

## „Mit ér a szerencse az emberi dolgokban” – a politikusi cselekvés lehetőségei és korlátai Machiavelli *Fejedelmében*

„Az este beköszöntével hazatérek, és a dolgozószobámba sietek. Az ajtóban levetem sár és mocsok lepte hétköznapi öltözékemet, majd felöltöm királyi és udvari ruhámat, s így, méltón felöltözve lépek az antik nagy elődök antik udvarába, ahol elkölthetem szeretettel vett étküket, amely egyedül az enyém, és amelyért születtem. Nem szégyellek beszélgetni velük, faggatom őket tetteik okairól; ők pedig emberségből készségesen válaszolnak is nekem. Jó négy órán át nem fog rajtam az unalom, megfedlek minden gondról, nem félek a szegénységtől s nem nyugtalanít a halál: egész valómmal beléjük költözöm.

És mert Dante azt mondja, hogy tudás gyümölcsét a megértés csak jól őrizve termi – ezért leírtam mindent, amit e beszélgetésekből magam számára kamatoztathattam, s összeállítottam egy kisebbfajta gyűjteményt *De principatibus* címmel, melyben – amennyire csak tudok – elmélyülök az ilyen témájú elmélkedésekben. Megvizsgálom, mi a fejedelemség, milyen fajtái vannak, hogyan alakulnak ki, hogyan maradnak fenn, és miért enyésznek el.”<sup>1</sup>

Az olasz irodalom egyik legszebbnek tartott levelében Machiavelli 1513. december 10-én arról számol be barátjának, Francesco Vettori nagykövetnek, hogy írt egy könyvecskét a fejedelemségről. A valóban nem nagy terjedelmű mű keletkezését e naphoz kötjük, és e nap volt a műről rendezett ünnepségek, konferenciák, kiállítások csúcspontja is az ötszázadik évfordulón, 2013-ban.<sup>2</sup> A mű – rövidege ellenére – számos kérdést vetett fel a hatalom gyakorlásáról, az uralkodói tulajdonságokról, a hatalom (a politika) és az erkölcs kapcsolataról.

---

<sup>1</sup> Niccolò Machiavelli levele Francesco Vettorinak, Firenze, 1513. december 10. (Sztupkai Benjamin fordítása), *Különbség*, 12. évf. (2012) 1. sz., 35–39.

<sup>2</sup> A magyarországi megemlékezések közül kiemelendő a 2013. október 17-én az Olasz Kultúrintézetben rendezett *Una giornata con Machiavelli* című konferencia, és az MTA TK Politikatudományi Intézete és a PPKE Keresztény Filozófiai Intézet „IUS NATURALE” kutatócsoportja által december 6-án szervezett műhelykonferencia *A politika antropológiája nyomában* címmel Machiavelli *A fejedelem* c. művének 500 éves évfordulója alkalmából.

## Virtus – Fortuna

Machiavelli nemcsak idézett levelében, hanem *A fejedelem* előszavában is saját balsorsát panaszolja: „Méltatlanul viselem itt rossz sorsom örökös terhét”.<sup>3</sup> Tudatosan felépített politikai pályája ugyanis váratlanul kettétört, mikor a Medici család szerezte meg a hatalmat újra Firenzében 1513-ban, és bár a börtönből kiszabadult, belső száműzetésben élt a város környéki birtokán. Sorsában számos államférfi és politikus osztozott az ókortól napjainkig, hiszen bármelyik politikai vezetővel megeshet, hogy tudatosan felépített karrierje, akár kiváló teljesítménye ellenére is valamilyen kiszámíthatatlan külső esemény hatására váratlanul, egy nap alatt semmivé foszlik. A politikai antropológiának ez az alapkérdése az egyik legizgalmasabb kérdés, amit Machiavelli *A fejedelemben* tárgyal.

Az a filozófiai kérdés, hogy az ember milyen mértékben képes saját jövőjét megtervezni, élete menetét irányítani, illetve hogy mennyire kiszolgáltatott a kiszámíthatatlan külső tényezőknek, eseményeknek, erőteljesen foglalkoztatta az ókori gondolkodókat, főleg a moralistákat és a történetírókat. Különösen a sztoikusoktól, majd pedig szinte valamennyi római szerzőtől lehet idézni a Fortuna, a sors, a szerencse hatalmáról, az embernek hozzá való viszonyáról szóló elmélkedést. Fortuna, a sors- és szerencseistennő szerepel többek között Vergilius, Livius, Seneca, Cicero, Plutarkhosz, Juvenalis, Sallustius műveiben.<sup>4</sup> E szerzők mondandójának lényege, hogy bátorsággal, férfiassággal befolyásolni, sőt irányítani lehet az istennőt, aki kedveli e tulajdonságokat. „A szerencse a bátrakat segíti”<sup>5</sup>, „a sors erőstől fél, erőtlent eltipor”.<sup>6</sup> Fortuna hatalmának lényeges az időbeli dimenziója is, az események rendjének folyamatosságára és változásaira kínál egyfajta magyarázatot e szemlélet, mely e változásokban valaminő ciklikusságot tételez fel. Mivel Fortuna női istenség, az erotikus hasonlat azt kívánja érzékeltetni, hogy vele szemben a férfiasságnak van a legnagyobb jelentősége. Cicero szerint a *virtus*, az erény szó a *vir* = férfi szóból származik, és a *virtus* képességére nemcsak azért kell törekednünk, hogy az erényt birtokolhassuk, hanem hogy férfiak legyünk lényegében abban

<sup>3</sup> Machiavelli, Niccolò: *A fejedelem = Művei*, Első kötet, Európa Könyvkiadó, 1978, 8. (Lutter Éva fordítása) (a továbbiakban: Machiavelli, 1978.)

<sup>4</sup> Vergilius: *Aeneis*, X. 284; Livius: VIII.29, XXX; Seneca: *Medea*, 159. sor; Cicero: *Paradoxes*, V; Plutarkhosz: *Moralia*: „*De Fortuna*”; Juvenalis: *Szatírák*, X. 365–6; Sallustius: *Catilina összeesküvése*, 8.

<sup>5</sup> Livius: *A római nép története a város alapításától*, I. kötet, Budapest, 1982. 647.

<sup>6</sup> Seneca: *Medea* 159. sor = *Seneca Tragédiái*, Budapest, 1977, 12.

az értelemben, melyben Octavius mondja majd Brutustól Shakespeare *Julius Caesar*-jában: „úgy vegyültenek az elemek benne, hogy fölkelhete a természet s világnak mondható: Ez a férfi volt.”<sup>7</sup> A nevelés célja és lehetősége e kiválóság elérése, az erényes-férfias férfi (*vir virtutis*) eszményének megvalósítása.

Az eredetileg a római politikai s katonai uralkodó osztálynak az ethoszához tartozó *virtus* forgalma az *areté* platóni fogalmával is gazdagodott: ez utóbbi azt az erkölcsi jóságot jelentette, mely egyedül teszi alkalmassá az embert honpolgári képességeinek kifejtésére. A platóni és az újplatonikus hatás után az *areté* és a *virtus* egyaránt legalább három különböző jelentést hordozott: egyrészt az a hatalom vagy erő, melynek révén az egyén vagy a közösség hatékonyan cselekedhet a politikai-polgári közegben; aztán az a lényegi tulajdonság, mely a személyiséget azzá teszi, ami; végül az erkölcsi jóságot is jelöli, mely az embert azzá teszi, aminek lennie kell, mégpedig a város vagy akár az egész kozmosz közegében. Ezek az értelmi különbségek a későbbiekben is megmaradtak, és Machiavelli megértése szempontjából sem elhanyagolhatók.<sup>8</sup>

A kereszténység elterjedése átértékelte a kérdés megítélését. Ennek hátterét Ágoston tanítása érzékelteti, mely elválasztja a földi várost (*civitas terrena*) Isten városától (*civitas Dei*), erre épül egész szemléletének dichotómiája, a „végső dolgok” szempontjából a „földi világ” másodlagossá válik; elkülönül az eszkatológia és a történelem, az üdvösség és a társadalom, a test és a lélek. A keresztény világnézettel tanulságosan ötvöződik a római és a platonikus tradíció Boethius művében, *A filozófia vigasztalása*-ban. A 6. század elején Teodorik gót király udvarában fényes politikai pályát befutó, előkelő származású, nagy műveltségű római a kegyvesztetté válása után, a hamis vádak alapján kimondott halálos ítélet végrehajtására várva írta könyvecskéjét, melyben képzeletbeli párbeszédet folytat a Filozófiát megtestesítő nőalakkal. Platont - és az antik politikai közösség ethosát - követve kötelességének tartotta, hogy politikai pályára lépjen. „Nem más, mint valamennyi derék polgár közös óhaja vett rá a tisztségviselésre”.<sup>9</sup> A politikusi pályát választva olyan világba lépett, melyet a kiszámíthatatlan változás, az emberi hatalmi rendszerek bizonytalansága ural, ezt nevezi Fortunának: „Minket a vaksors tengere

<sup>7</sup> V.5.75. Vörösmarty M. fordítása

<sup>8</sup> Pocock, J.G.A.: *The Machiavellian Moment*, Princeton, 1975, 37. A virtus-fortuna koncepció történetének rövid összefoglalására lásd még: Flanagan, Thomas: *The concept of Fortuna in Machiavelli*. In *The political calculus*, ed. Parel, Anthony, Toronto, 1972, 127–135. (a jegyzetekben további bőveges irodalommal) vagy Pitkin, Hanna F.: *Fortune is a Woman. Gender and politics in the thought of Machiavelli*, Chicago, 1975, 138–143.

<sup>9</sup> Boethius: *A filozófia vigasztalása*, Budapest, 1979, 12.

hány-vet!”<sup>10</sup> A Filozófia olyan virtust ajánl Boethiusnak, mely a földi javak megvetésén alapul, s a klasszikus római felfogástól eltérően nem a dicsőség és hatalom megszerzésére irányul, hanem inkább filozófiai-bölcselkedő jellegű. „A dicsőség vágya és az államnak tett nagyszerű szolgálatok hírneve” – melyeket a római *virtus*-fölfogás oly nagyra értékelt, a Filozófia szemében „szegényes és teljesen jelentéktelen dolgok”.<sup>11</sup> A keresztény nem a földi dicsőségre, hanem az égi szabadságra tör, megvet „minden földi hajcihót”.<sup>12</sup> A földi dolgok jelentéktelenségének végső igazolása a halál – erre az érvre épül majd rá az egész középkori halál-felfogás.<sup>13</sup> Fortuna a rómaiak szerencsét s gazdagságot hozó, „jó istennő”-jéből (*bona dea*) az amúgy is értéktelen világi javak birtokosa lesz, a csalóka, vak hatalom jelképe, aki a mulandóságot és forgandóságot szimbolizáló szerencsekereket forgatja. Sőt, Boethius hőse, a Filozófia szerint épp akkor tesz jót az embernek, mikor leleplezi önmagát, és így fölszabadítja az embert a csalóka javak látszatától. Így a világban tapasztalható rossz rejtett okára is fény derül: „minden sors, akár kedvező, akár kedvezőtlen, a jók számára vagy jutalomként, vagy próbatételként jut osztályrészül, a rosszaknak pedig vagy büntetésül, vagy megjavulásuk eszközeként: nyilvánvaló, hogy minden sors jó, mert vagy igazságos, vagy üdvös hatású”.<sup>14</sup> Ezzel a szerencse működése az isteni gondviselés elrendező előrelátásába illeszkedik.

A *virtus* – *fortuna* fogalom-pár történetének következő jelentős állomása az antik tartalmak, vonatkozások újjáéledéséhez, újjászületéséhez kötődik. A 13. században meginduló Arisztotelész-recepció a politikai minőségnek visszaadta természetes eredetét, és nem tekintette azt rossznak vagy bűnösnek, mint az ágostoni szemlélet; a szenttamási filozófia szerint a politikatörténet eseményei is beilleszkednek a kegyelem működésének rendjébe. Az arisztotelészi *Politika* elterjedése a polisz közösségi ethosát is közvetítette, amelyet a *Quattrocentó*-ban kibontakozó humanizmus is erősített Itáliában. Boethiusban az ókoriból a kereszténybe való átmenet típusát láthattuk, a korszak másik határán Petrarcat találjuk, aki a Gondviselés részeként értelmezte a sorsot, ugyanakkor már újra fölfedezi az antik értékeket, és ő közvetíti a reneszánsz humanisták számára azt a sztoikus gondolatot is, hogy az erény a gyógyír

<sup>10</sup> Boethius, 1979, 19.

<sup>11</sup> Boethius, 1979, 43–44.

<sup>12</sup> Boethius, 1979, 46.

<sup>13</sup> Paczoly Péter: *Halál szemlélet a középkorban*, Világosság, 23. Évf., (1982), 24–31.

<sup>14</sup> Boethius, 1979, 120.

a sors szeszélyeire.<sup>15</sup> Petrarcanál tetten érhető a történeti megszakítottság és távolság érzékelése: a 14. század végén az antik Róma történetét a jelentől teljesen elválasztott és elhatárolt, önálló korszaknak tekintik, melynek kultúráját – mint sajátos zárt világot – a maga eredeti módján kell rekonstruálni és értelmezni. Ez a szemlélet a klasszikus múlt újjászületéséhez vezetett.<sup>16</sup>

A leglényegesebb változás az emberképben következett be, mikor a humanisták az „ember mérhetetlen méltósága és kiválósága” mellett törtek lándzsát, s hittek abban, hogy azt mindenki saját erejével képes elérni. Giannozzo Manetti *Az ember méltóságáról és kiválóságáról* írt művének már a címe is programszerű – s valóban válasznak szánta III. Ince pápa *Az ember nyomorúságáról* című, mélységesen pesszimista művére. Még híresebb Pico della Mirandola *De dignitate hominis* (1484) című műve, mely az ember egyediségét emeli ki, akit a Teremtő a világ közepébe helyezett, és szabad akarata révén azzá lehet, amivé akar.<sup>17</sup> Az emberközpontúság eme kialakulását a középkori emberkép fokozatos megváltozása tette lehetővé, melynek eredményeként – elsősorban ismét az arisztotelészi naturalizmus hatására – az embert egyszerűen, mint értelmes és természetes lényt tekintették, nem pedig mint szükségszerűen keresztényt; emancipálódott a *homo* és a *civis* kategóriája. A *civis*, a polgár nem más, mint az ember, a *homo* a politikai közösség szemszögéből: a polgár, akinek joga – és kötelessége – részt venni a társadalom ügyeinek intézésében, melynek természetes tagja; vagyis más szóval nem alattvaló, aki jogokkal csak az uralkodó kegyének folyományaként rendelkezhet. Az ember mint a politikai szférában emancipált polgár nem tárgya, hanem alanya a közösen gyakorolt hatalomnak. Az embernek mint polgárnak a föl-szabadítása szorosán összefüggött azzal, hogy a nem-politikai területeken is az ember került a világkép központjába.<sup>18</sup>

Az emberkép átalakulásának, a klasszikus értékek újrafelfedezésének keretében a *virtus* tekintélye is megnőtt, sokban visszatért az antik tartalomhoz. Manetti idézi például Cicero említett fölfogását a *virtus* és a *vir* kapcsolatáról,

<sup>15</sup> Wittkower, Rudolf: *Chance, Time and Virtue*, The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 1, 1937–8, 316.

<sup>16</sup> Petrarca: *Orvosságok jó és balsors idejére*. In *Reneszánsz etikai antológia*, szerk. Vajda Mihály, Budapest, 1984, 7–102. A múlt újjászületéséről, a további lényeges irodalmat is hivatkozva lásd még: Batkin, Leonyid: *Az itáliai reneszánsz*, Budapest, 1986, 333–337.

<sup>17</sup> Mirandola: *Az ember méltóságáról*. In *Reneszánsz etikai antológia*, Budapest, 1984, 212–244.

<sup>18</sup> Ullmann, Walter: *Principles of government and politics in the Middle Ages*, New York, 1961, 295–304.

és az ember fő céljának tartja a *virtust*. Testet ölt e fogalomban a humanisták hite az emberi képességekben, abban, hogy saját erejükből bármit elérhetnek – ami egyben a gondviselés szerepét csökkentette. A szerzők hangsúlyozták az ember szabadságát, lehetőségét saját sorsának irányítására; Fortuna hatalma legyőzhető, s szimbolikussá emelkedik a reneszánszban a mágus alakja, aki képes önmagát és környezetét is megváltoztatni<sup>19</sup>. A női Fortuna és a férfi alakban megjelenő Virtus küzdelme az itáliai irodalom általánosan elterjedt toposza lesz (a példák Boccacciótól Ariostóig sorolhatók), és szintén ismert e szimbolika a képzőművészeti ábrázolásokban.<sup>20</sup>

A politikai gondolkodásban az Arisztotelész-recepció, az itáliai városállamokban a polgári öntudatosság megnövekedése, az ún. „honpolgári humanizmus” és a republikanizmus értékeinek előtérbe kerülése, a közérdek elsősége, a cselekvő élet, a *vita activa* fölnye a visszahúzódó szemlélődés fölött a virtus-fogalom politikai vonatkozásait is új életre keltette. A római köztársaság politikai erényei jelentek meg a reneszánsz Firenzében, és ez az antik mintájú, Arisztotelész polisz-elméletéből származó polgári-republikánus elkötelezettség, az aktív polgári értékek erős patriotizmussal párosultak. Batkin összefoglalása szerint: „Az itáliai reneszánsz legjellegzetesebb szava: a »virtù« – a latin aktivitás és a keresztény középkor számára is oly jól ismert »virtus« – most csodálatosan sokértelművé vált. Jelentette a keresztény erényt és a római vitézséget, a politikai bölcsességet és a városi polgár vállalkozó kedvét, a férfiúi erőt és a hősi bátorságot, de ami a legfőbb, fokozatosan felvett egy olyan sajátos, lényegében lefordíthatatlan, kimondottan reneszánsz jelentést, mely magába szívta e jelentések mindegyikét, mégis több volt ezek összegénél: jelentette az individuum energikus önmegvalósítását, a benne rejlő – bármiben megnyilvánuló – rendkívüli erő és méltóság kibontakoztatását, lelkesítő bizonyítékát annak, hogy az ember képes fölemelkedni és megvalósítani vágyait.”<sup>21</sup>

A 16. század elején bekövetkező válság új szakaszt nyitott a virtus értelmezésben is. Az értekezések címzettjei immár nem a virtusértelmezésében hivatalnokai, vezetői, hanem a *signorék* és a fejedelmek, akiket a polgári humanizmus zsarnokokként kezelt volna; e művek lényegében a fejedelmi tükrök műfaját folytatják, számukra a kormányzat célja már nem annyira a szabadság, inkább általában a rend, a biztonság megőrzése, és ez érvényes Machiavellire is! A műfaj szerzői közül néhányan a fejedelmi tanácsadó, moralizáló irányba viszik tovább gondolatszövésüket, és eljutnak annak állításáig, hogy

<sup>19</sup> Skinner, Quentin: *The Foundations of modern political thought*, Cambridge, 1978, I:98.

<sup>20</sup> Wittkower, 1937–8, 318–319.

<sup>21</sup> Batkin, 1986, 405.



a monarchia a legjobb kormányzati forma (pl. Vergerio az egyeduradalomról írt töredékes művében: *De Monarchia sive de optime principatu*), vagy olyan terjedelmes erénykatalógust állítanak össze, mint Francesco Patrizi (*De Regno et Regis Institutione*, 1531), aki a négy sarkalatos erény mellett nélkülözhetetlennek tartja a többi keresztény erényt is, különösen a hitet, majd a műfaj szokásának megfelelően az ún. fejedelmi erényeket sorolja és részletezi, így a becsületességet, a nagylelkúséget, a bőkezúséget, a könyörületességet stb. Összességében a fejedelemnek mintegy negyven erény kívánalmainak kell megfelelnie.<sup>22</sup>

## Virtù és fortuna Machiavelli műveiben

Ebbe a sokrétű és nagy múltra visszatekintő hagyományba, az antikvitás és a középkor, a reneszánsz humanizmus, és azon belül a republikánus polgár-erény, illetve a fejedelmi tükrök sorába lép be Machiavelli műve, hogy e tradícióhoz csatlakozva, a konvencionális műfajt és nyelvezetet fölhasználva, gyökeresen új értéktartalmat adjon. A szakítás kettős: a hagyományos középkori keresztény felfogással szemben az antik klasszikusokat követi, viszont ezek moralizáló virtusfogalmát sem fogadja el, vagyis nemcsak kortársaitól, hanem az ókori szerzőktől is eltér. A *virtù* és *fortuna* kapcsolatáról vallott nézetei egyébként nemcsak a korábbi tradícióba és a kortárs humanizmusba illeszkednek be, hanem kora Firenzéjének politikai gyakorlatában is tetten érhető ezen koncepciók folyamatos jelenléte. A politikai tanácskozó és tanácsadó testületek jegyzőkönyveinek (*Consulte, Pratiche*) földolgozása – melyet e vonatkozásban Felix Gilbert végzett el – azt igazolja, hogy a szükség (*necessità*) vagy a szerencse (*Fortuna*) fogalmát rendszeresen fölhívták a politikai viták érvelésében. Így idézik azt a régről ismert közmondást, hogy a szükség törvényt bont, vagy pl. 1509-ben elhangzik, hogy „ki a megfelelő alkalommal nem próbálja meg szerencséjét, azt a szerencse elhagyja”<sup>23</sup>. E felszólalásokban keveredik a Szerencse hatalma és Isten gondviselő ereje, a morális-keresztény és a politikai egoista felfogás; középkori és modern elvek mosódnak össze.

Machiavelli *A fejedelem* egész 25. fejezetét annak a kérdésnek szenteli, hogy „Mit ér a szerencse az emberi dolgokban, s hogyan lehet vele szembeszállni?”.

<sup>22</sup> Skinner, 1978, 127.; Skinner, Quentin: *Machiavelli*, Oxford, 1981, 36. (magyarul Budapest, 1996. A hivatkozások az angol kiadásra vonatkoznak.)

<sup>23</sup> Gilbert, Félix: *Florentine political assumptions in the period of Savonarola and Soderini*, *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 20, 1957, 206.

Elveti az általános felfogást: „sokan úgy gondolták vagy gondolják, a világ dolgait Isten és a szerencse igazgatja, s emberi ésszel ezen mit sem lehet változtatni, ellene nincsen orvosság”, és azt állítja ezzel szemben, hogy az ember szabad, és saját sorsának kovácsa: „Igaz, hogy a szerencse felerészben ura tetteinknek, hanem a másik felét, vagy majdnem annyit, önnön erőnk mozgatja.” Még az előző fejezetben ezt írja: „nem szabad úgy elesned, hogy majd csak akad, aki fölemel... a védekezés csak akkor biztos, megfelelő és tartós, ha rajtad áll, és képességeidről függ”. A szerencse hasonlatos a pusztító folyóhoz: „ott mutatja meg hatalmát, ahol nem áll vele szemben átgondolt erő, s oda fordítja haragját, ahol gát és töltés nem állja útját.” Fölhasználja a Fortuna nőiességére célzó erotikus nyelvezetet is, mely szintén antik eredetű: „Amondó vagyok, hogy inkább legyen az ember szenvedélyes, mintsem óvatos, mert a szerencse olyan, mint az asszony, csak akkor tartod kordában, ha ütöd-vered...; s mint asszony, a fiatalokat kedveli, akik nincsenek rá tekintettel, vérmesek, és merészen parancsolgatnak neki.”<sup>24</sup>

Abban is eltér a hagyományos, a világi hívságot elítélő keresztény szemlélettől, hogy az ember céljának „a dicsőséget és a gazdagságot” tartja. Mivel a szerencse lényegében az idők forgandóságával, változásával azonos (ezt Machiavelli erősen hangsúlyozza), ezért ellenszere, gyógy módja az alkalmazkodás: „az boldogul, aki eljárásában az idők változását követi, ellenben aki az idővel nem tud lépést tartani, szerencsétlen”. A sors forgandóságának, és annak, hogy ellenszere egyedül az alkalmazkodás, ami egyébként Machiavellinél szenvedélyes cselekvés (és nem a korábbi szerzők sztoikus beletörődése), következménye az a **viszonylagosság**, mely Machiavelli világlátásának egyik alapköve; ez egyik legradikálisabb újítása, hiszen a korábbi etikák az ókorban és a középkorban egyaránt épp arra építettek, hogy a bizonyos értékek melletti kitartás nyújt támaszt az élet változékonyságával szemben. Machiavelli viszont nem fogadja el az értékek ilyen abszolutizálását, sőt veszélyesnek ítéli azt, mondván, hogy akinek az eljárása nem változik a dolgokéval, az elpusztul; paradoxonnal fogalmazva azt mondhatni, hogy egyetlen szabályt ismer el minden időben érvényesnek: a változás és a viszonylagosság törvényét, s ehhez kapcsolódva az újítás fontosságát. Így viszonylagossá válnak a dolgok és az értékek, köztük az erkölcsi jó fogalma is („innen származik a jó fogalmának változékonysága,

<sup>24</sup> Machiavelli, 1978, 80–83. Lásd erre Pitkin, 1984, 109–169. érdekes monográfiájából különösen az V. fejezetet, amely részletesen elemzi miként kötötte össze Machiavelli a szerencse hatalmát a női nem tulajdonságaival. A „maszkulin” és a „feminin” szemlélet politikai alkalmazását illusztrálja szintén Saxonhouse, Arlene: *Women in the history of political thought: ancient Greece to Machiavelli*, New York, 1985.



mert ha valaki türelmesen és elővigyázatosan uralkodik, és az idő és a dolgok úgy fordulnak, hogy kormányzása jónak bizonyul, boldogulni fog; de ha az idő és a dolgok megváltoznak, el kell pusztulnia, mert eljárása nem változik<sup>25</sup>).

A körülmények hatalmához, a szükséghez való alkalmazkodás, a morális rugalmasság, az idővel való változás („*variare coi tempi*”<sup>26</sup>) a legfontosabb fejedelmi tulajdonság. Ezt *A fejedelem* 18. fejezete mutatja be a legszemléletesebben. Abból indul ki, hogy a valóság nem olyan, hogy az erkölcsi elvárásoknak megfelelő magatartás célszerű lenne – ez radikális elvetése annak az általános, az ókori és középkori tradíció által egyaránt osztott nézetnek, hogy erkölcsösen és erényesen élni ésszerű. „Ha az emberek jók lennének, ez az elv kárt okozna”<sup>27</sup> – írja, de tapasztalatai és alapvetően pesszimista emberképe szerint nem ez a helyzet. Ami a jó tulajdonságokat illeti, a fejedelemnek nem kell azok mindegyikével rendelkeznie, „sőt azt merészelem állítani, hogy ha mind meg is volnának benne, és hogyha mindig figyelembe is venné őket, az ártalmas volna”! Nem a morál tagadása Machiavelli célja: „kegyesnek, hűségesnek, emberségesnek, őszintének, vallásosnak ... kell lenni”<sup>28</sup> – állítja, de észreveszi, hogy az önálló, autonóm, és ennek következtében nehezen összemérhető racionalitások összeütközésbe, konfliktusba kerülnek. Az erkölcs racionalitása kudarcot vall a politikában, a politikai racionalitás viszont sokszor nem tesz eleget a morális elvárásoknak („mindig akad olyasmi, ami erénynek látszik, de gyakorlása a fejedelem romlását okozhatja, míg más tulajdonság, ha kárhozatosnak látszik is, általa jólétbe és biztonságba kerül”<sup>29</sup>). A korábbi egységes világkép megbomlásának első ilyen elméleti színvonalú és éles hangú kimondása érthetően váltott ki támadásokat, és vezetett az antimachiavellista irodalom virágzásához. Az európai modernizációt tényszerűen jellemezte, különösen majd a Machiavelli korát követő időszakban, a különböző társadalmi szférák (így a politika, a morál stb.) fokozódó differenciálódása. De Machiavelli elmélete nem pusztán tükrözte e folyamat megindulását, hanem eszméi is hatottak e valóságra, különösen Franciaország példáján figyelhető meg.

---

<sup>25</sup> Machiavelli, 1978, 82.

<sup>26</sup> Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, seguiti dalle „Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli” di Francesco Guicciardini*. A cura di Antonio Vivanti, Torino, 1983, III, 9.

<sup>27</sup> Machiavelli, 1978, 58.

<sup>28</sup> Machiavelli, 1978, 59.

<sup>29</sup> Machiavelli, 1978, 52.

„Meg kell érteni, hogy a fejedelem, kiváltképp az új fejedelem, nem tudja mindig azt tenni, amiért az embereket jónak szokták tartani; részben az állam megtartásának szándékától vezetve, gyakorta kénytelen a hit, könyörületesség, emberiség és vallás ellen cselekedni. Aszerint kell tehát cselekednie, ahogy a szél fúj, ahogy a szerencse változásai parancsolják, s amint már mondtam, nemcsak a jót kell szem előtt tartania, hanem a rosszat is meg kell tennie, ha szükség úgy kívánja”.<sup>30</sup> Vagy ahogy a 15. fejezetben summázza: „szükséges, hogy a fejedelem hatalmának megóvása érdekében megtanuljon rossznak lenni, és ezt a szükségnek megfelelően gyakorolja”.<sup>31</sup>

Az idő és a dolgok változásához alkalmazkodásnak és a viszonylagosság-  
nak ilyen radikális következményekkel járó törvényét Machiavelli a gyakorlati tapasztalataiból szűrte le: diplomáciai tevékenysége során jutott erre, amint ez levelezéséből és követi jelentéseiből megállapítható, bizonyítható.<sup>32</sup> Az általa személyesen megismert államférfiak, Cesare Borgia, Miksa császár, II. Gyula pápa közös hibáját épp abban látta, hogy nem elég rugalmasan alkalmazkodtak a körülményekhez. Rendkívüli hatással volt elméletére két kevésbé ismert politikussal való találkozása. 1503 őszén, II. Gyula megválasztásának napján, a volterrai bíboros, Francesco Soderini (egyébként a firenzei gonfaloniere testvére) azt fejtegette Machiavellinek, hogy a politikában a siker titka: „összhangban kell lenni az idővel”.<sup>32</sup> Évekkel később Pandolfo Petruccival, Siena urával folytatott tárgyalásokat (akit többször említ A fejedelemben is). A sienai úr így foglalta össze kormányzati filozófiáját: „Mivel lehetőleg minél kevesebbet akarok hibázni, egyik napról a másikra kormányzok, és óráról órára intézem ügyeimet; merthogy az idő hatalma nagyobb, mint elménk”.<sup>33</sup> Ezeket a nézeteket Machiavelli magáévá tette, és A fejedelem lapjain általános elvvé emelte.

A racionalítások ütközésének feloldási módja a színlelés: a politikai racionalitást követő fejedelem a morális elvárásokat látszólag igyekszik kielégíteni („külsőleg úgy mutatkozzék, mintha rendelkeznek velük”). Ez a véleménye az antik római moralistáktól való eltérés egyik jellegzetes példája. Cicero szerint kétféleképp lehet rosszat tenni, erőszakkal és csalárdsággal. Mindkettő emberhez méltatlan, állatias, az egyik az oroszlánra, a másik a rókára jellemző.<sup>34</sup> Machiavelli a hasonlatot

<sup>30</sup> Machiavelli, 1978, 59.

<sup>31</sup> Machiavelli, 1978, 51.

<sup>32</sup> Az esetet követi jelentéseiben is rögzítette: Machiavelli, Niccoló: *Opere complete* 3, (Legazioni), Milano, 1960–65, 593.

<sup>33</sup> *Uo.*, 912.

<sup>34</sup> *Vö. pl. A kötelességekről (De officiis) I. könyv 11.*

átveszi<sup>35</sup>, de épp az ellenkezőt állítja normaként: „a fejedelemnek jól kell használnia az állati természetét, a rókát és az oroszlánt kell követnie; az oroszlán tehetetlen a hurokkal szemben, a róka a farkasok elől nem tud menekülni. Ezért hurkot ismerő rókának kell lennie, és farkast rémítő oroszlánnak.”<sup>36</sup>

A csalárdság és színlelés kérdésén kívül számos más hagyományos témában szintén a korábbival ellentétes álláspontot foglal el. Újdonságával maga Machiavelli is tisztában van: „mások észjárásától különösen ebben a tárgyban eltérek”<sup>37</sup>. Ennek oka a valóság és a róla alkotott elképzelések közti különbség: „helyesebbnek ítélem a dolog valódi igazságának kifürkészését, ahelyett, hogy megelégednék a róla alkotott elképzeléssel. Sokan képzelnek el olyan köztársaságokat vagy egyeduralkodókat, amelyek a valóságban soha nem voltak, amilyenekről nem is tudunk.” Realizmusa ebben a vonatkozásban tagadja az ókortól élő utópista tradíciót, az „eszményi” politikai berendezkedés képének értelmét. A következő mondatban pedig megismétli alapelvét a racionalitások dichotómiájáról: a valódi és az erkölcs szerinti életmód, a tényleges politikai magatartás és az erkölcsi normák között; s a két racionalitás összekeverése romláshoz vezet. „Nagy a távolság valódi és képzelt életmódunk, valóságos és feltételezett tetteink között; aki az utóbbiak alapján okoskodik, inkább saját romlásának okozója, mintsem sikeres előremenetelének.”

Az új szemlélet, a realizmus jegyében értekezik a következő fejezetben a bőkezűségről és a fősვნénységről, s megint csak Ciceróval ellentétben elítéli a fejedelem bőkezűségét. A könyörületességről pedig Seneca írt klasszikusnak tekintett művet, aki ezt az egyik leglényegesebb fejedelmi erénynek tekintette, a büntetés osztását csak nagy és ismétlődő kártevés esetén, kellő megfontolás után tartotta megengedhetőnek<sup>38</sup>. Machiavelli szerint a kegyetlenség – a politikai racionalitás szempontjából – nélkülözhetetlen lehet, ha az egységet és a békességet szolgálja. „Mert alig pár példa statuálása árán még mindig irgalmasabb lesz a fejedelem, mint némelyek, akik merő könyörületből szabad folyást engednek a rendetlenségnek, ez pedig öldöklésre és rablásra ad alkalmat. A rendetlenség ugyanis általában az egész közösséget veszélyezteti...”<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Machiavelli révén válik majd a hasonlat rendkívül ismertté; a 20. században pl. Pareto az „elitek körforgásáról” szóló elméletében használja föl, vö. Paczolay Péter, Szabó Máté: *Elitelméletek a polgári politikatudományban*, Politikatudományi tanulmányok, Budapest, 1982, 89.

<sup>36</sup> Machiavelli, 1978, 58.

<sup>37</sup> Machiavelli, 1978, 51.

<sup>38</sup> Seneca: *A nagylelkűségről*. Helikon, Budapest, 1988.

<sup>39</sup> Machiavelli, 1978, 55.

Ugyanitt, a 17. fejezetben a továbbiakban ismét egy cicerói állásponttal vitatkozik abban a kérdésben, hogy „szeressék-e inkább az uralkodót, mint féljék, vagy ellenkezőleg”. Cicero szerint a félelem csak szánalmas őrzője a hatalomnak, míg a szeretet örökre biztossá teszi. Machiavelli viszont úgy véli, hogy biztonságosabb, ha tartanak az uralkodótól, mint ha szeretik. Indoklásként itt is kifejti emberképét, mely a politikai racionalitás antropológiai alapját alkotja filozófiájában. Ez az emberkép, mint már esett róla szó, mélységesen pesszimizista, naturalisztikus, és szekularizált szemléletű. Az emberek természetük-nél fogva önfenntartásra törekszenek, ami saját önös érdekük privilegizálását eredményezi. Ez a különféle rossz tulajdonságok hosszú sorában jelentkezik: „hálátlanok, ingatagok, színlelők; a veszélytől visszarettennek, harácsolásra hajlamosak; ha adakozó vagy velük, lábad elé vetik magukat, életüket és vérüket kínálják, amikor nincs rá szükség, ... de mihelyt szorult helyzetbe kerülsz, fellázadnak ellened.”<sup>40</sup> A politikai racionalitás az emberi természet rosszasságának tudomásul vételére épít, és – legalábbis Machiavelli – nem bízik a morális előírások hatékonyságában (mert azokra az emberek inkább csak hivatkoznak, semmint gyakorolnák őket), a vallásnak pedig inkább eszköz-szerepet szán a szilárd egység megőrzésében<sup>41</sup>.

Vagyis Machiavelli emberképe kettős: egyfelől adott az általában vett ember, aki rossz, sőt megromlott (ami a „bűnbeesés” egyfajta szekularizált, de meglehetősen homályos és misztikus párhuzama), másfelől a politikai ember, aki az emberek általános romlottságát tudomásul véve racionális magatartással, a *virtù* révén, az alkalmat (*occasione*) megragadva és a Szerencsét kordában tartva törekszik célja megvalósítására. Ha megnézzük, mi ez a cél, akkor világosan előttünk áll Machiavelli politikai filozófiájának lényege: a politikai hatalom, az állam megtartása (*mantenere lo stato*). Az ember végső célja általában a „dicsőség és a gazdagság”<sup>42</sup>, a politikai ember, a fejedelem célja azonban értelemszerűen nemcsak egyéni, hanem közösségi is: „önmagának dicsőséget, a köznek pedig jólétet hoz”<sup>43</sup>. Ez már átvezet a *virtù*-fogalom politikai jelentőségének értékeléséhez, előbb azonban összefoglalom e fogalom általános filozófiai jelentését.

Szükségszerűség és szabadság kusza viszonyaiba helyezi Machiavelli a *virtù* gyakorlására hivatott új fejedelmet. A külső erők, folyamatok szükségszerűségét a *fortuna*, a szerencse, a sors fogalmában foglalja össze: a *fortuna* a hatalom

<sup>40</sup> Machiavelli, 1978, 56.

<sup>41</sup> Machiavelli: *Discorsi... i.m.*, 11–12.

<sup>42</sup> Machiavelli, 1978, 81.

<sup>43</sup> Machiavelli, 1978, 83.

megszerzésének, megtartásának külső feltétele, amely behatárolja az egyén választási mezőjét. A szerencse egyrészt alkalom, lehetőség (l. különösen a mű 7. fejezetét), másrészt pusztító folyóhoz hasonló, emberi ésszel felfoghatatlan jelenség (14. fejezet). A szükségszerűségek között cselekvő ember azonban nincs megfosztva szabad akaratától, tetteinek felét önnön ereje mozgatja. A sztoikus filozófia és a keresztény szabad akarat szintetizálása érett, nemcsak antropológiai, hanem elsősorban politikai-társadalmi vonatkozású szabadságfogalmat eredményez. „A történelem tanúsága szerint kétség nem fér annak igazságához, hogy az ember csak előmozdítja a sors akaratát, de nem szegülhet vele szembe, mozgathatja a gépezetét, de nem állíthatja meg működését. Az ember soha ne hagyja el magát: nem ismeri a sors célját, a sors pedig ismeretlen, kacsaringós utakon halad előre, ezért az ember mindig reméljen, aki pedig remél, az a legnagyobb szerencsében és a legnagyobb balsorsban sem hagyja el magát soha”.<sup>44</sup>

A cselekvő ember belső tulajdonságait jelöli a *virtù* fogalma, melynek lényege a változó helyzet felismerése, az ahhoz igazított cselekvés, az idők változását követő eljárás. Machiavelli *virtù*-fogalma több elemből ötvöződik. Miért nevezi Valentinót olyan férfiúnak, akiben nagy *virtù* volt, és mért tartja szicíliai Agathocles uralomra jutását gyalázatosnak és istentelennek, mikor ez utóbbi szintén kiváló hadvezér, bátor, buzgó és fáradhatatlan volt, rendelkezett azzal a képességgel, mely a tényleges igazság felismeréséhez, és az ahhoz igazított cselekvéshez kellett. Ezt a minden erkölcsi kritériumtól mentes tulajdonságot Benedetto Croce nyomán Francesco Ercole **ökonomikus *virtù***-nak nevezi<sup>45</sup>: ez annyit jelent, hogy a tevékenység, minden erkölcsi szabálytól függetlenül, ahhoz a helyzethez igazodik, amelyben az ember az adott pillanatban van, azaz pusztán a cselekvés eredményessége, hatékonysága számít. De ez önmagában kevés a *virtù*-hoz: „Mégsem lehet virtusnak nevezni polgártársai legyilkolását, barátai elárulását, szószegéseit, könyörtelenségét és istentelenségét, amellyel hatalmat igen, de dicsőséget nem szerzett.” A *virtù*-ba Machiavelli beépít egy relatív értéktartalmat: **a jó hatalomgyakorlást**, amely révén a fejedelem többet ér el, mint a hatalom pusztá megtartását: a dicsőséget is. Ez az értékelem ugyanakkor viszonylagos érvényű és tartalmú. Föltételez egy célra irányultságot,<sup>46</sup> a hatalom megszerzését és megtartását, de a **jól** gyakorolt hatalomét. A fogalom lényege ebben a jó hatalomgyakorlásban rejlik, és ez a jó

<sup>44</sup> Machiavelli, *Discorsi... i.m.*, 315.

<sup>45</sup> Croce, Benedetto, *Filosofia della Pratica*, Bari: Laterza, 1909, 217. és Ercole, Francesco, *La politica di Machiavelli*, Roma, Anonima Romana Editoriale, 1926, 40.

<sup>46</sup> Foster, John, *Plato to Machiavelli*, London, Harrap, 1942, 272.

mint érték relatív: nem lehet kategorikusan, állandó érvénnyel megállapítani, hogy egy kormányzat mikor jó, és mikor rossz.<sup>47</sup> Végül Machiavelli is ismeri a morális értelemben vett jó, a **jóság** fogalmát: ekkor az ember nem önérdekének engedelmessé válik, hanem mások érdekében cselekszik (erre példa D. I. Bevezetés, 16–18, II. Bevezetés). Tehát három réteget kell megkülönböztetni:

1. az ökonomikus, eredményes cselekvést,
2. a relatív jó értékelemével rendelkező *virtù* fogalmát,
3. és az erkölcsi értelemben vett jót.

Bár a hagyomány és a kortárs szóhasználat főleg az uralkodó személyes tulajdonságát jelölte vele, és a politikai hatalmat még nagy mértékben a konkrét személlyel azonosították, a *virtù* politikai értelmű alkalmazása Machiavellinél nem merül ki konkrét személyes tulajdonságokban, hanem fontos intézményi és intézményelméleti összefüggésekbe kerül.

## A *virtù* és a szerencse hatalma a politikában

Napjaink egyik legismertebb amerikai eszmetörténésze, J.G.A. Pocock *The Machiavellian Moment* című ambiciózus munkájában azt a tételt állítja föl, hogy Machiavelli és kortársai adott „pillanatban” a következő, központivá hatalmasodott problémával találták magukat szembe: az itáliai reneszánsz újjáélesztette a klasszikus köztársasági eszményt, de ez a köztársaság szembe került saját időbeli végességének és bizonytalanságának fölismerésével. A probléma hátterét az a kettősség alkotja, mely az antik és a keresztény tradíció között feszült. A reneszánsz városállamoknak a polgári humanisták által újjáélesztett republikánus eszménye szerint ebben a politikai közösségben a maga teljességében megvalósulhatott az arisztotelészi „politikai lény”, viszont ez a társadalom a kereszténységben élt, melynek időképe tagadta az evilági beteljesedés lehetőségét. Az antik politikai lény evilági teljessége és ennek keresztény tagadása közti ellentmondás úgy fogalmazódott meg, hogy a köztársaságnak szembe kellett néznie saját időbeli végességével. Igyekezett erkölcsileg és politikailag megőrizni szilárdságát az evilági stabilitás rendszereire (társadalom, politika, hatalom) nézve pusztítónak tekintett, átfoghatatlan, irracionális események áradatában. Ezt a problémát Machiavelli és firenzei kortársai elsősorban a *virtù* és a *fortuna* fogalmaival közelítették meg. Pocock szerint Machiavelli és a firenzei elmélet paradigmatiszta örökséget hagyott hátra az evilági politikai tudatosság és a történelmi önmegértés

<sup>47</sup> vö. Machiavelli, 1978, 82.



későbbi nyugati fejlődésére: ennek elemei többek között a kiegyensúlyozott kormányzat, a dinamikus *virtù*, a tulajdon és a fegyverhasználat (saját haderő) szerepe a polgári személyiség alakításában.<sup>48</sup>

Ebben az összefüggésben Machiavelli *virtù*-koncepciójának jelentősége elsősorban nem abban áll, hogy az egyes ember miként képes sorsát igazgatni, hanem annak kutatásában, hogy a politikai közösség – legyen akár fejedelemség, akár köztársaság – miként képes saját részlegességét, partikularitását az egyetemeshez kötni, a politikai cselekvést értelmessé és igazolhatóvá tenni, az időben és térben egyaránt véges politikai intézmények tartósságát biztosítani. S bár Machiavelli hatástörténete – különösen kezdetben – az értékek radikális újraértelmezése körüli vitákban teljesedett ki, rendkívül fontos a politikai intézmények szerepének felismeréséhez és elméleti tudatosításához való hozzájárulása is. A politikában az általános elvek döntően speciális intézményi struktúrákon keresztül érvényesülnek, ezek nélkül a pusztá magatartási szabályok vagy tanácsok terméketlenek. Ez a felismerés végigvonul a formailag a fejedelemtükrök műfajába sorolható, mert az uralkodó személyét tanácsokkal ellátó *Pricipé*-n is, melynek alaptémája az állam és a hatalom megóvása, és még világosabban megfigyelhető a *Discorsi*-ban, mely a városköztársaság szabadsága megőrzésének történeti lehetőségeit boncolgatja. Machiavelli elméletében a mai államelmélet számára is érvényes és érdekes annak vizsgálata, hogy miként jön létre egy politikai közösség, annak intézményi szervezete, milyen értékeket valósít meg, milyen külső körülmények befolyásolják, miért kerül válságba, hogyan menthető, újítható meg, milyen képességek szükségesek a politikai berendezkedés megváltoztatásához, hogyan szilárdítható meg az új politikai rend. Az e problémásor leírásában és elemzésében a Machiavelli által használt kategóriarendszer kulcsszavai: erény, szerencse, szükségszerűség, szabadság, állam (*virtù, fortuna, necessità, libertà, stato*).<sup>49</sup>

A fejedelem főhőse egyetlen személy, a megújító, és az ő szükséges tulajdonságainak összessége, lényege a *virtù*. A *Discorsi* kevésbé szisztematikus gondolatfüzérei az egész problémásort végigjárják, viszont a szabad városköztársaság kontextusában: a városköztársaság a polgári erények kiteljesedése, a legjobb kormányzati berendezkedés, központi értéke a szabadság, lényeges vonása a közérdek elsőbbsége; itt az egész nép, az egész közösség *virtù*-járól van szó. Az államfogalom szempontjából ez a megkülönböztetés: a fejedelmi *virtù* és a nép *virtù*-ja közti eltérés a lényeges. Maga a probléma ugyanakkor

<sup>48</sup> Pocock, 1975, Bevezetés és 116.

<sup>49</sup> Hexter, J. H., *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation. More, Machiavelli, and Seyssel*, New York: Basic Books, 1973, 151.

azonos: az egy ember (a fejedelem), illetve a politikai közösség (a városköztársaság) viszonya a körülményekhez, a feltételekhez, a *fortuná*-hoz. Mindketten kiszolgáltatottak az Időnek, a végességnek. Az egyén *virtù*-ja megfékezheti a *fortuna* hatalmát, lehetőségei azonban bármily nagyok is, mégsem végtelenek – ha más nem, akkor a halál jelenti a végső korlátot. Mindennel megbirkózhat a politikus, mindent számításba vehet, jól használhatja ki az alkalmat, rugalmasan alkalmazkodhat a körülményekhez, megvalósulhat benne a tökéletes *virtù*, a halál akkor is keresztülhúzhatja számításait. Ezt a tételt több helyen illusztrálja Machiavelli: így pl. Cesare Borgia „mindenre talált orvoslást, azzal az egyetlen kivétellel, hogy nem gondolt rá: ő maga is halálos beteg lesz apja halálakor”<sup>50</sup>, és a halál akadályozta meg Castruccio Castracani céljainak beteljesedését is. A halál végső bizonyítéka minden ember, így az államférfi időbeli végességének. Azonban az államépítő, a politikai tevékenység áttörheti az emberre mért időbeli végesség korlátját, és ezt az intézmények teszik lehetővé, melyek túlélnek, túlélhetik az őket alkotó embereket.

Az intézményeknek az emberektől ilyen értelemben függetlenedett létezése a politikai gondolkodás régi felismerése, mely főleg az államforma-tanhoz kötődött. Már a görög klasszikusok, mindenekelőtt Plátón és Arisztotelész alaposan elemezték az egyeduralom és a széles körű részvételen nyugvó kormányzat különbségét. Az ókori államformatant örökölte a középkor, sőt, ekkor tudatosították azt a kettősséget, amely az intézmény és az azt betöltő ember életének időtartama között van. Legszembéltetesebben a Tudor- és az azt követő kor angol jogászai fogalmazták meg a Király Két Testének koncepcióját, ötvözve a teológiát és a politikai-jogi gondolkodást.<sup>51</sup> Eszerint a királynak két teste van: a természetes és a politikai. A természetes teste halandó, s kiszolgáltatott bármely fogyatéknak, melyek a természetből vagy balesetből eredhetnek. A politikai test láthatatlan, a kormányzat alkotja, „egyszemélyes testület”, mely sem a természetnek, sem a szenvedélyeknek, sem a halálnak nincs kiszolgáltatva, leglényegesebb vonása épp a halhatatlanság, a királyi méltóság halhatatlansága (*dignitas non moritur*): ez az egymást követő királyok megszakítatlan sorából áll össze.<sup>52</sup> Machiavelli a hatalmat és az azt gyakorló személyt azonosítja, a konkrét személyben testesíti meg az államot.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Machiavelli, 1978, 29.

<sup>51</sup> Ennek kitűnő és részletesen dokumentált bemutatása Kantorowicz, Ernst H., *The King's Two Bodies*, Princeton, (N.J.) University Press, 1957.

<sup>52</sup> *Uo.*, 3–23, 316–437.

<sup>53</sup> Lagarde, Georges de: *Réflexions sur la cristallization de la notion d'État au XVIe siècle*, ed. Castelli, E: *Umanesimo e scienza politica*, Milano, 1951, 247–248; egy részletét

Továbbá az egyeduralkodók közül főként az újonnan szerzettekkel foglalkozott, ahol nem a kontinuitáson, hanem a változáson van a hangsúly.

Más a helyzet a nép, a köztársaság vizsgálatánál, ahol megjelenik az intézmények folyamatosságának eszméje, és az időbeli végességgel szemben nagy fontosságot tulajdonít az intézményeknek. A városköztársaság az antik polisz-eszmény beteljesítője kíván lenni: a polgári erény és az arisztotelészi „politikai lény” megvalósítása, a részvétel és a közjó elsőbbsége alkotják alappilléreit. A köztársasági rendszerek lehetőségei, sorsa a firenzei politikai gyakorlat és elmélet központi kérdése a 15–16. században. Machiavelli a köztársaság bukása után az Orti Oricellari körében vett részt az erről folytatott diskurzusokban, az elméleti következtetéseit, e viták hozadékát foglalta be a *Discorsi* és *A háború művészete* okfejtéseibe.<sup>54</sup> A köztársaság paradoxona, hogy – a biológiai lényekhez hasonlóan – természetében hordja saját pusztulásának lehetőségét. Helyzetét időbeli és térbeli korlátozottsága határozza meg. Valamely adott időpontra tehető a kezdete, és elméletileg végpontja is lesz, ezért megtartása nem kevésbé nehéz, mint megalapítása – ez adja időbeli dimenzióját, azt az állandó feladatot, hogy fenntartsa önmagát, meg tudjon újulni. Térbeli dimenziójából az következik, hogy olyan környezet, olyan szomszédok veszik körül, akikkel nem a polgári erényekre épülő közösséget alkot, hanem legitimálatlan, nyers hatalmi és erőszakviszonyokban áll. A köztársaságnak belső és külső viszonylatban egyaránt fenn kell magát tartania.<sup>55</sup>

Machiavelli Athén, a római köztársaság és Firenze példáján egyaránt illusztrálja, hogy a szabadság (*libertá*) az a központi érték, melyre a köztár-

---

magyarul l. Wallerstein, Immanuel: *A modern világgazdasági rendszer kialakulása*, Budapest, 1983, 296.

<sup>54</sup> Az Orti Oricellari, a Rucellai család firenzei kertje, ahol jeles tudós baráti társaság működött (jelentőségéről l. Klaniczay Tibor: *A reneszánsz korszakolása és értelmezése*. In *Hagyományok ébresztése*, Budapest, 1976, 277–295., és Klaniczay Tibor: *Pallas magyar ivadéka*, Budapest, 1985, 12.), mely politikailag kb. 1502 és 1512 között a Soderini-féle kormányzat arisztokrata ellenzékének központja volt Bernardo Rucellai vezetésével (1448–1514). Unokája, Cosimo (megh. 1519) idején már Medici-ellenes a hangvétel: Machiavelli ez utóbbi kört látogatta, s *A háború művészete* című művének ez a színhelye (Lásd Gilbert, Felix: *Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: a study on the origin of the modern political thought*, The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 12, 1949, 136–156.). Cosimo Rucellainak ajánlotta (Buondelmontival együtt) a *Discorsit*. Ennek háttéréről Dionisotti, Carlo: *Machiavellerie*, Torino, 1980, 146 skk. Vö. még Cantimori, Delio: *Rethoric and politics in Italian humanism*, The Journal of Warburg Institute, 1. évf. (1937), 87–89.

<sup>55</sup> Pocock, 1975, 185.

sasági rendszer épül. A szabadság teszi lehetővé a növekedést, a gazdagodást, a megújulást. Belsőleg a zsarnokság kizárását emeli ki, külső viszonylatban pedig a más elnyomásától való mentességet, vagyis a szabadságot az önkormányzattal azonosítja („saját törvényeik alatt élő városok”<sup>56</sup>). Ezekben a szabad városokban alapvető jelentőségűek a törvények és az intézmények, az államberendezkedés (*ordini* = intézményes, alkotmányos rend – lásd uo.).

A politikai és morális megújulás elválaszthatatlanságának programja Machiavellinél természetesen nem szerepel, sőt a kor apokaliptikus hangulata ellenére az ennyire erőteljes összefonódás csak Savonarola tanítását jellemezte, de a megújulás, az innováció mint a köztársaság előtt álló halaszthatatlan, és a fönnymaradás, a túlélés egyetlen lehetőségét jelentő feladat Machiavelli számára is központi jelentőségű volt. A totális megújulás keretébe foglalt politikai reform, a nagy keresztény eszmék, a kegyelem és a prófécia jegyében történő politikai megújulás megbukott. Ez a firenzei politikai gondolkodást általában, Machiavellit pedig különösen abba az irányba indította, hogy ez a kísérlet téves volt, ezért más, mégpedig evilági módon kell a politikai reform kérdéséhez közeledni. Az eszkatologikus perspektívájú megújulás bukása a korabeli feljegyzések, írások szerint erősen sokkolta a firenzei közvéleményt, mely Savonarolától azt tanulta meg, hogy a társas élethez szükséges erényt csak a kegyelem adhatja meg. Fortuna megmutatta hatalmát, azt, hogy a belső és külső politikai viszonyokat érthetetlen és irracionális erők, kiszámíthatatlan változások mozgatják, a korábbi tudás és tapasztalat hamisnak bizonyulhat, a városköztársaság politikai szervezete pedig gyengének, korlátoltnak és ingagtagnak.

---

<sup>56</sup> Machiavelli, *Discorsi... i.m.*, 96.