

TÚL A LEGITIMITÁSON?*

Xenophón *Anabaszis*ának tanulságai a kortárs realista politikaelmélet számára

Szűcs Zoltán Gábor
(MTA TK Politikatudományi Intézet)

ÖSSZEFOGLALÓ

A kortárs realista politikaelmélet talán legnagyobb figyelmet kapott problémája a legitimitás. Ennek oka, hogy a kortárs realizmus egyfajta köztes pozíció elfoglalására törekszik egyfelől a politikai cselekvés igazolását politikán kívüli morális elvekre visszavezető, a realisták által többnyire a rawlsiánus filozófiával példázott „politikai moralista” álláspont és másfelől az általuk „realpolitik”-nak, „machiavellizmus”-nak vagy „might is right”-nak nevezett, a politikai cselekvést kizárólag a hatalom megtartásának sikerességével igazoló álláspont között. Kérdés ugyanakkor, hogy lehetséges-e ilyen köztes pozíció. A tanulmány Xenophón *Anabaszis*ának elemzésre támaszkodva amellet érvel, hogy nem, de ez nem végzetes a realista politikaelmélet szempontjából és nem is szükségképpen torkollik a „might is right” álláspont elfogadásába. Xenophón felfogásának lényegét abban ragadhatjuk meg, hogy a helyes politikai cselekvés normáit nem a moralitástól leválasztott, absztrakt politikai normák formájában érdemes keresni (mint ahogy arra a legitimitás fogalma csábít), hanem a különböző normatív szempontok közötti konfliktusok által teremtett szüntelen választási kényszerben. Olyan tanulság ez, amit a kortárs realizmusnak is érdemes volna magáévá tennie a legitimitásról szóló terméketlen fogalmi viták helyett.

Kulcsszavak: realizmus ■ Xenophón ■ legitimitás ■ politikaelmélet

A kortárs realista politikaelmélet¹ talán legnagyobb figyelmet kapott problémája a legitimitás (Williams, 2005; Sigwart, 2013; Sleat, 2014). Ennek oka, hogy a kortárs realizmus egyfajta köztes pozíció elfoglalására törekszik egyfelől a politikai cselekvés igazolását politikán kívüli morális elvekre visszavezető, a realisták által többnyire a rawlsiánus filozófiával példázott „politikai moralista” álláspont és másfelől az általuk „Realpolitik”-nak, „machiavellizmus”-nak vagy „might is right”-nak nevezett, a politikai cselekvést kizárólag a hatalom megtartásának sikerességével igazoló és szélsőségesen antimoralistának nevezhető álláspont között (Sleat, 2014). Ennek, a legitim autoritás szükségességére épülő köztes pozíciónak, ami tehát egyszerre kíván antimoralista lenni

* A tanulmány korábbi változatát az MPTT 2017-es győri Vándorgyűlésén adtam elő. A kézirat az NKE MTKK kutatási támogatásának köszönhetően készült el, az „Egy mérsékelt antimoralista és antiutópikus politikai filozófiai vállalkozás eszmetörténete” projekt részeként.

és mégis mérsékelt maradni, a nehézségét az adja, hogy egyfelől meg kívánja különböztetni a politikai normákat a morális normáktól, másfelől visszautasítja azt a feltételezést, hogy a politikai normák a hatalom megszerzésének és sikerességének szempontjaira redukálhatóak lennének. A kérdés csak az, hogy az így meghatározott politikai normák halmaza nem üres halmaz-e? Másként megfogalmazva, tud-e bármilyen szubsztantív állítást megfogalmazni a – magát a „might is right”-felfogás és a politikai moralizmus közé pozicionáló – realista politikaelmélet a politikai legitimitásról?

A feladat nehézségét mutatja, hogy a köztes pozíció megszerzésére törekvés ellenére is viszonylag elterjedt a kortárs realista politikaelméleten belül az a vélemény, hogy a legitimitás jelentősége túlértékelt (Geuss, 2008), s még azok között is, akik megtartásra érdemesnek tartják ezt a fogalmat, hangsúlyozzák, hogy csak tökéletlen, korlátozott legitimitás létezik (Sleat, 2014; Philp, 2012; Rossi, 2010). A legismertebb, a Bernard Williams (2005) nevéhez fűződő konceptualizációs kísérlet, az „alapvető legitimációs követelmény” (Basic Legitimation Demand vagy BLD), hogy a legitim politikai autoritásnak az a feladata, hogy olyan választ adjon az „első politikai kérdésre”, azaz a rend biztosítására, amely elfogadható saját alattvalói számára és amely nem mond ellent a rend fenntartása céljainak. Ezt az elméleti konstrukciót azonban mindmáig ellentmondásosan ítélik meg, még a realisták is, hol tartalmatlansággal, hol a politikai moralizmusba való visszacsúszással vádolva a szerzőt.²

Az alábbiakban a legitimitás fogalmának a realisták által is érzékelt normatív politikaelméleti nehézségeire keresek választ és amellet fogok érvelni, hogy a legitimitás így felfogott fogalmáról való lemondás egyáltalán nem szükségképpen torkollik a fenti értelemben vett szélsőséges antimoralizmusba. Ennek illusztrálására pedig egy, a kortárs politikaelméletben ritkán emlegetett, ám bizonyos körökben máig népszerű realista klasszikus, a Platónhoz hasonlóan Szókratész-tanítvány Xenophón³ gondolatainak rekonstrukciójára vállalkozom, akit gyakran szokás Machiavellivel párhuzamba állítva tárgyalni, mint Machiavelli egyik kedvenc szerzőjét és az antik görög politikai filozófiának Machiavellivel leginkább összevethető gondolkodóját. Xenophón gondolkodásának rekonstruálása során elsősorban az *Anabaszisz* című művére fogok támaszkodni, nem az első pillantásra kézenfekvőbb választásnak tűnő *Kürosz nevelkedésére* vagy *Hierón, avagy A zsarnokságról* szóló dialógusára.

Ennek során azt fogom megmutatni, hogy

- 1) Xenophón gondolkodása, amelyet a szakirodalomban meglehetősen gyakran neveznek realistának, miként helyezhető el a politikai realizmus antik athéni változatának összefüggéseiben;
- 2) A Xenophón és Machiavelli gondolkodása közötti – a szakirodalomban szintén gyakran említett – párhuzam segítségével miként ragadható meg a xenophóni politikaelméleti antimoralizmusának mérsékeltége;

- 3) Xenophónnak az *Anabaszisz* című műve miként ajánl egy olyan mérsékelt antimoralista leírást a politika cselekvési normáiról, amely nélkülözni képes a legitimitás koncepcióját.

Összességében Xenophón felfogásának lényegét abban ragadhatjuk meg, hogy a helyes politikai cselekvés normáit nem a moralitástól leválasztott, absztrakt politikai normák formájában érdemes keresni (mint ahogy arra a legitimitás realista konceptualizációja csábít), hanem a különböző normatív szempontok közötti konfliktusok által teremtett szüntelen és nagyon nehéz választási kényszerben. Olyan tanulság ez, amit a kortárs realizmusnak is érdemes volna magáévá tennie a legitimitásról szóló terméketlen fogalmi viták helyett.

Paradox módon egyébként mindez nagyon is közel áll Bernard Williamsnek a politika és a morál viszonyáról alkotott elképzeléseihez, amennyiben azokat nem az utolsó életszakaszához kötődő, kifejezetten politikai realistának tekintett (például a fent említett, erősen problematikus „alapvető legitímációs követelményt” is megfogalmazó) szövegeivel azonosítjuk elsősorban, hanem korábbi, morálfilozófiai munkássága egészére támaszkodva rekonstruáljuk.⁴ Ha tehát valaki úgy vélné, hogy ez a Xenophón-olvasat erősen williamsiánus ihletettséggű, aligha tévedne nagyot, bár fontos hangsúlyozni, hogy ez csak azzal a megkötéssel igaz viszont, hogy szemben áll a kortárs realista politikaelmélet részben szintén williamsiánus gyökerű, ám a legitímáció fogalmába kapaszkodó részével.

Elemzésem módszere történeti, amin azt értem, hogy nem a kortárs realista legitimitásfogalom problémáinak analitikus tárgyalására törekszem és nem egy alternatív elméletet állítok szembe a már létező elméleti ajánlatokkal, hanem egy klasszikus szerző nézeteit rekonstruálom és ezt a rekonstrukciót kínálom fel elméleti alternatívaként. Hasonló – nem esztétörténeti, hanem a kortárs problémákból kiinduló – írások gyakran születnek, a kortárs realista elméleti irodalomban is, például Weberről (Cherniss, 2016), Hobbesról (Douglass, 2016), a rómaiakról (Kapust, 2016), Hérodotoszról (Schlosser, 2014), stb. E módszer akkor értékelhető méltányosan, ha valaki egyrészt elvárja, hogy a történeti szövegekhez nyúlás ne öncélú, antikvárius érdeklődést tükrözzön, de másrészt tudomásul veszi, hogy a történeti kontextus felvázolása érdekében elkerülhetetlenül le kell mondani egy merev analitikus értelmezési keret következetes érvényesítéséről.

Míndezek alapján a szöveg a következő módon fog felépülni: előbb Xenophón politikai realizmusát helyezem el az antik athéni politikai kultúra kontextusában, majd egy Machiavellivel való összevetés révén mutatom meg, mennyiben kerüli el Xenophón a szélsőséges antimoralizmus csapdáit, s végül röviden megmutatom, hogyan működik a gyakorlatban Xenophón realizmusa az *Anabasziszban*.

AZ ANTIK ATHÉNI POLITIKAI REALIZMUS

Az antik athéni politikai kultúrában realizmus és moralizmus szembenállása a legfeltűnőbb módon talán a zsarnokságtól való félelem formájában jelentkezett (Szűcs, 2017). A zsarnoknak a törvényeket semmibe vevő, folyton a hatalmáért rettegő, a politikai közösséget önmagával azonosító, mindenki mást megvető, hübriszre vetemedő és a szenvedélyei által kormányzott figurája mintegy a realista politikakép moralista karikatúrája volt, amelynek moralista ellenpontja egy olyan politikakép volt, amely a politika világát az igazságosság (végső soron isteni eredetű) mércéjével megítélhetőnek tartotta. A klasszikus athéni tragédiák (és általában az athéni politikai képzelet) zsarnokainak bukása elkerülhetetlen, mert bennük a politikai világ alapján véve igazságos és annak megsértése hübrisz (még ha az igazság sokszor fájdalmas is).⁵

A felvállalt, nem pedig karikatúrás politikai realizmus ott kezdődik, amikor politikai hatalom és igazságosság kapcsolatát problematikusnak kezdi valaki látni. Ez történik például, amikor Thuküdidész⁶ híres művében, *A peloponnészosi háború történetében az athéniak szemrebbenés nélkül jelentik ki méloszi tárgyalópartnereik előtt, hogy „emberek között jogegyenlőségről csak az erők egyensúlya esetében lehet beszélni, a hatalmas azonban végrehajtja, amit akar, a gyenge pedig meghajlik előtte”* (Thuküdidész, 1985: 455. [V. 89]). Vagy amikor azzal söprik le a mélosziak ellenérvét, amely szerint az ellenük való durva fellépés veszélyes, mert az athéniak alattvalóinak méltányosságérzetét sértheti, hogy „Ők [az athéniak alattvalói] jól tudják, hogy ügyének jogosságát az egyik éppúgy képes igazolni, mint a másik, de úgy vélik, hogy amelyik megőrizte függetlenségét, ezt erejének köszönheti, s mi félelemből nem támadunk rá. A ti meghódolásotokkal tehát nemcsak uralmunkat terjesztjük ki, hanem biztonságunkat is megszilárdítjuk, s különben is ti, a szigetlakók közt is egyik leggyengébb város, hogyan szállhatnátok sikerrel szembe egy tengeri nagyhatalommal?” (Thuküdidész, 1985: 456. [V. 97]). És, amikor később saját hatalomvágyukat azzal védik, hogy „Ami az isteni jóindulatot illeti, az, reméljük, minket sem fog cserbenhagyni. Hiszen mi semmi olyasmit nem kívánunk vagy teszünk, ami ellentmondana az emberek istenről való véleményének vagy egymás iránt táplált érzelmeinek. S istenről nagy valószínűséggel, az emberről pedig minden bizonnyal állíthatjuk, hogy a természetükben mindig ott rejlik kényszer alapján, ha megvan rá a hatalmuk, uralkodni akarnak.” (Thuküdidész, 1985: 458–459. [V. 105.]). Az athéniak érvelése minden esetben arra épül, hogy a politikai rend törekeny (konfliktusos) és e törekenység nem küszöbölhető ki (másként megfogalmazva, a biztonság [ἀσφάλεια] nem szavatolható) az igazságosság (a méltányos: εἰκός vagy igazságos tett: δίκαιωμα) segítségével, csak erővel (ἀνάγκη), mert a hatalom (δύναμις), végső soron pedig maga az ember természete olyan, hogy tartós politikai rend nem képzelhető el, csak olyan, amely elég erős fenntartani magát egy ideig.

Az athéni politikai realizmusnak sokféle témája és alakváltozata volt. Némelyiket Platón dialógusai őrizték meg számunkra, akitől igencsak távol állt a realizmus. Mint például, hogy a törvény a gyengék megállapodása az erősebbek önkényének kiküszöbölésére (amit például Glaukón képvisel Platón Államában – Platón, 2014: 116. [359a-b]); hogy „az igazságos nem más, mint ami az erősebb számára előnyös” (amit Thraszümakhosz képvisel szintén az Államban – Platón, 2014: 77–78. [338c]); hogy „a valóságban minden állam minden állammal természet szerint örök, hadüzenet nélküli háborúban áll” (amit Kleiniász, a krétai mond a *Törvényekben*, Platón, 2008: 11. [625d–626b]). Vagy, hogy a politikus (a szónok) bármire rá tudja venni az embereket, amire csak akarja, a pusztta meggyőzés erejével (amit például Gorgiasz állít a *Gorgiaszban* – Platón, 1998: 36. [452d–e]). Aztán ott van a félelem attól, hogy a demokráciában a tömeg szeszélyesen uralkodik és ezt tehetséges szónokok a saját javukra és a közösség kárára bármikor kihasználhatják (amint azt Thuküdidész részletesen elemzi a *peloponnészoszi háborúban*), illetve, hogy nem kellően ügyes politikai vezetők mellett a demokrácia súlyos válságba kerülhet (szintén fontos témája Thuküdidész művének). Vagy, hogy az államok politikai rendje a lakóik érdekellentéteiből adódó konfliktusok miatt eredendően törékeny, amit megfelelő intézményekkel és megfelelő politikai erényekkel valamelyest ellensúlyozni lehet ugyan, de nem lehet felszámolni (amiként azt Arisztotelész részletesen elemzi a *Politika* IV. és különösen V. könyvében [Arisztotelész, 1984: 173–255.]).

Nem minden athéni realista volt az athéni demokrácia ellensége, ahogy a demokrácia athéni kritikussai között sem volt mindenki realista, de összekötötte őket a demokrácia és tágabb értelemben a politikai rend instabilitása miatti aggodalom. Xenophón realizmusa sem kivétel ez alól. Ő ugyanis az athéni politikai gondolkodás azon vonulatához tartozott, amely Szókratész örököséként kritikusan viszonyult az athéni demokráciához és így annak moralizáló igazolását sem fogadta el problémamentesnek. Ugyanakkor ezen a körön belül is megkülönbözteti őt az, hogy nem keresett alternatív morális alapelveket egy ideális politikai rend számára, mint Platón (sőt, őszintén szólva, Xenophón közelebb látszik lenni olyan platóni realistákhoz, mint Glaukón vagy Kalliklész) és nem is állította az intézményeket politikai elemzése középpontjába, mint a maga módján szintén realistának mondható Arisztotelész. Nem tartozott azon realisták közé sem ugyanakkor, akik az egyéni sikert mindenek fölé helyezték. Xenophónt főleg az foglalkoztatta, miként kapcsolódik össze a helyes politikai cselekvés és a politikai rend fennmaradása, akár olyan szélsőséges körülmények között is, ahol a közösség pusztta megmaradása is kérdéses.⁷

Erre pedig kiváló keretet nyújtott az *Anabaszisban* elmesélt történelmi esemény: Kürosz perzsa herceg lázadása bátyja, Artaxerxész király ellen, majd pedig a lázadás bukása után Kürosz tízezer fős görög zsoldosseregének sikeres hazatérése, elsősorban a sereggel tartó és egy váratlan fordulatnak köszönhe-

tően annak vezetőjévé is váló Xenophón rátermettségének köszönhetően. Egy olyan kollektív entitás sorsát mutatta be ugyanis ez a mű, amely számos tekintetben hordoz egy politikai közösségre, szinte már-már egy antik görög városállamra jellemző vonásokat,⁸ de ahhoz képest mégis extrémén törekeny belső renddel rendelkezik, így a politikai instabilitás általánosabb problémája drámaian összesűrítve volt vizsgálható a segítségével. Egyfelől ennek megfelelően vezetők – Kürosz, majd Xenophón – egyedi döntései közvetlenül és extrém mértékben befolyásolhatták a tízezer görög jövőbeni sorsát, valójában még a pusztá túlélését is. Másfelől, a tízezer görög zsoldos viselkedése határozta meg, hogy mi a teendője Kürosznak és Xenophónnak, mivel vezetői pozíciójuknak nem volt semmilyen egyéb – intézményes – biztosítéka, mint a görögök általi elfogadottságuk.

Ebből adódott az *Anabaszisz* központi problémája: mit kell tennie a vezetőknek, annak érdekében, hogy megszerezze és megtartsa vezetői pozícióját és megszervezze és fenntartsa azt a politikai entitást, amelynek vezetőjévé lett. Ha valakit mindez erősen emlékeztet Machiavelli *A fejedelem* című művének alapproblémájára, nem jár hamis nyomon. Machiavelli egyébként is kedvelte és előszeretettel hivatkozta is Xenophónt (habár nem az *Anabasziszt*), s ezért nem szokatlan és nem is indokolatlan⁹ Xenophónt és Machiavellit – e két, sok tekintetben rokon érdeklődésű, bár természetesen nagyon eltérő politikai és kulturális közegben mozgó politikai gondolkodót – együtt, egymással összevetve tárgyalni. Ez az elképzelés tőlem sem idegen, ezért röviden ki is fogok térni majd az összevetés lehetséges szempontjaira, ám megelőlegezendő az ott leírtakat: Xenophón intellektuális érdekességét éppen az adja, ami elválasztja Machiavellitől. Míg *A fejedelem* (máig vitatott módon: ironikusan vagy komolyan) meglehetősen brutális őszinteséggel tárgyalja azokat a konfliktusokat, amelyek a politikai siker és az erkölcsileg helyes cselekvés között elkerülhetetlenül kialakulnak és ezért egy jóformán vállalhatatlan politikai álláspontot foglal el és propagál, addig az *Anabaszisz* a politikai vezetésnek egy olyan modelljét mutatja be, amelyben e konfliktusok ugyanúgy valóságok, ám a hangsúly nem ennek a ténynek elvi kimondásán, hanem a belőle adódó gyakorlati nehézségek kezelésének módján van. Kis leegyszerűsítéssel: míg *A fejedelem* üzenete az, hogy „fogadd el, hogy jó vezetőként rossz embernek kell lenned, de ne feledd, hogy közben jónak kell látszanod”, az *Anabaszisz* arról szól, hogy „tanuld meg, hogyan lehetsz jó vezető, ha megteszed, amit ez a feladat rád kimér”. A különbség valóban hangsúlybeli, de ez a hangsúlykülönbség egyúttal azt jelenti, hogy az egyik egy kevesek számára elfogadhatóan radikális, a másik pedig egy inkább mérsékelt politikai programot fejt ki. Olyannyira így van ez, hogy az *Anabasziszt* gyakran olvassák lelkesítő hőstettek elbeszéléseként, sőt, az sem kivételes, hogy Xenophónt kissé vaskalapos moralistaként értelmezik, míg Machiavelli műve évszázadokon keresztül volt botránykő és magát Machiavellit gyakran nevezték az „ördög tanítómesterének”.¹⁰

Míg a lelkesítő elbeszélésként olvasást semmiképp sem tekintem félreértésnek, Xenophón vaskalaposságával kapcsolatban meg vagyok győződve, hogy a szöveg naiv és leegyszerűsítő értelmezésének eredménye. A naivitáson alapuló félreolvasás elkerülésében sokat segíthetnek a mű straussiánus ihletettséggű értelmezései,¹¹ amelyek módszertanát eredeti és következetes formájában ugyan nem érzem a magaménak, de amelyek teljes joggal mutatnak rá az *Anabaszisz*hoz hasonló művek megalkotottságának finomságaira. Az irónia, a sejtetés és a metaforikus kifejezés (hogy csak néhány példát említsek a Xenophón által kedvelt eszközök közül) egyáltalán nem állt távol az antik görögök elképzeléseitől¹² arról, hogy mit és hogyan lehet elrejtteni egy szövegben a gyanútlan olvasó elől, de közben mégiscsak hozzáférhetővé tenni annak, aki érteni akar. Indokolatlan lenne tehát becsukni a szemünket azelőtt a tény előtt, hogy Xenophón tudatos, filozófiai igényű és a politikát realista módon látó szerző volt, aki ugyanakkor azt érezte, hogy politikaképének elfogadható formában való kifejezése bizonyos nehézségekbe ütközik potenciális olvasóközönségének politikai moralista elvárásai miatt. Az *Anabaszisz* mérsékelt realizmusa nem keveset köszönhet ennek, a straussiánus keretekben is jól értelmezhető nehézségnek, amivel Xenophónnak meg kellett küzdenie.

A MACHIAVELLI–XENOPHÓN PÁRHUZAM

Bár méltánytalanság lenne Machiavelli életművét *A fejedelemre* és annak visszhangjára egyszerűsíteni, s az elmúlt évtizedekben jelentős tudományos eredmények születtek, amelyek feltárták Machiavelli munkásságának másik, republikánus oldalát is,¹³ témánk szempontjából mégiscsak elsősorban *A fejedelem*, ez a számos tekintetben rejtélyes kis művecske tűnik igazán érdekesnek. *A fejedelem* elsősorban amiatt látszik máig titokzatosnak, hogy nem teljesen világos, milyen mértékben foghatóak fel provokatív, a politika moralizáló felfogását kiforgató kijelentései egy szélsőségesen realista politikafelfogás őszinte kifejezésének vagy csak egy ilyesfajta politikaképet megfogalmazó, ironikus szövegként kell-e olvasnunk. Hogy nem tudhatjuk, annak részben az az oka, hogy nem derült ki, a szövegnek ki a valódi címzettje (a dedikációban megnevezett-e vagy sem) és mik is voltak Machiavelli tulajdonképpeni politikai céljai. Az a tény, hogy a frissen bukott Firenzei Köztársaság állás nélkül maradt egykori tisztségviselőjeként Machiavelli az ősellenség Medicieknek címezte művét, a történet megértését nem könnyíti meg, s ezért az egészen cinikus értelmezéstől (Machiavelli felajánlkozott tegnapi ellenségeinek) az egészen komplikáltakig (Machiavelli képtelen tanácsaival destabilizálni akarta a Mediciek uralmát) meglehetősen sokféle értelmezésre adnak lehetőséget. Az mindenestre bizonyos, hogy Machiavelli alaposan kiforgatta a kortárs humanistáktól készen kapott, részben Cicerótól örökölt toposzokat és az is, hogy az

utókor komolyan vette a provokációt és a nyílt felháborodástól a machiavellista tanítás megszelídítési kísérletein át a machiavellizmus provokatív felvállalásáig terjedően széles skálán reagált rá.

Ezeket a jól ismert tényeket azért érdemes elősorolni, hogy lássuk, mik a szakirodalomban bevetett Machiavelli–Xenophón párhuzam tétjei a mi szempontunkból. Az a kérdés ugyanis, hogy Xenophón maga is „machiavellista” volt-e (azaz radikálisan antimoralista volt-e), valójában úgy értelmezhető, hogy vajon milyen mértékben volt maga is kritikus a politika moralizáló felfogásával szemben az *Anabaszisz* szerzője. Ennek megfelelően az alábbiakban amellett fogok érvelni, hogy hiába volt Machiavelli csodálója és bizonyos mértékben követője a xenophóni gondolkodásnak, a kettejük között a sok párhuzam ellenére alapvető különbségek vannak, amik segíthetnek bennünket abban, hogy értékelni tudjuk Xenophón mérsékelt antimoralizmusának elméleti előnyeit. Be kell vallanom, az általam használt irodalomban, különösen Buzzettinél, Newellnél vagy Rasmussennél, a kettejük közötti különbségek felmutatásának inkább az antik és a modern gondolkodás közötti eltérés jobb megértése a célja, ám nem látok okot arra, hogy ne lehessen ezeket egyúttal a mérsékelt és a radikális antimoralizmus eltérésének illusztrálására is felhasználni.

Az első pont, ahol az összevetés indokoltsága felmerül, *A fejedelem* központi problémája. Machiavelli *A fejedelem* II. fejezetében könyvecskéje témáját egyrészt világosan leszűkíti az egyeduralomra és azon belül is elsősorban az új keletű egyeduralomra, másrészt arra a kérdésre hegyezi ki, hogy miként kell megtartania és kormányoznia a fejedelmeknek országaikat. Mindebből egyenesen következik *A fejedelem* hangvételének (szélsőséges) realizmusa. Egyrészt azért, mert Machiavelli azoknak kíván tanácsot adni, akik uralmukat nem alapozhatják a szokásra és a törvényekre (ami egy kézenfekvő és széles körben elfogadható morális igazolást nyújthatna az uralkodó számára), hanem csakis saját ügyességükre, a szerencsére vagy külső támogatásra. Másrészt pedig azért, mert Machiavellit feltűnően nem érdeklik a kormányzás céljaival kapcsolatos moralizáló megfontolások, kizárólag a hatalom megtartásának szempontja. Számára tulajdonképpen minden belefér, ami a hatalom megtartását szolgálja, csak vezessen sikerre. A siker majd úgyis utólag igazol mindent az alattvalók szemében. Egyetlen effektív korlátnak azt tekinti, hogy az uralkodónak nem szabad megvetés vagy gyűlölet tárgyává válnia, mert akit az alattvalók elviselhetetlennek tartanak, az hosszú távon úgyse őrizheti meg hatalmát.

Mindez nem áll távol az *Anabaszisz* világtól.¹⁴ Kürosz értelemszerűen illegitim módon tervez hatalomra jutni, amikor törvényes uralkodója, saját bátyja ellen vezet hadat. Sőt, Xenophón azt sem tagadja kifejezetten, inkább csak diszkrét eufémizmusok közé rejti (Buzzetti, 2014: 39–41.), amit más forrásokból tudunk, hogy Kürosz már korábban is kísérletet tett a hatalom megragadására, nem pedig csupán rosszakarói vádolták ezzel, amint azt Xenophón látszik sugallni a felületes olvasó számára. S bár megnyerő személyiség és nincs

híján a bátorságnak, vitézségnek és politikai ügyességnek, erős túlzás benne valamiféle fejedelmi ideált látni. Nem csak erős hatalomvágya miatt és nem is csak azért, mert a görögöket például az utolsó pillanatig megtéveszti valódi céljait illetően, hanem, mert nem mentes a hibáktól sem. Elszámítja magát például bátyja harcra készségével kapcsolatban (előbb túl- majd alábecsüli), felkészületlenül megy a mindent eldöntő csatába, ahol túlzott kockázatokat vállal és végül az életével fizet ezért, magukra hagyva az egyedül tőle függő perzsa és görög híveit. Az is feltűnő az esetében, legalábbis straussianus elemzésekben elég szépen kijön, hogy Kürosz legalábbis közömbös az istennel szemben, ami nem azért tűnik hibának például Xenophón alakjával összevetésben, mert az istentelenség morális értelemben vett bűn, hanem, mert az emberek tisztelik az isteneket és ezt várják a vezetőiktől is. Mindezek alapján Kürosznak jó és rossz tulajdonságait is könnyebb megérteni egyfajta sajátos „machiavellista” értelmezési keretben, mint valamiféle ideális uralkodóként. Kürosz felemelkedése és bukása egyaránt azokról a nehézségekről árulkodik, amikkel egy „új fejedelemnek” meg kell küzdenie. Uralmának nincsenek (az öröklés jogából és a megszokásból eredő) szilárd alapjai, így annak fenntartása végső soron saját ügyességétől függ. Ez különösen igaz annak a Kürosznak az esetében, akinek a semmiből kell létrehozni és összetartani egy ezerfelé húzó, etnikai és politikai konfliktusoktól folyton szétesni készülő, Kürosz céljaival kezdettől nem azonosuló politikai közösséget: a lázadó sereget. Érthető tehát, ha Kürosz Machiavelli kétféle „új fejedelem” típusa közül inkább *A fejedelemben* II. Gyula pápa által megtestesített szenvedélyes és erőszakos típushoz áll közelebb, mint az óvatos és türelmes típusúhoz. Mint láttuk, bukását is ennek köszönheti, ami, mint Machiavelli maga is megjegyzi, II. Gyula esetében sem váratott volna sokat magára, ha elég ideig él.

És ha azt hisszük, hogy Xenophón saját magát egészen más színben láttatta az *Anabaszis*ban, akkor tévedünk. Először is, vezetői pozícióba egészen váratlanul kerül, miután az esküszegő perzsák lemészárolják a görögök tárgyalni hívott vezetőit, köztük azt a Proxenoszt is, akinek hívására annak idején Xenophón elhagyta Athént és csatlakozott Küroszhoz (mit sem tudva Kürosz valódi szándékairól, hiszen azokról maga Proxenosz sem tudott semmit akkor még). Az árulástól megzavarodott görögöket Xenophón határozottsága segít kijózanodni és visszaszerezni tetteikészségüket, s ehhez semmi egyéb nem áll rendelkezésére politikai ügyességén kívül, hiszen nem csak vezető nem volt eddig, de ráadásul formálisan még tagja sem volt a zsoldoseregnek, Proxenoszt vendégként kísérte egészen mostanáig. Ettől kezdve pedig egészen a könyv végéig, lélegzetelállító kalandok során keresztül úgy áll a tízezer görög zsoldos élén, hogy vezetői pozíciója mindig bizonytalan marad: döntéseit gyakran megkérdőjelezik vagy figyelmen kívül hagyják, személyét folyton gyanakvás kíséri, azt pedig, amit mindvégig szeretne elérni, vagyis, hogy a tízezer göröggel egy városállamot alapítson valahol, s így bizonytalan zsoldosvezéri pozí-

cióját az alapító és törvényhozó már-már emberfölötti rangot biztosító, vitathatatlan legitimitású pozíciójával váltsa fel, mindvégig heves elutasításba ütközik. Vezetői tekintélyét egy ideig kénytelen formálisan megosztani a spártai Kheiriszophossal, majd annak távolléte idején szembe kell néznie a perzsa veszélytől megmenekült görögök belviszályaival és fegyelmetlenségével, hogy Kheiriszophosznak legyen később kénytelen átengedni a sereg egyszemélyi vezetője címet, majd végignézni a sereg átmeneti háromfelé szakadását és egyik részük végveszélybe kerülését, amit ismét csak ügyessége akadályoz meg. Xenophón erényei és hibái is jól értelmezhetők machiavellista keretben: jobb szereti a türelmes és óvatos megoldásokat a meggondolatlanságnál. Talán nem alaptalan azt gondolni, hogy éppen ez kárhoztatja őt arra, hogy a nagy lehetőséget, a városalapítást mindig elmulassza, hiszen, ahogy Machiavelli maga mondta, az óvatosság és körültekintés sokszor annak elérését sem teszi lehetővé, ami pedig elérhető volna. Ugyanakkor túlzás lenne azt állítani, hogy Xenophóntól idegen volna a jó helyzetfelismerés és a gyors és energikus fellépés, ha arra van szükség. Politikusi eszköztára pedig igencsak változatos: előszeretettel igazítja mondanivalóját közönsége igényeihez, hivatkozik morális értékeikre, vallásos meggyőződéseikre, s mutatja magát kegyes és erkölcsös embernek, ugyanakkor szemrebbenés nélkül alkudozik, sőt, fenyeget, ha kell, néha pedig erőszakkal lép fel. Mintha csak róla mintázta volna Machiavelli két híres toposzát *A fejedelem* XVIII. könyvéből: egyrészt azt, amelyik szerint a politika igazi tanítómestere Kheirón, a kentaur, aki egyesíti magában az emberi és állati természetet, másrészt azt az eredetileg cicerói gondolatot kifordító állítást, hogy a fejedelemnek egyszerre kell rókának és oroszlánnak lennie. Mind ez nem áll távol a ravasz, szemrebbenés nélkül hazudozó, többnyire szeretetreméltó, de időnként könyörtelen Kürosztól sem, de Xenophón az, aki képes a fejedelmi mesterséget egészen kifinomult formában űzni.

A legfontosabb hasonlóság tehát *A fejedelem* és az *Anabaszisz* között az, ahogy a politikai rend törekénységének tapasztalatára mindkét mű olyan választ ad, ahol a fejedelmi cselekvés morális és politikai normái elválnak egymástól és időnként konfliktusba is kerülnek. De legalább ennyire fontosak a különbségek Machiavelli és Xenophón megközelítései között. *A fejedelem* tele van sajnálkozásokkal vagy közömbösen előadott leírásokkal az emberek állhatatlanságával, megbízhatatlanságával, morális tökéletlenségével kapcsolatban, ami Machiavelli szerint elkerülhetetlenné teszi, hogy a fejedelem ne csak azt nézze, ami erkölcsileg helyes, hanem, ami őt sikerre vezetheti. A kétféle norma szembeállítása a XV. fejezetben jelenik meg a leginkább kielezett formában, ahol Machiavelli megállapítja, hogy másokkal ellentétben ő nem elképzelt országokról akar írni, hanem arról, ahogy a dolgok valójában vannak, s azt mondja ennek kapcsán, hogy aki mindenkire jó akar lenni, annak gonoszok okozzák a veszét. Azt is mondja, hogy valójában minden fejedelemben egyaránt vannak jó és rossz tulajdonságok, s ezek közül csak azok ellen kell küzdenie, amelyek a veszét

okozhatják, míg a többivel nem érdemes vesződni, sőt, egyes rossz tulajdonságok akár még segíthetik is a hatalma megtartásában. Ugyanitt mondja azt is, hogy a jó tulajdonságok közül is van, amely inkább árt, mint használ a hatalom megtartása szempontjából. A XVI. fejezetben a fősვნისეგრől és ბოქეზისეგრől írva megállapítja, hogy a ბოქეზისეგ híre inkább előnyös egy fejedelem számára, de a gyakorlatban hasznosabb a fősვნისეგ, hiszen anélkül nem lennének elegendő erőforrásai céljai elérésére vagy a népet kellene agyonadóztatnia. A XVII. fejezetben azt a kérdést teszi fel, hogy mi az előnyösebb: ha félik vagy ha szeretik a fejedelmet, s arra jut, hogy a félelem hasznosabb, mivel az emberek hálátlanok és színlelők és így a szeretetük semmit se ér. Igaz, állapítja meg másfelől, a félelemnek nem szabad gyűlöletbe fordulnia sem. A már idézett XVIII. fejezetben az adott szó megtartásáról azt tudjuk meg, hogy korántsem annyira szolgálja az uralkodó sikerét, mint amilyen szépen hangzik, a XIX. fejezetben a megvetés és a gyűlölet elkerülésének fontosságára emlékeztet. Mindezeket azért érdemes felidézni, mert Machiavelli okfejtései mindig ugyanazt a sémát követik: a morális normák politikai normákként csak korlátozottan érvényesek. Látszatuk megőrzése fontos, mert az számít, amit az emberek gondolnak a fejedelemtől, de mert a politika világa változékony és az emberek rosszak, a fejedelem többre jut a morális normák megszegésével, még akkor is, ha ez néha kiderül, mint ha következetesen betartaná őket.

Xenophón nagyon is tisztában látszik lenni ezekkel a problémákkal. Ami például a jó és rossz tulajdonságok és a politikai siker összefüggését illeti, nem csak saját magával és Kürosszal illusztrálja például, hanem – egyebek között – annak a három görög parancsnoknak a portréjával, akik a perzsák hitszegésekor vesznek oda a II. könyv végén. E három mini portré egyike a spártai Klearkhoszt úgy jellemzi, mint aki túlságosan szigorú volt embereivel és ezért soha sem tudta megszerettetni magát velük, így csak akkor követték őt, amikor veszélybe kerültek. Menónt, akiről mindenki azt gyanította, hogy ő árulta el a görögöket a perzsáknak, úgy ábrázolja Xenophón, mint aki kizárólag a saját érdekét nézte és mindenkit kiforgatott mindenéből. Proxenoszt pedig, akinek a vendégeként érkezett Xenophón Kürosszhoz, úgy írja le, mint aki mindig is nagyra tört, de képtelen volt tekintélyt szerezni az emberei előtt, akik így aztán kedvelték őt, de félni nem féltek tőle. Hozzájuk képest, akiknek a rossz tulajdonságai útjában álltak a sikernek, Kürossz és Xenophón inkább tűnnek olyanoknak, akik képesek előnyükre fordítani még a rossz tulajdonságaikat is. Gondoljunk például Kürossz képességére, hogy szemrebbenés nélkül hazudjon leghívebb embereinek is, vagy merőben pragmatikus viszonyára a valláshoz! Ami pedig a bőkezűséget illeti, különösen Kürossz mestere annak, hogy a hírnevét növelje vele, Xenophón viszont ahhoz látszik érteni nagyon, hogy óvatosan bánjon az erőforrásokkal. Az ő javaslatára hagyják hátra a visszavonulás kezdetén az összes fölös holmijukat és ő az is, aki a Fekete-tenger partjára érve, a tengeri úton való hazatérésben bízó embereket arra figyelmeztet,

teti, hogy jó lenne törődniük az utak állapotával is, mert előállhat még olyan helyzet, hogy mégsem tudnak hajókon távozni. Az emberi hálátlanság is visszatérő téma az *Anabaszis*ban. Kürosznak az egyik legfontosabb perzsa hívét kell kivégeztetnie árulása miatt, és még az is megtörténik, hogy emberei térdre borulva hódolnak a halálba induló Orontasznak, Xenophón pedig visszatérően kénytelen szembenézni a vádaskodásokkal és emberei hálátlanságára még az utolsó közös kalandjuk, a thrákiai hadjárat során is keserűen kell panaszkodnia. Nem meglepő, ha sem Kürosz, sem Xenophón nem riadnak vissza a nyílt fenyegetéstől és az erőszaktól, még ha látják is annak korlátait: Kürosz már a hadjárata elején nagylelkűen lemond a bosszúról néhány dezertőrrel szemben például, mert több hasznot remél ettől, mint az esetleges megtorlástól. Hogy mennyit ér az adott szó Kürosznál, azt nem csak lázadása pusztá ténye mutatja, hanem az is, hogy milyen gátlástalanul vezeti félre görögjeit hadjárata céljait illetően, egészen addig, amíg már nincs mit tagadnia előttük. De Xenophón maga sem ragaszkodik minden megállapodáshoz (bár mások szőszegését persze mindig szóvá teszi). S végül: Xenophón egész könyve arról szól, hogy senki sem tarthatja meg a hatalmát, ha az emberek nem hajlandók követni őt. Ez a felismerés újra és újra visszaköszön az *Anabaszis*ban, és teszi azt lebilincselően feszült és izgalmas olvasmányá.

Azonban az, hogy Xenophón tisztában van ezekkel a problémákkal és realista válaszokat keres rájuk, nem jelenti azt, hogy az *Anabaszis* diagnózisa ugyanolyan provokatív és leleplező lenne, mint *A fejedelemé*. Van ugyanis valami *A fejedelemben*, ami rendkívül zavarba ejtő, és ami nagy mértékben hozzájárul ellentmondásos megítéléséhez, és ami érdekes módon hiányzik az *Anabaszis*ból. Nevezhetjük ezt a „machiavellizmus paradoxonának”, amely abból az ellentmondásból adódik, hogy Machiavelli könyve elvileg a kisszámú, értő közönségnek szól és a politikacsinálás titkairól rántja le a leplet, ugyanakkor a retorikai eszközök, amelyekkel a szöveg dolgozik, igencsak explicitek és harsányak, a mondanivaló pedig ennek köszönhetően egy súlyos önellentmondáshoz vezet. Ha ugyanis a fejedelemről nyíltan elmondjuk, hogy jónak kell látszania, de rossznak kell lennie, akkor nem tud többé jónak látszani, ahhoz ugyanis az kellene, hogy ne lehessen tudni róla, hogy színlel.¹⁵ Xenophón pedig azáltal tudja elkerülni ezt a csapdát, hogy meghagyja a politikáról szóló lehangoló mondanivaló megértését az értő közönségnek, a többiek számára pedig egy lelkesítő történetet mond el. Persze, Kürosznak szükségképpen rossznak kell lennie időnként, ha sikert akar elérni, de közben jónak kell látszania és Xenophón ennek megfelelően úgy ábrázolja őt, hogy az olvasó szemében jónak látszódjon. És ez nem egyszerűen elbeszéléstechnikai, hanem politikaelméleti probléma: Xenophón realizmusa mérsékelt, szemben Machiavelli radikalizmusával, mert a politikai cselekvés sajátos követelményeit képes integrálni az élet sokféleségébe és nem redukcionista módon fogja fel a politika világát.

AZ ANABASZISZ

Itt az ideje, hogy kicsit közelebbről vegyük szemügyre az *Anabaszisz* gondolatmenetét. Ennek során három témára fogok fókuszálni, ebben a különben rop-pant gazdag műben, mert ezek segíthetnek jobban megérteni, hogy Xenophón milyen szerepet tulajdonított a politikai cselekvésnek a közösség túlélésében. Az első kérdés, amire választ érdemes keresnünk, hogy miért eredendően törékeny a politikai rend Xenophón szerint és miért teszi ez lehetetlenné, hogy egy vezető az etikai normák maradéktalan betartásával kormányozhassa a neki alávetetteket. A második, hogy egy vezető miért nem tehet meg bármit egy politikai közösséggel, még ha szeretne is, vagyis, hogy a politikai cselekvés határai hol húzódnak. S végül a harmadik, amit az első két kérdéshez kapcsolódva fogok majd vizsgálni, hogy mindezzel együtt, mi mindenre kell késznek lennie egy vezetőnek a politikai közösség fennmaradása érdekében. Azért éppen ezekről lesz szó, mert ezekből bontakozik ki leginkább a politikai cselekvési normáknak egy mérsékelt antimoralista, ám a legitimitás koncepcióját nélkülöző leírása.

Ha az első kérdésre keressük a választ, érdemes felidézni az *Anabaszisz* első könyvét, ahol Xenophón Kürosz lázadásának okait írja le. Először azt tudjuk meg, hogy Dareiosznak és Parüszatisznak két fia volt, az idősebb Artaxerxész és a fiatalabb Kürosz. Majd, hogy a halála közeledtét érző Dareiosz mindkét fiáért elküldetett, az ifjabbik pedig háromszáz görög nehézfegyverzetűvel és a barátjának hitt Tisszaphernésszel tett eleget apja hívásának, ám miután Artaxerxész lett az új király, Tisszaphernész bevádolta Küroszt, hogy bátyja hatalmára tör, amiért Artaxerxész kis híján kivégeztette öccsét, s csak anyjuk könyörgésére hallgatva engedte el, s küldte vissza a rábízott tartományokba. Ez azonban hibának bizonyult, mert Kürosz onnantól „azon tanakodott magában, miként kerülhetne ki bátyja hatalma alól és lehetne király őhelyette” (Xenophón, 2001: 252. [I. 1. 4]) és tervében anyja is támogatta, aki őt jobban szerette, mint idősebb fiát.

Tekintsünk el attól, vajon Kürosz ártatlan volt-e az összeesküvés vádjában és összpontosítsunk arra, amit tudunk arról, miért is tört ki a polgárháború: egyrészt amiatt, mert bár Kürosz kétségkívül csak az ifjabbik fiú volt, de a király kisebbik fiaként mégsem volt olyan távol a tüzttől, ráadásul hatalmas területek és jelentős erőforrások fölött rendelkezett, s mindezek mellett még anyjuk támogatását is élvezte, másrészt, mert mindezt Artaxerxész elegendő oknak találta, hogy féljen Kürosztól, de nem volt elég erélyes, hogy felszámolja a fenyegetést. Még ha Kürosz ártatlan lett volna is eredetileg, saját biztonsága miatt nem maradhatott sokáig tétlen, Artaxerxész pedig akarva-akaratlan felhívta öccse figyelmét arra, hogy uralkodói legitimitása ugyan kétségtelen, de annak alapjai bizonytalanok. Fel sem merül tehát a kérdés, hogy jogos-e amit Kürosz tesz, vagy hogy lenne esetleg valamilyen erkölcsileg igazolható célja Kürosz-

nak. Egészen egyszerű politikai motívumokat találunk ehelyett: hatalomféltést, hatalomvágyat, biztonságra törekvést. Másként megfogalmazva: Kürosz felkelése azért következhetett be, mert a politikai rend eredendően törékeny és előbb vagy utóbb mindenképpen destabilizálódik.¹⁶

Ha valaki esetleg azt hinné, hogy túl sokat magyarázok bele egy mindenféle elméleti reflexió nélküli szikár leírásba, annak figyelmébe ajánlom, milyen következetességgel ismétlődnek hasonló események az *Anabaszisz*ban. Hiába tűnik Kürosz elsöre erősnek és hatalmasnak sok ezernyi görög zsoldosa és perzsa hívei élén, mikor háromhavi zsolddal adósa marad katonáinak, azok rögtön elégedetlenkedni kezdenek (Xenophón, 2001: 255. [I. 2. 11.]. Nem sokkal később kénytelen kivégeztetni két előkelő perzsát, mert összeesküdtek ellene (Xenophón, 2001: 255. [I. 2. 20.]). Aztán a katonák megtagadják a továbbhaladást, mert sejtik, hogy Kürosz becsapta őket (Xenophón, 2001: 258. [I. 3. 1.]). Nemsoká két fontos görög zsoldosvezére dezertál tőle (Xenophón, 2001: 263. [I. 4. 6.]). Mikor pedig Kürosz bejelenti a valódi úti célt, a görög zsoldosok megint megtagadják a továbbhaladást (Xenophón, 2001: 264–265. [I. 4. 11–19.]). S bár ezen a válságon hamar túllépnek, vizály tör ki két görög zsoldos csapat között (Xenophón, 2001: 267–268. [I. 5. 11–17.]), amit Kürosznak személyesen kel elcsitítania. S mihelyt ez véget ér, következik Orontasz összeesküvése, amelyet Kürosz egy besúgó segítségével leleplez ugyan, Orontaszt elfogja és kivégezteti, de el kell tűrnie, hogy emberei valóságos szimpátiatüntetést tartanak Orontasz mellett (Xenophón, 2001: 268–270. [I. 6. 1–11.]). Mindezek csak azok a példák, amelyek az *Anabaszisz* első könyvében vannak felsorolva, és amelyek az elbeszélte történet egy rövid szakaszához, Kürosz felkeléséhez tartoznak. Az *Anabaszisz* további hat könyve is bővelkedik ilyen fordulatokban, ám mivel az első könyv végén Kürosz meghal, így már ezek felsorolása is elegendőnek tűnik lényegi mondanivalóm illusztrálásához: Xenophón számára a politikai rend természetéhez tartozik annak törékenysége és a szereplők motívumai is egyszerűen politikai természetűek, mint biztonságra törekvés, félelem, hatalomvágy, anyagi és presztízsbeli előnyszerzés.

Tisztán erkölcsi motívumokról nem is lehet beszélni ebben az esetben: ne feledjük, hogy Kürosz törvényes uralkodója ellen lázad éppen, hívei lehetnek lojálisak hozzá, de közben szakítaniuk kell uralkodójuk iránti lojalitásukkal; a görögök pedig szinte végig meg vannak tévesztve Kürosz valódi céljait illetően, mikor pedig rájönnek, mi a helyzet, nemigen marad erkölcsileg tiszteletre méltó, csupán politikailag hasznos választásuk. Ennek megfelelően például az egyik zsoldosvezér, Menón, azzal veszi rá embereit, hogy elsőként fejezzék ki lojalitásukat Kürosz mellett, miután kiderült Kürosz hazugsága, hogy „Emberem, ha rám hallgattok, minden veszély és fáradtság nélkül elérhetitek, hogy Kürosz az összes többi katonánál többre becsüljön benneteket.” (Xenophón, 2001: 264. [I. 4. 14.]

De ha azt hinnénk, hogy Kürosz nehézségei pusztán abból fakadnak, hogy törvénytelen lázadó, nagyon tévednénk. Egy helyütt olvashatjuk például Xenophónnak azt a megfigyelését, hogy „a figyelmes szemlélő könnyen észrevehette, hogy az óriás területekkel és rengeteg katonával rendelkező királynak szilárd az uralma, de az utak hosszúsága és erői szétszórtsága következtében, ha rajtaütnek, gyengének is bizonyulhat ez az uralom” (Xenophón, 2001: 267. [I. 5. 9.]. Hiába tehát Artaxerxész törvényessége, hatalmas birodalma és óriási hadserege, egy ügyes kihívóval, a megfelelően megválasztott energikus tettekkel szemben még így is gyengének bizonyulhat. Éppen ez az, mondja Xenophón, ami Kürosz fejében járhatott, amikor a hatalmas túlerővel szemben gyorsan és határozottan a király főerői ellen vezette maroknyi seregét.

Mindebből pedig elég kézenfekvően adódik a következtetés, hogy a politikai rend törékenységének problémája messze túlmutat bármiféle méltányosság vagy igazságosság kérdésén (modern terminológiával: az etikai normák problémáján) és azt a kérdést veti fel, hogy milyen feltételei vannak a sikeres politikai cselekvésnek (magyarán: a politikai normák érdeklik). Kürosz sikere vagy bukása nem azon múlik, hogy ügye igazságos-e vagy ő maga jó ember-e. Bár az első könyvben és különösen az első könyv végi eulógiában számos rokonszenves tulajdonságával találkozunk: barátaival szemben hálás és nagylelkű és ezt ki is mutatja, illetve hogy bátor és szeretetreméltó, ám az is világos, hogy a siker kapujáig nem pusztán ezek a tulajdonságok vezetnek el. Seregét a legnagyobb titokban, a megtévesztés művészetét mesteri fokon művelve gyűjti össze, különböző időkben mondott hazugságokkal és egyéni lekötelezések sorával. A dezertáló görögökön ugyan nem áll bosszút, de ebből is előnyt kovácsol, az ellene forduló perzsákat pedig könyörtelenül kivégzi. Egy alkalommal pedig egy bizarr szemlét tart, ahol görögjeivel halálra rémítteti saját barbár katonáit, hogy így növelje tekintélyét előttük. S mint az eulógiából megtudjuk, a bűnöket ugyanúgy könyörtelenül megtorolja, s jutalmazza az érdemeket, ha pedig tömeg előtt jelenik meg, mindig körülveszi magát azokkal, akiket megbecsül, hogy mások is lássák, kiket tart sokra. Mindebből látszik, hogy a politikai vezető minden tette a politikai rend stabilizálására irányul, még akkor is, amikor ő egy illegitim politikai vezető, aki egy alternatív politikai rendet épít éppen a legitim rend ellenében. Hogy tettei közül etikai értelemben melyek mennyire helyesek, másodlagos kérdés ahhoz képest, hogy miként szolgálják ezt a célt, amit Kürosz példája azért tud különösen éles megvilágításba helyezni, hiszen lázadóként fel sem merül vele szemben, hogy ügye vagy személye erkölcsileg makulátlan lehetett volna. A probléma ugyanakkor, ahogy azt Artaxerxész gyengesége is mutatja, éppúgy jelen van egy legitim politikai rendben is.¹⁷

Így jutunk el ahhoz a másik kérdéshez, hogy valójában mit is tehet meg egy politikai vezető és mit nem. E téren Kürosz története maga is számos hasznos tanulságot tartogat, de mivel az *Anabaszisz* hét könyvéből csak az első szól az

ő lázadásáról és az utolsó öt középpontjában mindvégig Xenophón működése áll, ezért erre vonatkozó példáimat inkább Xenophón időszakából veszem majd.

Xenophónnak a második kérdésre adott válasza kapcsán látnunk kell, hogy egy athéni politikai realista nem egyszerűen azzal kapcsolatban lehetett szkeptikus, hogy a politikai közösség túlélését lehetséges-e olyan játékszabályok betartásával biztosítani, amelyek igazságosak – vagyis, a mi fogalmaink szerint nem volt moralista –, hanem azzal is, hogy egyáltalán érdemes-e ezekkel a kérdésekkel úgy foglalkozni, mintha létezne egy politika előtti kezdőállapot, ahol a megfelelő játékszabályok a politika számára előre rögzíthetők. Magyarárn, idegenkedhetett az utópizmustól is. Ez különösen feltűnő, ha az *Anabasziszt* vagy akár a *Kürosz nevelkedését* Platón két nagy politikai utópiájával, az *Állammal* és a *Törvényekkel*, legalábbis azok narratív keretével vetjük össze.¹⁸ Ami Xenophón és Platón munkáit elválasztja egymástól, az a lényegileg eltérő politikai alaphelyzet a két politikai filozófusnál. Míg Platón mindkét műve egy lehetséges, elképzelhető, ám nem létező államról beszél, ahol a megvalósítás nehézségei szóba kerülnek ugyan, de szintén csak az elképzelés szintjén, és a figyelem középpontjában inkább a helyes törvények és intézmények, illetve az általuk az emberekre gyakorolt hatás állnak, addig Xenophón két, tényleges történelmi szituációban elemzi két valódi politikai közösség sorsát, egyik esetben pusztá túlélésüket és a szilárd állami keretek alapításának elmaradását, a másik esetben pedig egy új birodalom létrehozását a médeknek való alávetettségtől, egy a médekénél is hatalmasabb birodalom létrehozásáig. Különösen tanulságos megfigyelni ezt az alapvető különbséget a *Törvények* (azaz Platón „realisztikus utópiája”) és a *Kürosz nevelkedése* (azaz Xenophónnak a valóságtól elrugaskodottabb, idealizált, regényesített történelmi elbeszélése) között. Xenophón még ebben az esetben is ragaszkodik eszméinek valóságos történelmi eseményekhez való lehorgonyzásához, míg Platón fiktív szereplők közötti párbeszéd keretében vizsgálja meg és válaszol fel – erősen elnagyoltan – egy kivitelezhetőnek vélt, ám egyúttal az elveinek szerinte megfelelő állam kereteit.

Innen nézve két téma tűnik különösen izgalmasnak, amelyek végigkísérik az *Anabasziszt*t. Az egyik, hogy a sikertelen lázadást követően a pusztá túléléiséért az egész Közel-Keletet átszelő tízezer fős görög hadsereg előtt mindvégig ott az elvi lehetőség a megtelepedésre és egy önálló városállam létrehozására, sőt, ezt a jelek szerint Xenophón maga személyesen ambicionálná is, ám a katonák végső soron elutasítják. De nem kevésbé érdekes egy másik téma sem, hogy tudniillik Xenophón úgy válik a tízezer görög de facto vezetőjévé, hogy legitimitását folyamatosan korlátozza az a tény, hogy ő „csak” egy athéni, ezért formális vezetővé választása sértené a nagyobb presztízzsel rendelkező spártaiakat. Xenophónnak azzal kell végső soron szembenéznie, hogy a tízezer görög – mint politikai közösség – lényegében egy laza koalíció, amelynek egységét újra és újra meg kell teremteni, de amelynek belső törésvonalai akadályokat gördítenek a vezető ambíciói elé.

Ami az első témát, a városállam alapításának elmaradását illeti, ez nem csak annyiban kapcsolódik ahhoz, amit a Platónnal való összevetésről mondtam, hogy itt ugyanaz a probléma jelenik meg, mint Platónnál, csak éppen jellegzetesen nem utópikus keretben, hiszen az *Anabaszisz* egy valóságos történelmi helyzetet mutat be, hanem abban a tekintetben is tanulságos, hogy Xenophón a visszajáról, azaz az alapítás elmaradásának elbeszélésén keresztül veszi górcső alá a városalapítás kérdését. És ez azért fontos, mert önmagában a városállam alapításában nincs semmi utópikus, antik görög szemmel. Ilyen városállamok nagy számban jöttek létre és a tízezer fős görög zsoldosereg a mérete alapján nem lett volna sem túl kicsi, sem túl nagy ahhoz, hogy a városállam gerincét adó poliszpolgárok (πολίτης) közülük kerülhessenek ki. Igaz, nem a családjukkal voltak ott ezek a katonák, de az elég egyértelműen kiderül az *Anabaszisz*ből, hogy legalábbis sokakat elkísértek szeretőik, vagyis városalapítás esetén nem lettek volna kihalásra ítéelve. Mi volt hát az effektív akadályja annak, hogy a tízezer állig felfegyverzett görög várost alapítson, követve más görögök példáját? Talán az, hogy senkinek sem jutott az eszébe? Éppen ellenkezőleg! Xenophón egyszer komolyan elgondolkodik rajta, de a felháborodást látva inkább lemond róla (Xenophón, 2011: 380–383. [V. 6. 15–33.]), máskor pedig megvádolják azzal, hogy titokban ilyesmire törne (Xenophón, 2011: 384. [V. 7. 1–12.]), s később is felmerül annak lehetősége, hogy a trákok földjén szerezzen magának birtokot. A válasz ennél sokkal prózaibb: a katonák haza akarnak menni a családjukhoz, a saját földjükre vagy zsoldosként akarnak továbbszolgálni, ahelyett, hogy Hellasztól távol, ellenségtől körülvéve éljenek.

Xenophón végülis elég bölcsnek bizonyul ahhoz, hogy a tízezer görögöt hazavezesse és hogy ennek – a túlélésüket garantáló egység – érdekében lemondjon álmáról, hogy városalapító legyen. De a történetben nem csak az az érdekes, hogy az alapítás végül sikertelennek bizonyul, hanem az is, ahogy ezt Xenophón kezeli. Kitapogatja ugyanis a lehetséges és a lehetetlen határait. Belátja, hogy nem válhat városalapítótá, de nem futamodik meg, hanem mindvégig nyitva hagyja a kérdést és így csak annyiról mond le, amennyiről feltétlenül szükséges, nem többről. Nem úgy jár el tehát, mint Kürosz, aki megkísérli a lehetetlent és merészen nekivezeti seregét a többszörös túlerőnek (s közben kis híján sikerrel is jár), ám nem is az különbözteti meg tőle, hogy ne lenne ambíciója. Egyszerűen csak képes megtalálni a határt a nagyra törő álmok és a katasztrófába vezető önhittség között. Ha Kürosz kapcsán joggal beszélhetünk hübriszről (ὑβρις)¹⁹, akkor érdemes megjegyezni, hogy Xenophón városalapítói ambíciói esetében ténylegesen is felmerül a hübrisz vádjá a katonák között (Xenophón, 2001: 388–391. [V. 8. 1–26.]). Ám a kettejük közötti különbség éppen az, hogy Xenophón képes megállni a bukás felé vezető úton.

Hasonló korlátokra hívja fel a figyelmet a másik téma. Xenophón lehet bármilyen tehetséges és ügyes politikus, mindvégig meg kell küzdenie azzal, hogy

a pozíciója milyen bizonytalan. Vezetővé úgy válik, például, hogy ehhez előbb meg kell halnia a legfőbb görög parancsnokoknak a perzsák hitszegése következtében, s meg kell ürülnie nem csak a sereg legfőbb vezetői helyének (a spártai Klearkhosz halálával), de egy alárendelt vezetői helynek is (Xenophón vendéglátója, Proxenosz halálával). Ha Klearkhosz nem vész oda, Xenophón aligha kerülhet abba a helyzetbe, hogy a tízezer görögnek parancsokat osztogathasson, ám ami még ennél is fontosabb, Proxenosz halála kell ahhoz, hogy Xenophón előtt esély nyíljon arra, hogy az egész sereget vezetők között szóba jöhessen. Ez utóbbi nélkül ugyanis semmiféle támogatottságot nem tudhatott volna maga mögött, csak egyike lett volna a teljesen súlytalan személyeknek a seregben. Előbb tehát Proxenosz de facto utódává kellett válnia ahhoz, hogy Klearkhosz örökébe léphessen, hiszen a sereg végső soron apróbb-nagyobb, különböző hátterű kontingensek laza koalíciója volt, így Xenophón az egyik kontingens fölötti befolyás nélkül nyilván nem kaphatott volna semmilyen szerepet az egész sereg vezetésében.

Itt jön elő ismét a korlátok problémája: Xenophón egy kivételes pillanatban (amikor senki másnak sem volt elképzelése arról, hogy mit kellene tenni és a főbb vezetők mind halottak voltak) az egész görög sereg élére állhatott, s ehhez hozzásegíthette politikusi (szónoki) ügyessége, ám ami elég volt ahhoz, hogy Proxenosz utódjává tegye őt annak hajdani bizalmasaként, nem bizonyult elégnek, hogy kétségbevonhatatlan tekintélyt szerezzen neki az egész sereg élén. Hogy miért? Mert Xenophónnak szembe kellett néznie azzal a realitással, hogy ő nem egy homogén politikai közösség vezetője, hanem egy tőle függetlenül kialakult, már előzetesen létező törésvonalak által megosztott, plurális közösségé. Vannak ugyan pillanatok, amikor úgy fest, mintha az emberek formálisan is el tudnák őt fogadni egyszemélyi vezetőként, ám erre nem csak az emberek tényleges viselkedése cáfol rá, de Xenophón maga is képes belátni, hogy ehhez nem rendelkezik sem a szükséges erővel, sem a megfelelő legitimitással. Ezért hivatkozik folyton arra, hogy mindenképpen spártai vezetőre van szükség és ezért elégszik meg azzal, hogy de facto mégiscsak ő vezeti a sereget, sőt, van olyan pillanat is, amikor spártai társa, Kheiriszophosz távollétében egy időre egyedül marad vezetőként a sereg élén. Ám azt is el kell túrnie, s ez jól mutatja, hogy valóban jól mérte fel lehetőségeit, hogy amikor a menetelés egy viszonylag kései pillanatában szavazásra kerül a sor, a katonák Kheiriszophosz egyszemélyi vezetése mellett döntsenek (igaz, miután ő lemondott a pusztá lehetőségéről is).

Az alapítás utópikus megközelítése pontosan ezt a belső megosztottságot és a belőle adódó korlátokat tünteti el a ténylegesen létező és fontos politikai problémák közül. A moralista Platónnál mindez a megalapítással létrehozott, igazságosságon alapuló politikai autoritás és az állampolgárok igazságosságra nevelésének kérdése, míg a mérsékelt antimoralista Xenophónt pontosan

az foglalkoztatja, hogy mit látunk, ha az alapítás aktusával nem ignoráljuk a politikai közösségekben létező belső megosztottságokból adódó tényleges problémákat. És a válasz, amit kínál, talán nem lelkesítő, de mindenképpen megfontolandó: úgy kell cselekedni, hogy meg kell próbálni a létező megosztottságokat a politikai cselekvés erőforrásává tenni. Ha például tudja, hogy a spártaiak irigykedése, illetve a spártaiaknak a többi görög előtti tekintélye aláásná az ő hatalmát, akkor nem szabad formálisan egyszemélyi vezetésre törnie, hanem együtt kell működnie a spártaiakkal. A IV. könyv emlékezetes pillanata (Xenophón, 2001: 351–353. [IV. 6. 6–19.]), amikor Xenophón egy alkalommal azzal veszi rá a frontális támadásra készülő vezéreket egy óvatosabb, körültekintőbb támadási terv megvalósítására, hogy hízelegve arra hivatkozik, hogy a lopakodva előrenyomulás valójában nem méltatlan a spártaiakhoz, hiszen közismerten nevelésük fontos része, hogy ifjúként szabadon lophatnak, csak akkor és csak azért kapnak büntetést, ha rajtakapják őket. Kheiriszophosz erre azzal válaszol, hogy a lopásnak az athéniak is közismerten nagy mesterei, hiszen a közpénzeket a szigorú büntetések ellenére is szívesen lopják. Az otromba, bár kedélyes riposzt alkalmat ad a spártainak arra, hogy kifejezze morális fölényét az athéni Xenophónnal szemben, miközben valójában éppen elfogadja annak javaslatát. Nyugodtan mondhatjuk, hogy ez az eset nem kivételes példa arra, hogy Xenophón milyen sokszor képes akarátát a tényleges erőviszonyokhoz igazítva keresztülvinni. Nincs tehát arról szó, hogy Xenophón szerint a korlátok figyelembevétele lehetetlené tenné a hatékony politikai cselekvést, csak arról, hogy nem lehet bármit és nem lehet bárhogy megtenni.

Mi tehát a mérsékelt antimoralizmus xenophóni változatának lényege? Egyrészt az, hogy a politikai rend törekenységére nem adható az igazságosságból kiinduló és azt mércéül választó normatív válasz. Nem mintha a morális megfontolásoknak nem lenne helye a politikai cselekvésben (szemben mondjuk a thuküdidészi „athéni tézissel”, amely szerint az embereket mindig a félelem, a tekintélyre törekvés és az érdekek mozgatják), hanem az emberi motivációk túlságosan komplexek ahhoz, hogy a politikai rend igényeit kizárólag egyetlen szempontra alapozva ki lehessen elégíteni. Másrészt, ahogy azt az alapítás elmaradásának és a formális vezetővé választás lehetetlenségének példái mutatják, a politikai cselekvés valódi, normatív mércéje nem kizárólag a siker, hanem sokkal inkább annak a képességnek a megléte, hogy valaki hajlandó legyen figyelembe venni saját cselekvésének politikai korlátait. S mivel minderről Xenophón egy hangsúlyosan illegitim vállalkozás történetének elbeszélésébe ágyazva beszél, ezért nyilvánvaló, hogy teljes mértékben idegen tőle a kortárs realista elmélet obszessziója a legitimitás iránt. Másként megfogalmazva, igenis vannak a sikerességen túl politikai normái a politikai cselekvésnek és ezek a normák nem igényelnek olyan széleskörű megalapozást, amelyet a legitimitás fogalma kínál (na, ha képes lenne beteljesíteni azt a feladatot, amit sok kortárs realista szán neki).

KONKLÚZIÓ

Az eddigiekben arról volt szó, hogy Xenophón *Anabaszis*zában milyen választ nyerhetünk a kortárs realista elmélet egyik központi dilemmájára, amely a legitimitással kapcsolatos.

Míg a kortárs realisták a „machiavellizmus” elkerülése érdekében ragaszkodnak a legitimitás fogalmához, ugyanakkor határozottan tagadják, hogy azt nem politikai normákra kellene alapozni, addig Xenophón úgy mutatja be a politika normáit működésük közben, hogy sem „machiavellistává”, sem politikai moralistává nem válik, miközben a legitimitás fogalmát is mellőzni tudja. Az *Anabaszis* ugyanis csak akkor lehetne moralista, ha Kürosz vagy Xenophón nem lázadók lennének vagy lázadásuknak világos erkölcsi igazolása lenne, illetve, ha a könyv elítélné őket, ám nem ez a helyzet. Megítélésük alapja ugyanis nem más, mint, hogy politikai vezetőkként miként kezelik a különféle normák közötti elkerülhetetlen konfliktusokat. Ám mindeközben az *Anabaszis* hangsúlyozottan nem legitim politikai vezetőket értékel pozitívan, de nem is kizárólag azzal méri érdemeiket, hogy mennyire sikeresen uralkodnak, vagyis elkerüli a korabeli athéni politikai kultúrában nem ismeretlen „might is right” felfogást.

Ha le akarjuk vonni a tanulságot, akkor azt mondhatjuk, hogy Xenophón számára a politikai normák nem moralisták, nem a legitimitásban gyökerezőek, ugyanakkor nem is „machiavellisták”. Mindez nem azt jelenti, hogy, amennyiben elfogadjuk ezt egy a kortárs realista elmélet szempontjából releváns elméleti ajánlatként, akkor a legitimitás problémájától végképp búcsút kellene vennünk. Egyszerűen csak arról van szó, hogy amennyiben valóban realisták vagyunk, sosem fogunk olyan politikaelméleti megalapozást találni a politika normáinak, amely önmagában véve, pusztán az elmélet ereje által megvédene minket a „machiavellizmustól”, ezért a legitimitással kapcsolatos legtöbb kortárs realista elméleti erőfeszítés egyszerűen elvesztegetett dolog. A vigaszunk csak az lehet, miként azt Xenophón elképzelései is mutatják, hogy az így felfogott legitimitásnak korántsem csak a „might is right” az egyetlen alternatívája.

JEGYZETEK

¹ A realizmus fogalmához lásd Szűcs, 2014. A kortárs politikaelméletben használt realizmusfogalom ennél sokkal leszűkítőbb, mert elsősorban az angolszász liberális mainstream politikaelmélet kritikájára utal, a történeti előzményekhez való viszonya viszont erősen problematikus. Ahhoz lásd Williams, 2007; Galston, 2010; Sleat, 2013; a történeti problematikához: McQueen, 2017.

² Vö. Hall, 2015.

³ Xenophón életének és műveinek rövid áttekintéséhez lásd: Gray, 2010. Modern felhasználásához vö. O’Flannery, 2003. Az *Anabaszis* hatástörténetéhez: Erbse, 2010. Helyéhez a Szókratész-

- körben: Gray, 2005. A jó és a nemes összeegyeztetésének problémájáról Xenophón erkölcsi és politikai filozófiájában: Reisert, 2009 és Schulman, 2009.
- ⁴ A témában a legjobb magyar nyelvű feldolgozás Illés Gábor készülő disszertációjának *A megfelelő politikuskarakter keresése: Cselekvés és kontingencia Bernard Williams liberális realizmusában* című fejezete.
- ⁵ A tragédiák világáról lásd Williams, 1993 és Lebow, 2003.
- ⁶ Az ő realizmusához lásd Illés, 2015; Horváth, 2015 és Hawthorn, 2014.
- ⁷ *A bevételekről* első mondata így szól: „Mindig is úgy gondoltam, hogy az államok olyanok, amilyenek a vezetőik.” (Xenophón, 2003: 655.). Ennél tömörebben aligha lehetne összefoglalni Xenophón politikaképének cselekvésközpontúságát.
- ⁸ Vö. Buzzetti, 2014: 181.
- ⁹ Lásd például Newell, 1988; Rasmussen, 2009 és Buzzetti, 2014.
- ¹⁰ Newell (1983) pedig azt mutatja meg, hogy a *Kürosz nevelkedése*, minden későbbi „fejedelmi tükör” ősdarabja valójában maga úgy is olvasható, hogy egy kivételesen tehetséges és agresszív vezető miként képes a törvényeken túllépve kormányozni államát.
- ¹¹ Módszertani bevezetésül lásd Buzzetti, 2014: 7–38. További straussiánus elemzések: Strauss, 1975 és 2000; Newell, 1988 és Holand, 2000.
- ¹² Lásd Vickers, 2008: 9.
- ¹³ Itt most csak Quentin Skinner és John G. A. Pocock nevére utalok, mert elsősorban ők voltak azok, akik nem minden előzmény nélkül, de iskolateremtő módon értelmezték újra a machiavelliánus örökséget.
- ¹⁴ A példáimat mind az *Anabasziszból* veszem, mert így nagyobb terem van a szöveg bemutatására, ami természetesen nem jelenti, hogy más Xenophón-művekre nem tartom alkalmazhatónak ezt az olvasatot. Az így okozott nehézségekre a tanulmány egyik bírálója joggal hívta fel a figyelmemet, amit köszönök neki.
- ¹⁵ A közelmúlt hazai politikája szép példát mutatott erre, amikor G. Fodor Gábor nagy botrányt váltott ki a kormányhoz közelállók körében azzal, hogy nyilvánosan azt mondta, a polgári Magyarország csak egy politikai marketingtermék volt, nem valódi értékrend. A botrány forrása a „machiavellista paradoxon” volt: nem lehet valaki egyszerre sikeres machiavellista és beszélhet róla őszintén. Köszönöm Gyulai Attilának ezt a példát!
- ¹⁶ Ebből a szempontból különösen figyelemreméltó, hogy Xenophón másik, a témába illő műve, a *Kürosz nevelkedése*, amely a birodalmat megalapító idősebb Kürosz regényes életrajza, maga is kísértetiesen hasonló problémákat boncolgat. Amint azt Johnson (2005) bemutatja, Xenophón szerint a perzsák felemelkedése, birodalomalapítása egy olyan reformra épül, amely kizárólag Kürosz személyes vezetői kiválóságának köszönhetően lehetett sikeres és amint Kürosz meghal, az egész konstrukció természetes módon destabilizálódik.
- ¹⁷ Rasmussen (2009: xv–xix.) joggal mutat rá, hogy a *Kürosz nevelkedésében* a másik, a birodalomalapító Küroszt Xenophón pontosan ugyanilyen skrupulusok nélküli politikai vezetőnek írja le.
- ¹⁸ Az összehasonlítást Howland (2000) lényegesen eltérő hangsúlyokkal teszi meg.
- ¹⁹ A kérdést részletesen elemzi Buzzetti, 2014: 41–42. és 77–78. A szerző arra mutat rá, hogy Xenophón a *Hellenikában* még egyértelműbb ebben a kérdésben, mint az *Anabasziszbán*.

IRODALOM

- Arisztotelész (1984): *Politika*. Ford.: Szabó Miklós. Budapest, Gondolat.
- Buzzetti, Eric (2014): *Xenophon the Socratic Prince: The Argument of the Anabasis of Cyrus*. Houndmills, Palgrave Macmillan.
- Cherniss, Joshua (2016): An Ethos of Politics between Realism and Idealism: Max Weber's Enigmatic Political Ethics. *The Journal of Politics*, 78 (3): 705–718.
- Douglass, Robin (2016): Hobbes and political realism. *European Journal of Political Theory*. First published date: November-20-2016. DOI: 10.1177/1474885116677481
- Erbse, Harmut (2010): Xenophon's Anabasis. In: Gray, Vivianne J. (ed.): *Xenophon*. Oxford, Oxford University Press. 476–501.
- Galston, William A. (2010): Realism in Political Theory. *European Journal of Political Theory*. Vol. 9 (4): 385–411.
- Geuss, Raymond (2008): *Philosophy and Real Politics*. Princeton, Princeton University Press.
- Gray, Vivianne J. (2005): Xenophon and Isocrates. In: Roe, Christopher–Schofield, Malcolm (eds.): *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. 142–154.
- Gray, Vivianne J. (2010): Introduction. In: Gray, Vivianne J. (ed.): *Xenophon*. Oxford, Oxford University Press. 1–30.
- Hall, Edward (2015): Bernard Williams and the basic legitimation demand: a defence. *Political Studies*, 63 (2): 466–480.
- Hawthorn, Geoffrey (2014): *Thucydides on Politics: Back to the Present*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Horváth Szilvia (2015): *Demokrácia és politikai közösség*. Budapest, NKE.
- Howland, Jacob (2000): Xenophon's Philosophic Odyssey: On the Anabasis and Plato's Republic. *American Political Science Review*, Vol. 94., No. 4., 875–889.
- Illés Gábor (2015): Thuküdidész és a politikai realizmus. *Politikatudományi Szemle*. XXIV. Évfolyam, 1. szám, 111–131.
- Johnson, David M. (2005) Persians as Centaurs in Xenophon's „Cyropaedia”. *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 135 (1): 177–207.
- Kapust, Daniel J. (2016): Ecce Romani. *Political Theory*. 1–15. DOI: 10.1177/0090591716672404
- Lebow, Richard N. (2003): *The Tragic Vision of Politics: Ethics, interests and orders*. Cambridge, Cambridge.
- Machiavelli, Niccolò (2017): *A fejedelem*. Ford.: Lutter Éva. Budapest, Helikon.
- McQueen, Alison (2017): Political realism and the realist 'Tradition'. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, DOI: 10.1080/13698230.2017.1293914
- Newell, W. R. (1988): Machiavelli and Xenophon on Princely Rule: A Double-Edged Encounter. *The Journal of Politics*, Vol. 50., No. 1., 108–130.
- O'Flannery, Jennifer (2003): Xenophon's The Education of Cyrus and Ideal Leadership Lessons for Modern Public Administration. *Public Administration Quarterly*, Vol. 27., No. 1/2 (SPRING, 2003-SUMMER 2003), 41–64.
- Philp, Mark (2010): What is to be done? Political theory and political realism. *European Journal of Political Theory*, 9(4): 466–484.

- Philp, Mark (2012): Realism without Illusions. *Political Theory*, 40(5): 629–649.
- Platón (1998): *Gorgiasz*. Ford.: Horváth Judit. Budapest, Atlantisz.
- Platón (2008): *Törvények*. Ford.: Kövendi Dénes és Bolonyai Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Platón (2014): *Állam*. Ford.: Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
- Rasmussen, Paul J. (2009): *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*. Lanham, Lexington Books.
- Reisert, Joseph (2009): Xenophon on Gentemanliness and Friendship. In: Krause, Sharon R.–McGrail, Mary Ann (eds.): *The arts of rule: Essays in honor of Harvey C. Mansfield*. Lanham, Lexington Books. 23–42.
- Rossi, Enzo (2010): Modus Vivendi, Consensus, and (Realist) Liberal Legitimacy. *Public Reason*, 2(2): 21–39.
- Schulman, Adam (2009): What is a gentleman? In: Krause, Sharon R.–McGrail, Mary Ann (eds.): *The arts of rule: Essays in honor of Harvey C. Mansfield*. Lanham, Lexington Books. 3–22.
- Schlosser, Joel Alden (2014): Herodotean Realism. *Political Theory*, 2014, Vol. 42(3): 239–261. DOI: 10.1177/0090591713516472
- Sigwart, Hans-Jörg (2013): The Logic of Legitimacy: Ethics in Political Realism. *The Review of Politics*, 75(3): 407–432.
- Sleat, Matt (2013): *Liberal Realism: A Realist Theory of Liberal Politics*. Manchester, Manchester University Press.
- Sleat, Matt (2014): Legitimacy in Realist Thought: Between Moralism and Realpolitik. *Political Theory*, 42(3): 314–337.
- Strauss, Leo (1975): Xenophon's Anabasis. *Interpretation*. Vol 4., No. 3., 117–147.
- Strauss, Leo (2000): Victor Gourevitch–Michael S. Roth (eds.): *On Tyranny*. Revised and Expanded Edition. Chicago, The University of Chicago Press.
- Szűcs Zoltán Gábor (2014): Politika egy tökéletlen világban: A politikai realizmus elméleti előfeltevéseiről. *Politikatudományi Szemle*. XXIII. évfolyam, 4. szám, 7–31.
- Szűcs Zoltán Gábor (2017): Realizmus és moralizmus az Antigonéban. *Kommentár*. 1. sz.
- Thuküdidész (1985): *A peloponnészoszi háború története*. Ford.: Muraközy Gyula. Budapest, Európa.
- Vickers, Michael J. (2008): *Sophocles and Alcibiades: Athenian Politics in Ancient Greek Literature*. Ithaca, Cornell University Press.
- Williams, Bernard (1993): *Shame and necessity*. Berkeley, University of California Press.
- Williams, Bernard (2005): Realism and Moralism in Political Theory. In: Geoffrey Hawthorn (ed.): *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton, Princeton University Press. 1–17.
- Xenophón (2011): *Anabaszisz*. Ford.: Fein Judit. In: *Történeti munkái*. Budapest, Osiris.