

MEG LEHET-E MENTENI A VÁROST AVAGY AZ ALKIBIADÉSZ-SZINDRÓMA

GELINCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN

*„Nem kell oroszlánkölyköt felnevelni
A városban, oroszlánt még kevésbé:
De a ki fölnevelte, túrja is”*

*Arisztophanész: Békák
(Arany János fordítása)*

Újra - és újragondoljuk, hogy történhetett volna-e másként.
Ám a történelem megfellebbezhetetlen választ adott a kérdésre.

Az archaikus görög világ legnagyobb vívmánya, a polisz lényegében zárt terület volt. Szerepe nem csak arra korlátozódott, hogy a külső veszedelemmel szemben védelmet nyújtson, hanem a belső szerveződés kereteit is biztosította. A polgári státus kézzelfogható előnyöket biztosított: mindenekelőtt polgári szabadságot, ami azt a biztonságot jelentette, hogy valaki akadálytalanul törekedhessen személyes jólétének biztosítására és növelésére, valamint lehetőséget arra, hogy az egyén a közösség életében való részvételével a nyilvánosság előtt érdemeket szerezhessen, s el nem múltó hírnévre, dicsőségre tehessen szert. Ám nem beszélhetünk teljes, csak relatív szabadságról, mivel az a nők, a rabszolgák és – Szolón reformjai előtt – a kereskedők és a földművesek számára sem volt elérhető. Szolón nyomán azonban egy újfajta városállam képe bontakozott ki, melyben minden egyénnek meghatározott szerepe volt illetve ez a szerep az egyén anyagi körülményeinek megfelelően változhatott, az adóosztályokba történő besorolás szerint. A reformok után az előjogok/ kötelességek rendszere egyértelműbb és világosabb lett, vagyis a rend és biztonság alapja az volt, hogy mindenkinek személyes felelősséget kellett vállalnia a polisz életében. Ám azáltal, hogy az egyének a társadalomban elfoglalt szerepe és felelőssége ennyire megnőtt, az egyéni és társadalmi identitás közötti konfliktus elkerülhetetlenné vált, ezzel magyarázható az állandó beharc, a *sztaszisz* jelensége is.¹ A Kleiszthenész által kezdeményezett, a fejlett demokrácia irányába mutató

¹ A politikai-társadalmi struktúra *sztaszisz* útján való megváltoztatása mindig is reális lehetőségként kísérte a polgárokat, nemegyszer meg is próbálkoztak vele, több kevesebb sikerrel.

változtatások aztán a hagyományos hierarchiába vetett hitet is megkérdőjelezték, s végül minden szabad polgár számára azonos politikai hatalmat biztosítottak. A politikai erő, a döntési jog azonban így olyan közösség kezébe került, melynek tagjai sokszor nem rendelkeztek személyes kiválósággal és érdemekkel sem. Ezért a demokráciára való áttérés nem kevés feloldhatatlan és zűrzavaros konfliktussal járt együtt, mint ahogy Glaukón mondja Szókratésznek az *Állam II.* könyvében (Plat. Resp. 365 b-c)², az emberek nem látják a saját igényeik megvalósítása és a társadalmi rend, az igazságosság közötti összefüggést. Nem is láthatják, hiszen boldogság és igazságosság valójában szemben állnak egymással: az emberek az igazságossággal kompromisszumot csak azért kötnek, mert személyes vágyaik kielégítéséhez a megfelelő erővel nem rendelkeznek, s így azokat büntetlenül megvalósítani nem tudják. Miért is kellene pl. Gügésznek, a láthatatlanná vált pásztornak igazságosnak lennie? „Ez bizony elég erős bizonyíték arra, hogy senki sem a maga jószántából, hanem csupán kényszerből igazságos, mert egyénileg ez neki nem jelent jót, hiszen aki úgy érzi, hogy képes igazságtalanságot elkövetni, el is követi azt.” (Plat. Resp. 360c)

Nem véletlen, hogy a drámaírás művészete is ebben a politikai „felfordulásban” keletkezett s lett a legkedveltebb műfaj a demokratikus Athénban, mivel óhatatlanul a meglévő politikai konfliktusokra is reflektált. A tragédiaírók a demokrácia politikája által felvetett kérdéseket vizsgálták és a válaszokat magától a demoráciától várták.³ Ahogy A. MacIntyre⁴ írja: „Az athéniak nem választották el – ahogy mi egy sor intézményes eszközzel – a politikai célok megjelenítését a drámai megjelenítéstől, vagy a filozófiai kérdések feltételét egyikőtől sem. Ezért nélkülözünk mi – ahogy ők nem – minden nyilvános, általánosan osztott közösségi módszert akár a politikai konfliktusok megjelenítésére, akár politikánk filozófiai megkérdőjelezésére.”

Az első nagy tragédiaíró, az un. marathóni nemzedékhez tartozó *Aiszkhülosz* az „*Oltalomkeresők*” és az „*Oreszteia*” című drámáiban még azt a nézetét képviselte, hogy a személyes vágyakat és a politikai célokat összhangba lehet hozni egymással: tragédiáiban a konfliktust a poliszdemokrácia legfőbb hatalmi szerve, a népgyűlés oldja meg. A demokratikus városállam lehetőséget nyújt arra, hogy a személyes érdek a közös ügy felvállalásával harmonikus egységbe ötvöződjön, de ennek viszont az is a feltétele, hogy a társadalmi

² Platón: Állam. In. *Platón Összes Művei*, Budapest, 1984, 96. Szabó Miklós fordítása.

³ C. Farrar: Ancient Greek Political Theory as a Response to Democracy. In. J. Dunn: *Democracy. The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, Oxford, 1994, 17-38.

⁴ A. MacIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, 1981. Magyarul: *Az erény nyomában*, Budapest, 1999, 189.

normákat és törvényeket – mivel azokat az istenek szentesítik (ld. Oresztész ügye az Areioszpagosz előtt) – mindenki tiszteletben tartsa.

Aiszkhülosz kortársa, a szofista *Prótagorasz*⁵ (aki nem volt athéni polgár) Aiszkhüloszhoz némileg hasonló álláspontot képviselt: úgy gondolta, hogy éppen a demokratikus politikai élet képes a szociális és személyes konfliktusok feloldására. A demokratikus polisz ugyanis – szemben az oligarchikus városállammal – jobban meg tudja valósítani, hogy a vezetők a legkiválóbbak legyenek, mivel a fokozott aktivitás révén mindenki részesülhet a kiválóaktól származó tanításban.⁶ A politikailag szervezett társadalom ugyanis nélkülözhetetlen az egyén számára. Nem csak a túlélést (arisztotelészi kifejezéssel az 'életet') biztosítja, hanem megteremti a lehetőséget az egyéni kiteljesedéshez (arisztotelészi kifejezéssel a 'jó élethez') is. A Prométheusz-mitosszal (Platón *Prótagorasz* című dialógusában) azt is elmondja, hogy a politika tehénjét minden ember egyforma mértékben kapta meg az istenektől, mivel az emberi faj fennmaradása szempontjából alapvető fontosságú, hogy minden ember rendelkezzen az alapvető politikai készségekkel és képességekkel. A városállam életében való aktív részvétel mindenkiben kialakítja a hozzáértést⁷, s az emberi közösségben kialakuló nyelv mindenki számára lehetőséget ad egyfajta konszenzus kialakítására (Plat. Prot. 322d – 323a; 327e – 328a). Prótagorasz tanítása így kívánt választ adni azoknak, akik megkérdőjelezték a polisz demokratikus társadalmi berendezkedését. Ilyenek pedig nem is kevesen voltak a korabeli Athénban.⁸

Az individuuum kezdte szűknek érezni a polisz nyújtotta kereteket, a disztributív igazságosság és a város törvényei által biztosított demokratikus egyenlőséget.

Az új életérzéshez azonban új elmélet is kellett.

A század végén a szofista *Antiphón*⁹ elmélete sajátos megoldást kínált. Mint mondja, a személyes indítékok és vágyak – mivel a természetből fakadnak – kényszerítőek és elkerülhetetlenek. Ezzel szemben a közösség, a polisz törvénye (hiszen megegyezés, konvenció eredménye) esetleges és elnyomó jellegű, mivel kényszeríti az egyént, hogy felvegye az igazságosság „szokását”¹⁰, s ezáltal a

⁵ Prótagorasz töredékei. In: *A szofista filozófia*, Budapest, 1993, 9-21. Szerkesztette és fordította Steiger Kornél.

⁶ Platón: *Prótagorasz* című dialógusában az ún. "nagy Prótagorasz mítosz"-ban. In: *Platón Összes Művei I.*, Európa Kiadó, Budapest, 1984, 173-266.

⁷ Felfogása gyökeres ellentétben áll *Platón (Szókratész)* felfogásával, akik szerint a politikai hozzáértés, a *sakértelem* csak kevesek számára hozzáférhető.

⁸ Pl. az arisztokrata egyesületek, az ún. "hetairiák", de Szókratész és tanítványainak köre is. A klasszikus politikaelmélet lényegében demokrácia ellenes.

⁹ A szofista filozófia, i.m. 55-67.

¹⁰ Görögül a *szokást* és a *törvényt* egyaránt a *nomosz* szóval jelölik

személyes jólét nemhogy növekedne, hanem inkább veszélybe kerül. „Ezért az ember úgy lehet a maga számára legelőnyösebben igazságos, ha mások jelenlétében az állam törvényeit, ha viszont egyedül és tanúk nélkül van, akkor a természet törvényeit követi” (DK 87 B44).¹¹ Ahogy Glaukón is kérdezte az Állam-ban Szókratészről: miért is kellene Gügésznek, a láthatatlan pásztornak igazságosnak lennie?! Antiphón egyéni „önmegvalósítása” tehát a polisz törvényei elleni lázadásra buzdít, nem annak megőrzésére:¹² „mert a legtöbb dolog, amit törvény szerint igazságosnak tartunk, ellenségesen áll szemben a természettel”(DK 87 B44)¹³, vagyis le akarja bontani a konvenciót, hogy a természetnek biztosítson helyet. Valójában a társadalmi törvényeknél szilárdabb alapokra kívánja helyezni az emberek közötti egyenlőséget, „hiszen természettől fogva egyenlőek vagyunk, a barbárok és a görögök egyaránt...” (DK87 B44) – írja.¹⁴

Szókratész (aki általában szemben áll a szofisztikával)¹⁵ Antiphónhoz hasonlóan oldja meg a problémát: a társadalmi rend számára személyes, individuális bázist akar teremteni, amelynek alapja a mindenkiben közös racionalitás. A város és polgára közötti ellentéteket – véli Szókratész –¹⁶ a személyes kiteljesedés, a szokratikus önmegvalósítás oldja fel (ezzel hozható összefüggésbe a „törődjete a saját lelketekkel” (Plat. Ap. 29d-30b; Phd. 82d)¹⁷ vagy a „törődjete a saját dolgotokkal” (Xen. Mem. III,7) doktrínája is. Egymástól annyira különböző gondolkodók, mint Szókratész és a platóni Kalliklész egyaránt a magukénak vallhatták Antiphónnak azt a véleményét, hogy a polisz eltorzítja az embernek a saját valódi érdekeiről alkotott felfogását, és megakadályozza ezek érvényesítését.¹⁸ Kalliklész lehengerlő előadása a *Gorgiasz*-

¹¹ OXYRH.PAP: IX. Magyarul: *A szofista filozófia*, i.m.61. (saját fordításomban). Más szofisták pl. Hippiász és Prodikosz a város törvényeit a természetből eredeztetik.

¹² Szabó Árpád - némi joggal - egyenesen anarchisztikusnak tartja Antiphón elméletét. Szabó Árpád: *Sokrates és Athén*, Szikra, Budapest, 1948, 94.

¹³ Antiphón töredékei. In. *A szofista filozófia*, i.m. 62. Steiger Kornél fordítása.

¹⁴ U.o. 63. A híres töredék az emberek egyenlőségének első megfogalmazása az európai filozófiában.

¹⁵ *Arisztophanész a Felhők*-ben a szofistákhoz sorolja Szókratészt, az azóta eltelt több, mint kétezer év ítéletével szemben. De még ma is vannak, pl *G. B. Kerferd*, akik részben megalapozottnak tartják a *Felhők* Szókratész képét. V.ö. Kerferd, G. B.: *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981. (6. kiadás 1999.), 56-57.

¹⁶ Már amennyiben rekonstruálni tudjuk a „történeti Szókratész” nézeteit,

¹⁷ Többek között J. Burnet: *The Socratic Doctrine of the Soul*, Proceedings of the British Academy VIII (1915-16), 235. ff. Ld. még K. Popper: *The Open Society and its Enemies*, Vol. I. Princeton 1971. (5th edition), 301.

¹⁸ *Kalliklész* figurájáról Platón *Gorgiasz* című dialógusán kívül semmit sem tudunk. (Néhányan *Kritiasz* alakját vélik felfedezni benne). Nézetét egy mondatban a

ban¹⁹ arra is rávilágít, hogy az emberi cselekvés lényegében nem racionális érveken alapul, mint ahogy azt a szókratikusok gondolják, hanem a vágyak kielégítésére irányuló törekvés: „Csak az él jól, aki vágyait hagyja nagyra nőni és nem fékezi... és mindig megszerzi azt, amire vágyik”(492a)²⁰. A természet viszont nemcsak túlélésre, hanem uralomra is ösztönöz, tehát az erősek uralma a természetből fakadóan jogos: „Mert éppen ezt értem a természet jogán: a jobb, az eszelebb uralkodjék, és több jusson neki, mint a hitványabbnak.” (490a)²¹

Antiphónhoz hasonlóan *Thraszümakhosz* sem lát módot politika és erkölcs kibékítésére. Szókratésszal való híres vitájában (Platón: *Az állam I.*) azt igyekszik bizonyítani, hogy a törvény pusztán a hatalomgyakorlás eszköze, így aztán soha sem semleges, hanem mindig „pártérdeket”, az erősebb érdekét szolgálja. Thraszümakhosz számára a törvény követése így válik igazságtalansággá és egyáltalán nem akarja az erősebb hatalmának jogosságát bizonyítani! Ezt nem csak az istenek „vakságával” kapcsolatos keserű kifakadása példázza: „...az istenek nem látják az emberi dolgokat. Mert egyébként nem kerülne el a figyelmüket az emberi javak legnagyobbika, az igazságosság” (DK 85 B8)²², hanem az is, hogy nem volt hajlandó („az erősebb”) Arkhelaosz türannikus udvarában szolgálatot teljesíteni (DK 85 B2).

*Kritiász*nál, a későbbi athéni „zsarnoknál”,²³ viszont már kizárólag a nomosz a közösség fennmaradásának alapja, sőt az istenek világát (az isteni törvényeket) is „egy bölcs” találta ki, hogy az emberek tanúk nélkül se merjenek vétkezni (ld. Antiphón), azaz az isteni törvény is az emberi törvényhez igazodik „Aztán, mikor törvények tiltották a nyílt/ erőszakot, s titokba rejtették a bűn, / úgy vélem, egy bölcs, nagy tudású férfiú / akkor találta ki azt, hogy vannak istenek / az emberek számára” (DK 88 B25).²⁴ Ezzel Kritiász nem csak Antiphónnál, hanem mesterénél, Szókratésznál is radikálisabb nézetet képvisel, hiszen Szókratész még az élete árán sem volt hajlandó a polisz törvényeit megszegni, és feltételezte egy attól független, annak fölötté álló isteni törvény létezését is (*Apológia, Kritón, Phaidón* etc.).

következőképpen foglalhatnánk össze: a törvényeket a gyengék hozzák a saját érdekükben, azzal a céllal, hogy a törvény erejével féken tartsák a természettől fogva erőseket. Platón: *Gorgiasz*. In. *Platón Összes Művei I.*, Európa Kiadó, Budapest, 1984, 469-642.

¹⁹ In. *Platón Összes Művei I.*, 556-636, Péterfy Jenő fordítása.

²⁰ I.m. 572.

²¹ I.m. 568.

²² Thraszümakhosz töredékei. In. *A szofista filozófia*, i.m. 50. Steiger Kornél fordítása.

²³ Kritiász töredékei. In. *Szofista filozófia*, i.m. 69-95.

²⁴ Kritiász töredékei. In. *A szofista filozófia*, i.m. 81. Kerényi Grácia fordítása a Sziszüphosz töredékben, sokan kétségbe vonják Kritiász szerzőségét.

Jól látszik, hogy a város törvényeit (azaz a nomoszt) csakis a természeti vagy isteni törvényre hivatkozva lehetne áthágni (*Antigoné, Antiphón, Kalliklész*), de meg lehet-e tenni ezt valóban büntetlenül? A szofisták közül Antiphónnak és Hippiásznak egyértelműen nemleges a válasza. Szókratész és Platón is hasonlóképpen vélekedik: a Hádész-beli törvények sohasem bocsátják meg az evilági testvéreik elleni merényletet (*Apológia, Kritón, Gorgiasz*). Kritiász azonban ezt is másképpen látja: ha az isteni törvény is pusztán emberi találmány, semmi sem történik, ha valaki ennek tudatában próbálja megszegni őket: az erős embernek, aki tudatában van saját erejének és tehetségének, senki és semmi nem állhat útjába. Kritiász, mint tudjuk, ezen meggyőződésének megfelelően is cselekedett: az ún. „harminc zsarnok” élén borította lángba az athéni demokráciát.

A klasszikus korban tehát mindenki, államférfi és rétor, szofista és költő, de még az egyszerű polgár is ugyanazt akarta: érvényesülni a város politikai életében, mert ez volt az égi és földi halhatatlanság záloga. „Csak nem arra az erényre törekszel, Euthüdemosz – így Szókratész –, amely képessé teszi az embereket az állami és gazdasági ügyek intézésére, valamint a vezetésre, és amely által mind a közösség, mind pedig a maguk számára hasznossá lesznek?...” (Xen. Mem. IV,2). Ám a közösség, a polisz vezetése – mivel mindenki ugyanazt szerette volna – csak a legkiválóbbaknak, a legerősebbeknek sikerülhetett.

Az erős ember kultusza több forrásból is táplálkozhatott a klasszikus kor végén: (1) az archaikus kor arisztokratikus moráljából (Homérosz és az archaikus görög líra), (2) a görög hőroszvilág nagyság-kultuszából (a hősi elégiák és a kardalok, Pindarosz, Bakkhülidész, Szimonidész stb költeményei, a görög tragédiák hősei, etc.), (3) a természeti törvényeknek a természetes egyenlőtlenséget hangsúlyozó abszolutizálásából (a szofista filozófia és retorika, pl. Thraszümakhosz és Kalliklész), (4) végül pedig a görög kultúra egészének agonisztikus jellegéből, mely újabb és újabb teljesítményekre ösztönözte polgárait.

Hihetetlen mértékben megnövekedtek a legjobbak (arisztói) ambíciói. Szűknek kezdték érezni a polisz nyújtotta lehetőségeket.

Ám mindez kevésnek bizonyult volna, ha a politikai küzdelmek, a háborúk és a sztasziszok (felkelések, polgárháborúk) nem erősítették volna (minden türannosz-ellenes hagyomány és érzület ellenére) az egyeduralommal kapcsolatos politikai illúziókat is.

„Már Wilamowitz felismerte világosan – hogy az oligarchia és a demokrácia semmi más, mint változata ugyanannak az államtípusnak, melyet a teljes jogú polgárok szuverenitása jellemez.”²⁵ „Az *izonómiák*-ban a polgárság egé-

²⁵ V. Ehrenberg: *L'état grec*, Paris, 1976, 97; M. I. Finley: *Politika az ókorban*. Budapest, 1995, 24.

sze vagy valamely tetemes hányada képezte a legfőbb politikai tekintélyt... és először a világtörténelemben mindenki meg volt győződve arról, hogy birtokolja a renden belül a jog intézményes garanciáit, míg azelőtt és máshol majdnem minden a kormányzat jellegétől függött.”²⁶ Más szavakkal: „ez nem jelent többet annál, mint hogy az „igazi” görög polisiz nem monarchia volt.”²⁷

A fő ellenségnek tekintett egyeduralom ezért egyszerre hagyhatta figyelmen kívül mindkét párt, mind a demokraták, mind az oligarchák érdekeit. Hannah Arendt világosan fogalmaz: „A zsarnoksággal foglalkozó összes politikai elmélet megegyezik abban, hogy az szigorúan az egalitáriánus (!) kormányzati formák közé tartozik; a zsarnok az irányító, aki egymaga uralkodik mindenki felett, és mindenki, akit elnyom, egyenlő, azaz egyenlően hatalom nélküli.”²⁸ ezért is képviseltek mind a demokraták, mind az oligarchák egységes álláspontot az un. türannisz ellenes törvények, illetve az osztrakiszmosz esetén: úgy vélték, hogy az egyenlőség elvét sérti, ha egyvalaki (nem lévén különb náluk, az indokok persze különbözőek voltak)²⁹ fölébük kerekedik. „Ezért aztán a kétségbevonhatatlan kiválóságok tekintetében az osztrakiszmosz melletti érvelésnek van is némi jogossága politikai szempontból” (Aristot. Pol. 1284b)³⁰. Ez indokolja azt is, hogy a valójában szélsőségesen ellentétes érdekeket képviselő demokrata és oligarcha párt gyakran meg tudott egyezni a valódi vagy vélt türannosz-jelöltek elleni összefogásban (az osztrakiszmosz intézménye), mivel a türanniszt (akár a demokrata akár az oligarcha módon értelmezett iszonomia megsértéseként) mindennél elviselhetlenebbnek tartották, illetve a *politikai propaganda* révén tartatták még azok is (például a demokratákkal), akiknek – mint ahogy azt a történelmi példák bizonyították – ténylegesen érdeke lehetett volna az oligarchákat kordában tartó, erősekező egyeduralkodó. A politikai propaganda mindenhatóságát érzékelteti a következő *Arisztophanész* idézet is *A darázsok*-ból: „Mily hamar zsarnokság nektek minden s összeesküvés,/ Bár legyen nagy, bár csekély a vád, melyet felkap valaki!/ Ötven éve a nevét se hallám e bűnöknek én,/ most meg olcsóbb, mint a sóshal, s piacon hányják-vetik./”

²⁶ Chr. Meier: A demokrácia. In. Brunner-Conze-Koselleck: *A demokrácia*, Budapest, 1999, 12. Ld. még O. Larsen: Kleisthenes and the Development of the Theory of Democracy. In. M. R. Konvitz, A. E. Murphy: *Essays in Political Theory*, Ithaka, 1948.

²⁷ Ehrenberg, i.m. 87; Finley i.m. 24.

²⁸ H. Arendt: Mi a tekintély? In. H. Arendt: *Múlt és jövő között*, Budapest, 1995, 108.

²⁹ A demokraták az emberi mivoltban gyökerező egyenlőségre (pl. Antiphón és más szofisták), az oligarchák, illetve arisztokraták pedig a nemes származásra, az aretében való kiválóságra, stb. (pl. Homérosznál) hivatkozhattak.

³⁰ Arisztotelész: *Politika*, Budapest, 1984, 161. Szabó Miklós fordítása.

(Ar. Vesp. 470-473).³¹ Mindenesetre az athéni nép – politikai propaganda ide vagy oda – egyértelműen a zsarnokölők utódként és a szabadság letéteményeseként definiálta önmagát (ld. pl. Aiszkhülosz, Szophoklész és Euripidész drámáit).³² Hogy mennyire elterjedt volt a 'zsarnokok elleni' ágalás, jól mutatja, hogy széleskörűen elterjedtek lehettek az un. 'zsarnokellenes szónoiki beszédgyakorlatok' iskolai használat céljából készült példányai, ahol a kezdő szónoiki gyakorlatok között szerepelt a közhelyszerű zsarnokellenes uszítás is (közhelyszerű témának számít – többek között – a gyilkos, a hazaáruló, a zsarnokölő is)³³: „Most, hogy visszaállt a törvényes rend és működnek városunkban a bíróságok, bűnhődjék a törvények szerint az, aki örökre el akarta törölni a törvényeket.” – hangzik az egyik ilyen beszéd első sora.³⁴

A propaganda hatástalanságát viszont jól mutatja, hogy a Kr.e. 4. század elején újabb türanniszok jöttek létre Hellaszban: Dionüsziosz Szürakuszai-ban³⁵, Euagorasz Cipurson³⁶, Lükophróné Pheraiban³⁷, Timophanészé Korinthosban³⁸, Klearkhoszé Hérakleiaiban³⁹ és Hermiaszé Atarnaiban⁴⁰, úgyhogy *Iszokratész* joggal beszélhetett a türannisz egyfajta ujjászületéséről az *Archidamoszban* (Isocr. Archidamos, 66). A görögök többsége vegyes érzelmekkel vette tudomásul, hogy a türannisz feltámadt poraiból: nem véletlen, hogy pherai Iaszónnak⁴¹ (akit Xenophón maga is méltányolt, hiszen nem véletlenül fejtette ki terveit előtte a Hellénikában)⁴² a gyilkosait egész Görög-

³¹ Arisztophanész: A darázsok. In. *Arany János drámafordításai. Arisztophanész I.*, Budapest, 1961, 181. A türannisszal való fenyegetés ezek szerint viszonylag új volt.

³² M. W. Taylor: *The Tyrant Slayers: The Heroic Image in Fifth Century BC Athenian Art and Politics*, New York, 1981.

³³ P. Jehn: *Toposforschung. Eine Dokumentation*, Frankfurt, 1973. Idézi: Bolonyai Gábor bevezetése. In. *Antik szónoiki gyakorlatok*, Budapest, 2001, 52.

³⁴ A példa késői, Aphthoniosz (Kr.u. 4. sz. Libaniosz tanítvány) könyvéből származik, de az, hogy a késő-római korban a *zsarnok-téma* még mindig szerepelhetett a tankönyvekben, önmagáért beszél. In. *Antik szónoiki gyakorlatok*, Szerk. és bev. Bolonyai Gábor, Budapest, 2001, 97.

³⁵ Szürakuszai türannosza (Kr.e. 405-367) Xen. Hell. II.2.24.; 3.5.VI.2.4.; VII.1. 20-22.; 28-32;4.12.

³⁶ A küproszi Szalamisz királya (Kr.e. 411-374) Xen. Hell. II.1.29; IV.8.24, V.1.10. Lásd még *Iszokratész* róla írt híres beszédét: bölcs kormányzásával és a görög szokások és műveltség terjesztésével rövid idő alatt felvirágoztatta Szalamiszt és az egész szigetet. Orgyilkos keze által halt meg (Diod. Sic. 15,47.).

³⁷ Xen. Hell. II. 3,4.

³⁸ Aristot. Pol. VIII,7,9; Corn. Nepos, Timoleon 1, Diod. Sic. XVI, 52,3.

³⁹ Dem. Lept., 84.

⁴⁰ Dem. Phil, IV. 32.; Diod. Sic. XVI. 52,3.

⁴¹ Lükophrón fia, Pherai türannosza Kr.e. 385 - 370.

⁴² Xen. Hell. VI,1,2; 19.

országban nagy tisztelettel fogadták, Sziküoni Euphrónnak egyik merénylője pedig azzal igazolta szörnyű tettét, hogy Euphrón türannosz volt.⁴³ 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 legragyogóbb és a legirígylésreméltóbb.”⁴⁴ Ahogy azt M. *Mathieu* jogosan jegyzi meg, a kor politikai gondolkodói „a csodálat és a megvetés között ingadoztak”, ha a türannoszokról volt szó.⁴⁵

A poszt-klasszikus kor gondolkodójának, *Xenophón*nak nem véletlenül kellett szembenéznie mind a *Kürupaideiában*, mind pedig a *Hierónban* az egyeduralom problémájával. Monumentális történeti munkája, a *Hellénika* (amely Görögország háborús széthullását festette le a peloponnészoszi háború után, Athén összeomlásától a spártai hatalom lehanyatlásáig) vázolja azt a történelmi helyzetet, amely elkerülhetetlenné tehetett egy ilyesfajta uralmi rend bevezetését: „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 halottaikat 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 szét-húzás és a zűrzavar, mint annak előtte*” – írja a *Hellénika* befejező mondataiban *Xenophón* (Hell. VII, 26-27).

Végül *Xenophón* volt az is, aki a *Hierón* című dialógusában éles szemmel rajzolta meg a zűrzavarból felemelkedő újfajta hatalom természetrajzát, amelynek legfőbb vonása annak megállíthatatlan és fékezhetetlen karaktere: birtokosai „állandóan harcban állva rákényszerülnek, hogy vagy fenntartják a hadseregüket, vagy elpusztulnak (Hier. IV, 11.). Ez a *hatalom kényszere*, mely legreprezentatívabb formájában oly egyértelműen jelent meg Periklész híres és sokat idézett beszédében már *Thuküdidész*nél is: „És ne gondoljátok, hogy ez a küzdelem (*agón*) csupán annak az eldöntéséért folyik, hogy szolgálak

⁴³ Xen. Hell. VII, 3,8; 11. A türannoszgyilkosságot nagyra tartották és ünnepelték, ld. Harmódiosz és Arisztogeitón esetét.

⁴⁴ Isoc. Evagoras 40.

⁴⁵ M. Mathieu: *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1924, 132.

legyünk-e vagy szabadok. Nem! Hatalmatok (*arkhé*) elvesztéséről van szó, s arról, hogy mekkora kockázatot (*kindünosz*) jelent az uralmatokkal magatokra haragított államok gyűlölete. S erről a hatalomról most már nem lehet lemondanotok... hiszen mintegy zsarnokság (*türannisz*) ez már a ti kezetekben, amit talán jogtalan (*adikosz*) dolog megszerezni, de veszélyes kiereszteni a kezetekből” (Thuc. II, 63.).⁴⁶ E szavakból világosan látszik, hogy: 1) ez a hatalmi harc többé már nem agón, tehát nem csupán a kiválóságért és dicsőségért folytatott küzdelem 2) a hatalom birtoklásánál egyetlen nagyobb kockázat létezik, s ez a hatalom elvesztése, 3) a hatalom türannikus jellegű, mivel korlátlan és dinamikus. „Mert ha mi nem terjesztenénk ki uralmunkat másokra, hamarosan az a veszély (*kindünosz*) fenyegetne bennünket, hogy mi magunk kerülnénk mások uralma alá” (*arkhthénai an'*, Thuc. VI, 18.) – fejt ki a hatalom ideológiáját a zseniális és fékezhetetlen athéni hadvezér, *Alkibiadész*.

Jól dokumentálható hát, hogy a nagy történetírók és filozófusok, Hérodotosz, Thuküdidész és Plátón mind kiváló elemzői a hatalomnak (a drámaírókról nem is beszélve)⁴⁷, elképzeléseik azonban lényegesen különböznek egymástól. *Hérodotosz*nál „a hatalom, mint emberfölötti, démoni erő ellenállhatatlanul ragadja magával birtokosát annak az örök rendnek a megsértése felé, amelynek korlátairól az embernek sohasem volna szabad megfelekeznie. Ebből áll a *hübrisz*, és ez a hatalom összeomlásának végső oka... 'Mert nem engedi az isten, hogy rajta kívül más is nagy legyen' (Hdt. VII, 10.).”⁴⁸ *Thuküdidész* könyvében az istenség már nem töri meg a korlátokat semmibe vevő emberi akaratot, mint annakidején Xerxész erejét Szalamisznál, mert Mélosznál *az isten is az erősebbnek segít* (Thuc. V. 85-113.). Plátónnál is ehhez hasonló gondolatok bukkannak fel *Kalliklész*⁴⁹ beszédében, de már *istenségéről sincs szó*. Kalliklész érvelése a jól ismert szofista argumentumokra támaszkodik: „A természet (*phüszisz*) véleményem szerint arra tanít, ...a hatalmasabb uralkodjék a gyöngébben, és övé legyen a nagyobb rész mindenkől. Hiszen egyébként mi jögon is támadta volna meg Xerxész a görögöket...”

⁴⁶ Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború története*, Budapest, 1985. Szabó Árpád és Muraközy Gyula fordításának a felhasználásával.

⁴⁷ A jelen keretek nem teszik lehetővé a bővebb elemzést, de gondoljunk csak pl. Aizkhülosz *Agamemnónjára* és *Prométheuszára*, Szophoklész *Antigonéjára* vagy *Oidipúsz türannoszára*, Euripidész majd minden darabjára, Arisztophanész korai darabjaira, a *Lüszisztratéra* vagy a *Darázsokra*. A görög dráma klasszikus darabjai ízig-vérig átpolitizáltak.

⁴⁸ Szabó Árpád: *Periklész kora*, i.m. 127.

⁴⁹ Egyesek Kalliklész személyében Kritiászt vélik felfedezni (Kalliklészről u.i. a nevének kívül semmit sem tudunk), a hipotézisek ismertetése: E.R. Dodds: *Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1959, 14ff.

(Plat. Gorg. 483b)⁵⁰ *Kalliklész* szónoklatával vissza is értünk az örök dilemmához, ahhoz, ami annyira izgatta Szimónidész is a *Hierón*ban: boldogabb-e a türannosz élete, aki a teljhatalom birtokában van, mint az átlagember élete? „Mert hogy lehetne az ember boldog, ha bárkinek is szolgál?” – folytatja Platón *Kalliklésze* (Plat. Gorg. 491e). A gondolatsor végén aztán ki is fejt, hogy mit ért boldogságon: „Fényűző élet (*triuphé*), a korlátok semmibevétele (*akolaszia*) és szabadság (*eleutheria*): ...ezek jelentik az erényt és a boldogságot (Plat. Gorg. 492c)⁵¹ Vagyis a hatalomban éppen az tesz boldoggá (ahogy azt Szimónidész is fejtegeti a xenophóni *Hierón* terjedelmesebb, első részében), hogy az embert senki és semmi nem korlátozza, sem az élvezetekben, sem vágyainak megvalósításában, sem pedig akaratának véghezvitelében. Mint ahogy *Euripidész* félelmetes drámái alakjainál is láthatjuk, a hatalom magához istenhez tesz hasonlóvá (Eur. Tro. 1169; Phoen. 524.)! Mi adhat ennél többet?

Mindez jól mutatja, hogy Xenophón híres türannikus dialógusa, a *Hierón* nem meghatározott alkalomra, nem is meghatározott céllal készült, hanem általános mondanivalója volt,⁵² amely a korabeli történeti helyzetből fakadt, és azzal az elméleti problémával kívánt megbirkózni, hogy a görögök számára elfogadhatóvá tegyen egy olyan kormányzási módot, amelyet addig csak 'barbár' (perzsa, lúd etc.) környezetben fogadtak el legitimnek. „Egyáltalán nem ismerünk olyan türannoszt, aki a *Hierón* elméletétől inspiráltan megreformálta volna önmagát és a rendszerét, mégis ez a mű a Kürupaideiával együtt hozzájárult ahhoz, hogy az embereket hozzászoktassa az egyeduralom gondolatához. Kedvező színben tüntette fel a monarchiát a görögök előtt, akik (mint Iszokratész mondja) *nem igazán szokták meg, hogy elviseljék azt.*” – írja a szerző kiváló ismerője, Luccioni.⁵³

Nyilvánvaló, hogy politikaelméleti szempontból a görög türannisz problémája alapvetően *legitimációs probléma volt*. Ezért is nehéz klasszikus politikaelméleti eszközökkel a kérdéshez közelebb férkőzni. A klasszikus államelméletet sokkal inkább az államformatani, illetve alkotmányjogi vonatkozások,

⁵⁰ Platón: Gorgiasz. In. *Platón Összes Művei*, i.m. 559. Péterfy Jenő nyomán a saját fordításom.

⁵¹ A szövegrészlet a saját fordításom. *Steiger Kornél* a *Gorgiasz*hoz írt kommentárjában következőket írja: „A *Kalliklész* által képviselt álláspont népszerű lehetett az V. század végén *Az Anonymus Iamblich*i irata is ezzel a nézettel szemben sorakoztat fel érveket.” Ld. *A szofista filozófia*, i.m. 97ff.” Gorgiasz. *Platón Összes Művei kommentárokkal*, Budapest, 1998, 98.

⁵² R. Hirzel: *Der Dialog I.*, Leipzig, 1895, 169ff.; Christ - Schmid: *Geschichte der griechischen Literatur I.*, München, 1912, 513.; E.C.Marchant: *Xenophon. Scripta minora* (The Loeb Classical Library 183), London - New York, 1925, XV.; J. Luccioni: *Hiéron* 32; *Les Idées* 259.; J. Aalders: i.m. 215.

⁵³ J. Luccioni: i.m. 30; Isocr. Philipp. 107.

mint a legitimációs problémák kötötték le. Ahogy M. I. Finley írja *Politika az ókorban* című művében: „Az igazi állam az igazság eszköze volt, és az államokat ennek megfelelően jónak vagy rosszabbnak, jobbnak vagy rosszabbnak, nem pedig (kivéve néhanapján a türannisz esetét) legitimnek vagy illegitimnek értékelték.”⁵⁴ Így már érthető, hogy miért akarta Xenophón az athéni nép előtt legitimálni az egyeduralmat: így akarta meggyőzni polgártársait. „Ha a görögöknek engedelmeskedniük kellett, azért tették, mert ez volt a törvény vagy a város akarata. Egy konkrét személy akaratát csak akkor követték... ha az racionális módon meggyőzte őket ennek helyességéről.” – írja Michel Foucault híres előadása, az *Omnes et singulatim* egy helyén.⁵⁵ Az egész Hierón-on végigvonul a gondolat, hogy a türannosz csak akkor lehet igazi uralkodó, ha a polgárok önként és meggyőződésből (*hekóntesz, peithomenoi* / Hier. XI,12./) engedelmeskednek. Xenophón szerint ugyanis még az abszolút uralkodó sem mondhat le az emberek meggyőzéséről, mert ha megtenné, uralma nem lenne legitim.

A városokban uralkodó a zűrzavar és tanácstalanság nem véletlenül hozta magával a retorika, a rábeszélés és meggyőzés művészetének virágzását: retorok és filozófusok, hadvezérek és egyszerű polgárok keresték kétségbeesetten a kiutat az állandósuló válságból. Két álláspont, két egymással szemben álló elképzelés kristályosodott ki a nyilvános viták során: az első a görögség belső békéjét a demokrácia és a polisz-önállóság feláldozásával, külső hatalmi tényezők (Makedónia) segítségével akarta megvalósítani, a válságból kivezető utat pedig a Perzsa Birodalom elleni hódító hadjáratban látta (Iszókratész). A másik álláspont a végsőkig ragaszkodott az őstől örökölt szabadságjogokhoz, a demokráciához és a polisz(ok) önállóságához, s ezért szembeszállt a makedón terjeszkedéssel (Démoszthenész). A hellének legjobb fiai – bármit is írtak azóta erről a történészek és a filológusok – mindkét oldalon azért küzdöttek, hogy átmentsék a poliszok aranykorának eredményeit, megőrizték a polgárok szabadságát és kivezessék görögséget a reménytelenségből és a kiúttalanságból.

A VÁROS MENTHETETLEN

Az egyesítésre irányuló tervek eredménytelenek maradtak, mivel a hosszú háborúskodás felszínre hozta és a végsőkig fokozta az ellentéteket. Az egyes államokon belüli a pártharcok minden mértéket fölülmúlóan felemésztették

⁵⁴ M.I. Finley: *Politika az ókorban*, Budapest, 1995, 277.

⁵⁵ M. Foucault: *Omnes et Singulatim (Mindenkint és egyenként is): A politikai ész kritikája felé. Előadások a Stanford Egyetemen*, i.m. 1979. okt. 10-én és 16-án. M. C. Mc. Murrin: *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, 1981, 59-60.

a poliszok humán és gazdasági erejét, miközben szofisztikában és retorikában jártas, erőszakos és kalandor politikusok (így Kritiász, Alkibiadész etc.) valamint újsütetű türannoszok (így Euagorasz, Lükophrón etc) ragadták magukhoz a hatalmat.

A háborúk pusztító és demoralizáló évtizedei mindent felforgattak és semmit sem oldottak meg. Végül mindenki számára nyilvánvalóvá vált, hogy a görög világ helyzete tarthatatlan. Voltak, akik utópiába menekültek, Arisztophanész ironikusan kommunisztikus elképzeléseitől (Nőuralom) Platón eszményi, ám rigorózus filozófus-államáig, mások viszont pragmatikus-utilitárius irányban próbáltak javaslatot tenni az államszervezet átalakítására (Xenophón *Hieronja*). Mivel a poliszok nem tudtak úrrá lenni a belső és külső ellentéteken, az általános zűrzavarban *rohamosan terjedt az erős ember, az erőskezű vezér mítosza*. Mindenki a rendező, békítő erő megjelenését várta, de erre a szerepre már egyik görög polisz sem volt alkalmas.

A hellén világ válságát egyetlen úton lehetett megoldani: ez a külső terjeszkedés útja volt, ahogy azt Iszokratész ajánlotta, aki összefogásra és a perzsák elleni közös háborúra szólította fel a görögöket. Elképzeléseit azonban végül nem az egyik görög polisz vagy türannosz, hanem a sokak számára félbarbárnak számító *Makedónia* valósította meg. A khairóneiai csata (II. Philipposz, Nagy Sándor apja ellen) megpecsételte a görög államok függetlenségét,⁵⁶ ám egyúttal megnyitotta az utat a keleti terjeszkedés irányába, a görög hegemonia és kultúra világméretű győzelme felé is.

Eljött az erős és nagy ember kora, de a hőst nem Alkibiadésznek, hanem *Alexandrosz*nak hívták, s a poliszok világa a polisz-demokráciával együtt végleg letűnt a történelem színpadáról.

⁵⁶ Csalódottságában és elkeseredésében az agg Iszokratész állítólag öngyilkos lett.