” szabadsághajhászás miatt marasztalta el a radikális demokráciát.) De mi lenne, ha megfordítanánk a dolgot? Mi lenne, ha a hasznot próbálnánk meg növelni az egyéntől a csoportokon keresztül az államig: nem vezetne-e ez egyúttal a szabadság növekedéséhez is? Xenophón erre a kérdésre félreérthetetlen ‘igen’-nel válaszol, amikor az állam vezetőjének és polgárainak *közös motivációjára*, a legsajátosabban emberinek elismert *dicsőség- és győzelemlvágyra* épít. A magasabbrendű érdekmotiváció a polgárok oldaláról jól kivehető: aki dicsőségre vágyik, az többet és jobban tevékenykedik, a több és jobb tevékenység több hasznot hajt nemcsak a tevékenykedőnek magának, hanem másoknak, a közösségnek, a polisznak is. E dicsőségvágyat nem kívülről ültetik el az emberben különféle kényszerek segítségével, hanem az *veleszületik* az emberrel, és – mintegy differentia specificaként – *csakis* az emberrel. A siker záloga, hogy bár az egyes mozzanatokat felülről szorgalmazzák, *a végrehajtás nem az államra, hanem az egyénekre, a kisebb vállalkozásokra marad.*

De miért is lenne érdeke Hierónnak, hogy ne engedelmessé alattvalókkal, hanem szabad polgárokkal együtt valósítsa meg a közjót?! Nem lenne egyszerűbb fegyveresekkel, rendfenntartókkal, az amúgy is kéznél levő zsoldosokkal és párhívekkel realizálnia a programot? Nem! És ebben a ‘nem’-ben benne rejlik Xenophón egész zsenialitása. A vélemény szabadság elfojtása, a polgárok megfélemlítése, száműzése, megölése, ami eltiporná az emberi szabadságot, a városnak és a türannosznak sem (!) hozna hasznot. A városban ugyanis csak a törvénytörők (*adikoi*), a gyengék (*akrateisz*) és a szolgálatteljesítők (*andrapodódeisz*) maradnának, s ezekkel semmiféle nemes vagy hasznot hajtó tettet nem lehet végrehajtani, hiszen ezek még magukat sem tartják méltónak arra, hogy szabadok legyenek (*dioti úd’ autoi axiúszin eleitheroi einai*, V,2). Hierónnak azonban szabad embereket kell vezetnie, akik *önkéntesből és meggyőződésből* (*hekontesz, peithomenoi* XI,12), és nem félelemből követik, mert a hasznot is csak így lehet maximalizálni.

A polgárok önkéntes ténykedésükkel és beleegyezésükkel így mintegy *legitimálják* a „jó türannosz” hatalmát.

*Ez Xenophón utópiája.* De valahogy egészen másféle utópia ez, mint amelyet megszoktunk: nem a Platónról Marxig és még tovább nyomon követhető, Habermas kifejezésével „munkatársadalmak”,<sup>20</sup> azaz a munkára épülő társadalmak utópiájáról, az utópiateremtés fő vonulatáról van szó, mely mára végleg elveszítette érvényességét.

Xenophón dialógusa az utópiák más irányát jelzi: a közjó megvalósítását nem a munkára, hanem a *cselekvésre* alapozza (lásd Arisztotelész megkülönböztetését a *Politikában* a lenézett munka és a magasra értékelt cselekvés között: I. 1254a), nem az *igazságosságra*, hanem a *verseny-szellemre* (*philonikia*), nem a közösségi, hanem az egyéni teljesítményre épít, hiszen az általa leírt rendszerbe a „jó türannosz”-nak szinte be sem kell avatkoznia, az önmagától működik. A közösségeket nem a központi hatalom, hanem – mai szóval élve – decentralizált önkormányzatok irányítják: minden polis-közösség ugyanis részekre tagolódik, egyesek phylékre, mások katonai egységekre, s azok is további alegységekre osztoznak, és mindegyik résznek megvan a maga vezetője (IX,5), ezek pedig győzni akarásuk miatt teljes gőzzel *versengenek* egymással (*dia philonikian entonósz aszkeiszthai*, IX,6).

Xenophón utópiája nem törődik a platóni-arisztotelészi legfőbb erénnyel, az igazságossággal, sőt, az egy *szóphroszüné* (itt talán: ‘józan ész’) kivételével a többi erénnyel sem. Számára a *dicsőségvágy és a haszon a társadalom dinamikájának motorja*, s ehhez elsősorban elegendő és megfelelő mozgásteret kell biztosítani a résztvevők számára, akik „önként és meggyőződésből” iparkodnak, a még nagyobb dicsőség és haszon reményében.

Vagyis a türannosz alakja mögül egy *libertárius utópia* képe dereng föl.

Vagy mégsem?!

#### 4. A TÜRANNIKUS LOGOSZ

Leo Strauss Hegelhez hasonlóan nem igazán tudott mit kezdeni az ún. negatív, az irónikus Szókratésszel. Ezért is gondolta azt, hogy a Hierón első részében a türannosz komolyan kétségbe van esve, és tényleg felakasztaná magát boldogtalanságában, és közben nem vette figyelembe, hogy ez a türannosz-kép csak irodalmi-retorikai mesterfogás, ironizálás Szókratész stílusában.

Hiszen ironikusan beszél Szimónidész, mikor tettett tudatlansággal kérdegeti a türannoszt a kétféle biosz, a kétféle élet értékéről, de ironikusan válaszol Hierón is, mikor ecseteli a türannosz sajátos boldogtalanságát.

A *kettős irónia* azt a célt szolgálja, hogy Xenophón minél élesebben szembeállíthassa egymással a populáris és a szókratikus véleményt a türanniszról, hogy azután egyszerre tehesse semmissé mind a kettőt.

Xenophón szándéka szerint a dialógus első része (vagyis a populáris vélemény és a hagyományos szókratikus kép egymást érvénytelenítő szembesítése) lényegében azért

íródott, hogy lehetővé tegye Szimónidész dicsőítő nagy-monológját a *felvilágosult türanniszról*.

A dialógus első része nyilvánvalóan a rejtekezést szolgálja.

A rejtekezést szolgálja két irodalmi műfajnak, 'a bölcs és a türannosz találkozása' tradicionális történetének (még mindig felismerhető a toposz hérodotoszi eredete) és a szókratikus dialógusnak a teljesen újszerű egyesítése is. Xenophón csak ebben a sajátos, első olvasatra kissé bonyolult formában mondhatta el, amit el akart mondani a türannikus államformáról.

Az új forma lehetővé tette a számára, hogy *három nézetet* mutasson be a türanniszról: egyszerre érveljen (ironikusan) a *despotikus türannisz* és a türanniszról kialakult *populáris vélemény ellen*, és közben meggyőző érveket sorakoztasson fel a *felvilágosult türannisz mellett*.

Csak így mondhatta el a *türannikus logoszt*, azt a logoszt, amely tanításának már a gyanújáért is (!) halálra ítélték egyszer egy 'bölcs embert' a demokratikus Athénban.

Ezt a logoszt nemcsak Xenophón műveiből, hanem más Szókratész-tanítványok írásaiból is ismerjük (Platón: elsősorban *Az államférfi*, az *Állam*, a *Törvények*, de más dialógusokból is), sőt a hagyomány Antiszthenésznek is tulajdonít hasonlókat (a két *Küroszt* és a két *Alkibiadész*-dialógust, sajnos, ezek esetében csak a címeket ismerjük).

Xenophón *Hierónjában* egy *újfajta politikai formációval* találkozunk: ebben az államformában nincs szó törvényekről és nincs szó politikai intézményrendszerrel sem.

A *Hierónban* egy olyan „jó türannosz” uralta *totalitárius államalakulat* jelenik meg, amelyre Eric Voegelin (Theodor Gomperz nyomán) egyik tanulmányában a 'poszt-konstitucionális cézárizmus' elnevezést használta.

A cézárizmus fogalma azonban (eredete miatt) máig vitatott, ráadásul 19. századi konnotációkkal rendelkezik. Ezért én talán a *libertárius totalitarizmus* elnevezést<sup>21</sup> találnám megfelelőnek a rendszer *liberális* vonásai (verseny-szellem és versenyztetés ('láthatatlan kéz'), az egyéni kezdeményező-készség kiaknázása, a magánügyek fontosságának hangsúlyozása), ugyanakkor *totalitárius* jellege (a politikai intézményrendszer és a törvények hiánya, a hadsereg kiemelt szerepe) miatt.

Ennek a rezsimnek a tulajdonságai a következők:

1) Az állam élén álló türannosz (a 'szuverén') hatalmát nem korlátozzák szokások, törvények és intézmények.

2) Az államfő nem foglalkozik a „hagyományos” politikával, a közügyek számára kizárólag tágabb értelemben felfogott gazdasági és katonai és jellegű tevékenységet jelentenek.

3) Az állam működésébe az állam feje nem avatkozik bele, azt a versenyszellem, az állandó versengés „láthatatlan keze” irányítja.

4) Az állampolgárok politizálás helyett magánügyeik intézésével foglalkoznak.

5) Az állam legfőbb feladata az állampogárok békéjének, jólétének és magánéletük biztonságának szavatolása (ennek eszközei: nagy volumenű, reprezentatív építkezések, élénk kereskedelem, erős hadsereg és rendfenntartó erő).

6) Az államfő legfőbb feladata az állam erejének a növelése.

7) Az állampolgárok önként és meggyőződésből teszik, amit tesznek, mert nem külső parancsnak, hanem saját belső motivációiknak engedelmessé válnak.

8) Mindenki elégedett (boldog): az állampolgárok azért, mert egy nagy, erős és gazdag állam polgárai lehetnek, a türannosz pedig azért, mert az emberek szeretik, és városában (sőt más népeknél is) kivételes népszerűségnek örvend.

Nyilvánvaló, hogy Xenophón zseniálisan megszervezett totalitárius államot eszelt ki a *Hierónban*. Ennek az államnak nehéz a gyengéit megtalálni, mert mindenki érdekelt a működtetésében: mindenki érdekelt a békés gyarapodásban és az állandó gazdagodásban is. Az emberek nem azt tartják többé a legfontosabbnak, hogy a piac-térre vagy a gyűlésekbe járjanak politizálni, sőt ez a tevékenység egyáltalán nem érdekli őket. Mint ahogy az sem fontos a számukra, hogy szabadon dönthessenek a közösséget érintő legfontosabb problémákban (pl. háború és béke, az adók kivetése stb. kérdésében). Egyetlen dologgal vannak elfoglalva: állandóan intenzíven versengenek egymással (az egyének és az egyének csoportjai is) a nagyobb haszonért és a haszonnal járó nagyobb dicsőségért.

A totalitárius (türannikus) hatalomnak *sikerült a politikum teljes szféráját kiiktatnia*.

Megjegyzés: A *Hierón* állama ebben a formában leginkább a klasszikus liberális gondolkodás atyjának, Thomas Hobbesnak a *De Civeben* és a *Leviatánban* létrehozott rendszerére emlékeztet. Hobbes állama a *salus populit* ugyanis a következőképpen biztosítja (*De Cive* XIII,6; XIII,14):

- 1) külső ellenség elleni védelem
- 2) belső rend- és békefenntartás
- 3) az egyének igazságos és mérsékelt vagyontelhalmozásának elősegítése szorgos iparkodás (nem háború!) révén
- 4) az ártalmatlan (értsd: *politikamentes*) szabadság megteremtése. (!)

Leo Strauss hívja fel a figyelmet arra, hogy a *politikai* fogalmát úttörő módon elemző Carl Schmitt könyvének (*Der Begriff des Politischen*) első verziójában Hobbes-t „a legnagyobb és talán az egyetlen valódi szisztematikus politikai gondolkodónak” tartja, viszont a későbbi változatban csak mint „nagy és valóban szisztematikus politikai gondolkodó”-t említi. Nyilván azért, mondja Strauss, mert a 'liberalizmus atyja', Hobbes számít „igazi antipolitikus (!) gondolkodónak, ha a 'politikait' schmitti értelemben vesszük”. Az 'antipolitikus' Hobbes rendszere pedig nyilvánvaló, hogy *egyszerre liberális és abszolutista (totalitárius) jellegű*.



## JEGYZETEK

- 1 L. Strauss, *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondance*, New York, 1963; Revised Edition 1991, 25.
- 2 A posztkonstitucionális állapot elemzéséhez: Strauss, *On Tyranny...*, 178–183. Voegelin szerint a posztkonstitucionális állapotra adott legadekvátabb válasz N. Macchiavelli *A fejedelem* című műve.
- 3 Strauss, *On Tyranny...*, 179. Voegelin kerüli a *türannisz* szó használatát, azt a szorosán vett zsarnokságra tartogatja.
- 4 Th. Gomperz, *Griechische Denker*, Berlin–Leipzig, 1925, Vol. II, 136.
- 5 Strauss szerint Macchiavelli többet emlegeti Xenophónt *A fejedelemben* és a *Beszélgésekben*, mint Platónt, Arisztotelészt és Cicerót együttvéve: Strauss, *On Tyranny...*, 106.
- 6 Xenophón, *Hellénika*, megtalálható a *Xenophón történeti munkái* című kötetben, Budapest, 2001, 247. Németh György fordítása.
- 7 J. Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xenophon*, Paris, 1947.
- 8 M. Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1924, 132.
- 9 T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London, 1951, 185.
- 10 Lásd az *Anabaszisz* című írást, amely a tízezer görög „felvonulását” Perzsiába, majd a veszített csata utáni viszontagságos hazatérését beszéli el.
- 11 A *deszpotészt* és a *türannoszt* egyes helyeken Platón (Törvények 859a), és Arisztotelész is összekapcsolja egymással (*Pol.* III,9,3).
- 12 A gondolat Adam Smith 'láthatatlan kéz' teóriájára emlékeztet.
- 13 A díjak felajánlásának gondolata Xenophónnál *A bevételekről* írott műben is felmerül (3,11). Állami kitüntetések felajánlása a korban egyébként nem számított kivételes eseménynek.
- 14 J. Habermas szakkifejezésével (*A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, Budapest, 1971, 11–13., Endreffy Zoltán fordítása.).
- 15 Xenophónnak a hadsereg megreformálására vonatkozó nézetei gyakran egészen újszerűek voltak (lásd az *Anabaszisz* és a *Kürupaideia* példáit).
- 16 Érdekes módon az egyik legfontosabb motívum az attól való félelem volt, hogy a rabszolgák lemészárolhatják uraikat, a szabad polgárokat. Erre a veszélyre nemcsak itt történik utalás (*Hier.* IV,3; X,4), hanem Platónnál is (*Állam* 578d–579b), Thuküdidésznél pedig nem egy történeti példát találhatunk. Vö. P. Hunt, *Slaves, Warfare and Ideology in the Greek Historians*, Cambridge, 1998, 53–96.
- 17 Hasonló gondolatok fogalmazódnak meg egyébként Szókratész tanításaiban is: Xenophón, *Memorabilia* I,2,48; II,9,1.
- 18 Így B. Constant híres pamfletjében: *A régiek és a modernek szabadsága*, Budapest, 1997, 237–260., fordította Réz Pál.
- 19 W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, 1997 (1990); Huoranszki Ferenc (szerk.), *Modern politikai filozófia*, Budapest, 1998; Huoranszki Ferenc, *Filozófia és utópia. Politikafilozófiai tanulmányok*, Budapest, 1999.
- 20 J. Habermas, „A jóléti világ válsága és az utópikus energiák kiemelése”: *Válogatott tanulmányok*, Budapest, 1994, 308.
- 21 Az elnevezés meglehetősen sokkoló lehet, azonban nem találtam jobb megoldást.