

BORSÁNYI KÁROLY

A
LIBERALITAS ESZME
TÖRTÉNETE

BUDAPEST 1938

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA

A LIBERALITAS-ESZME TÖRTÉNETE.¹

A rómaiak tudatában mindig éles, szinte át sem léphető mesgye jelentette azt a határvonalat, amely a rómaid — akár az egyes embert, akár az egész nemzetet — szellemi alkat tekintetében í minden más néptől elválasztotta.² A szellemi alkatnak ezt a sajátos rómaiságát a *virtus Romana*, *virtus, populi Romani* fogalmával fejezték ki;³ ez jelentette — néha egyenként, máskor pedig összességükben — a római léleknek mindazt a jótulajdonosságát, mindazokat az erényeit,⁴ amelyek kifelé a birodalom megszerzését, gyarapítását és fenntartását elősegítették, befelé pedig biztosították a társadalmi békét, és lehetővé tették az egész nép fejlődését.⁵

A sok különböző *virtus* közül Cicero és Caesar kora óta egyre nagyobb jelentőségre tesz szert, az elméletben és a gyakorlatban mindjobban előtérbe nyomul a *liberalitas*,⁶ amely a császárkorban egyikévé válik a legsűrűbben emlegetett, tehát legfontosabb fejedelmi erényeknek.⁷ De sok mindennek kellett történnie ahhoz, hogy a *liberalitas* eszméje eljusson odáig. Ennek a „sok minden”-nek a vizsgálata, vagyis annak a kutatása, hogy miképen alakult ki a *liberalitas* eszméje, a római történeti kutatásnak egyik legérdekesebb feladata. Érdekes, mert erősen problematikus; alkalmat nyújt elmemozdító feltevésekre, de szolgál egy-két biztosabbnak látszó megoldással is.

A *liberalitas*-kérdés jelenlegi állásának ismertetése néhány szóban elintézhető. Ennek az az oka, hogy ez a probléma a római történeti kutatás számára mindezideig úgyszólván *terra incognita* volt. Foglalkoztak ugyan egyes kutatók a *liberalitas*-

¹ A *liberalitas* fogalma tulajdonképpen lefordíthatatlan. Leginkább még a magyar „bökezűség” közelíti meg, ezért előzetes megállapodás alapján bökezűségnek fordíthatjuk.

² V. ö. Verg. Aen. VI. 847-853.

³ Liv. Praef. 9; I. 59; IX. 17—19; XXII. 14; XXVI. 41.

⁴ Cic. Catil. II. 11, 25; Rep. I. 2.

⁵ Liv. Praef. 9. A *virtus* fogalmának történetére: K. Meister: Die Tugenden der Römer. Heidelberger Universitätsreden 11. 1930.

⁶ Pl. Cic. Marcell. 19.

⁷ Pl. Nepos Alcib. III. 4; Cimon II. 1. Curt. Ruf. X. 5, 26. Val. Max. IV. 8. Tac. Ann. III. 8, 4—6. Plin. Paneg. 27. Eutrop. VII. 19, 2. Auson. ad Gratian. VIII. 17. Eumen pro inst. schol. III. 2; 4. Dessau 5076, 5473, 5533.

kérdés egyik-másik részproblémájával,⁸ de a kérdést más kutatószempontnak vetették alá, elsősorban a gazdasági élettel való vonatkozását vizsgálták. A liberalitas-szal önmagáért, tudtommal, eddig csak egyetlenegy kutató foglalkozott: Helmut Berve, a PYVRE-ban írt cikkében.⁹

Berve cikkében megvilágítást nyernek a liberalitas problémájának mind eszme-, mind gazdaságtörténeti, mind pedig kormányzattörténeti vonatkozásai. Amit azonban a szerző a köztársaságkorabeli liberalitusról elmond, az egyrészt aránytalanul kevés, másrészt értékben is mélyen alatta marad annak, amit a császárság korára vonatkozólag megállapít. Ezt a körülményt majdnem magátólértetődőnek fogadhatjuk el, ha meggondoljuk, hogy a császárokkorabeli liberalitásra vonatkozólag kiterjedtebb forrásanyag és néhány, főleg gazdaságtörténeti nézőpontú részletmunka állott rendelkezésére,¹⁰ míg a köztársaságkori részben a Thesaurus Linguae Latinae anyaggyűjteményére kellett szorítkoznia;¹¹ ennek az lett a következménye, hogy itt a szerző a készen kapott anyagon nem ment túl, hanem megelégedett annak rövidrefogott közlésével.

Eszerint a liberalitasnak kettős jelentése van: elsősorban a szabad emberhez méltó, nagyvonalú, nemes gondolkozásmódot értették rajta, azután pedig magát az embertársakon való önzetlen segítséget is, amely éppen a liberális emberre jellemző gondolkozásmódban gyökerezik. Ennek a segítségnek a leggyakoribb megnyilvánulási formája az ajándékozás, a bőkezűség. A liberalitas szónak kezdettől fogva magasabb, erkölcsi vonatkozása és egyéni meghatározottsága van, éppen ezért csak személyes, magánjellegű cselekedetekre alkalmazható névként, magistratusnak hivatali, tehát személytelen, azaz személyi érdekektől mentes bőkezűségi tetteire nem. A magistratus bőkezűségét már csak azért sem lehet a liberalitas fogalma alá vonni, mert annak az igazi liberalitas önzetlenségével szemben haszon, az állam haszna a célja. Ha mégis hallunk államhivatalnok liberalitasáról, annak

⁸ J. Marquardt: Staatsverw.² III. 487. skk. R. Pöhlmann: Geschichte des antiken Kommunismus und Socialismus. München 1901². II. 470 skk. Rostowzew RE „Frumentum” 172. J. Salvioli-Kautsky: Der Kapitalismus im Altertum. Stuttgart 1912. 188, 210—211. O. Neurath: Antiké Wirtschaftsgeschichte. Leipzig 1918. 63. L. Bloch: Soziale Kämpfe im altén Rom. Leipzig 1920. 67. I. L. Homo: L'Italie primitive et les débats de l'impérialisme romain. Paris 1925. 281. Enszlin RE „Largitio” 835—36. M. Rostowzew-Wickert: Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich. Leipzig 1929. I. 51, 68—69, 125—26. G. de Sanctis: Storia dei Romani. Torino 1907—1923. III. 2, 627, IV. 491—95. Habel RE „Ludi publici” (Supplementb. V.) 608. skk. R. Heinze: Von den Ursachen der Grösse Roms. Leipzig-Berlin 1930. 19. T. Frank: An economic survey of ancient Rome. Baltimore 1933. 325—26, 339.

⁹ H. Berve RE „Liberalitas” 82-93.

¹⁰ L. u. o. a felhasznált irodalmat és forráskiadványokat.

¹¹ L. az erre vonatkozó megjegyzést u. a. 82.

a minősítésében nem a magistratust, hanem a hivatalviselő személyt, az embert kell tekintenünk. Ennél a pontnál Berve figyelmét nem kerülük el bizonyos nehézségek; megállapítja ugyanis, hogy alig lehetséges ez a megkülönböztetés ott, ahol a magán- és a hivatali tevékenység nem választható szét maradéktalanul; a magistratusi ajándékozások éppen ilyenek. Ezek eredetileg személyi tettek, a hatósági minőséggel semmi kapcsolatban nincsenek; de hamarosan összeolvadnak a hivatali tevékenységből fakadó bőkezűséggel, amelyet a rómaiak külön névvel largitiónak neveztek. Largitio és liberalitas elvileg tehát szemben állnak egymással.¹²

Mivel a largitio a köztársaság utolsó századában a vele történt visszaélések miatt megbélyegző értelmet nyert, ennek az lett a következménye, hogy egyrészt largitio és liberalitas között még élesebbé vált az etikai ellentét, másrészt pedig igyekeztek a largitio elnevezést a liberalitasszal helyettesíteni. Így meg azután a liberalitas névvel éltek vissza. De az ennek ellenére is megőrizte a maga egyéni-erkölcsi jellegét, úgyhogy Caesar, aki mind az erkölcsi megokolásokra, mind az egyéni jellegre mindenben és mindig sokat adott, a liberalitást választhatta a polgárháború kitörésekor egyik legfőbb politikai jelszavának.¹³ Ez a jelszó a győzelme után is érvényben maradt és sokban enyhítette a caesari kormányzat egyeduralmi jellegét. A Caesarral való kapcsolatnak a liberalitasnak egy új jelentése lett az eredménye, és ez: uralkodói kegy.¹⁴ A liberalitas, mint politikai jelszó, Caesar halála után az egyeduralmi államformával együtt jóidőre eltűnik, hogy a Kr. u. II. század folyamán újra felbukkanják, és végleg megmaradjon a császárok házi jelszógyűjteményében.¹⁵

Berve a liberalitas mibenlétére és köztársaságkori szerepére vonatkozó megállapításait elsősorban Ciceróból vonta el. Mint-hogy azonban Cicero kijelentéseiben a római szellem hamisítatlan megnyilatkozását látta, és azoknak általános, minden időre szóló érvényt tulajdonított, továbbá, mivel a különböző adatokat sem tette fejlődéstörténeti kritika tárgyává, hanem megalégedett a római írók nézeteinek sűrített, de lényegében változatlan visszaadásával, ezért csak behatóbb vizsgálat tudja eldönteni, hogy a liberalitas-kérdés egészére és részleteire nézve milyen álláspontot foglaljunk el.

Mivel a liberalitasnak eszme-, gazdaság-, társadalom- és kormányzattörténeti vonatkozásai vannak, majd minden római történeti tárgyú munkában találhatunk rávonatkozólag hosszabb-rövidebb megjegyzést,¹⁶ amelyek azonban a részletkutatás

¹² U. a. 82.

¹³ U. a. 83.

¹⁴ U. a. 84.

¹⁵ U. o.

¹⁶ L. a 8. jegyz. alatt felsorolt irodalmat.

hiányosságai miatt általában nem mások, mint néhány adatnak és egymásnak az ismétlései. Éppen ezért Bervén kívül itt elégnek tartom néhány kiválóbb kutató említését, elsősorban azokat, akiknek a megjegyzései problémaindító erővel bírnak.

Pöhlmann annak a kérdésnek a megoldására tesz kísérletet, hogy mikor és miért honosodott meg, illetve kezdődött el Rómában a liberalitas, pontosabban: annak magistratusi formája.¹⁷ Arra az eredményre jut, hogy a tisztségviselők liberalitását a pún háborúk következményeként kell elkönyvelnünk. A háborúk következtében ugyanis a kisbirtokos római polgárok tömegestül jutottak koldusbotra, minek következtében elvesztett vagyonkájukért azzal kárpóolták magukat, hogy szavazati joguk ellenében különféle kedvezményeket és ajándékokat, elsősorban ingyen gabonát vagy fényes játékok rendezését csikarták ki azoktól a szerencsés gazdagoktól, akik hivatalra pályáztak vagy éppen már magistratusok voltak. A kezdeményezés ezek szerint a népé volt.¹⁸ A népnek ez az erőszakos, követelőző fellépése a dolog természeténél fogva egyeseknek, a pénzzel rendelkező és feltörekvő úrgazdagoknak könnyebbé tette, de a szegény régi nemeseknek még inkább megnehezítette a hivatalrajutást. Ezzel a társadalmi segítségnek egy bizonyos formája alakult ki, amely azonban kierőszakoltsága miatt csak alkalmoszerű maradt. A római arisztokrácia önzése volt az oka annak, hogy állandóvá és rendszeressé nem válhatott.¹⁹

Hasonló nézetet vall a kiváló olasz gazdaságtörténész, Salvioli is, azzal a különbséggel, hogy ő a keleti háborúktól keltezi a liberalitást;²⁰ erre a felfogásra hajlamos Gaetano de Sanctis is.²¹ Pöhlmannal ellentétben Salvioli az érem másik oldalát is tekintetbe veszi. A keleti háborúk mérhetetlen vagyont juttattak ugyan a győztes hadvezérek kezébe, ezek azonban a népnek tett nagy ajándékozások és játékok rendezése révén könnyen és hamarosan megszabadulhattak könnyű szerzeményüktől, mivel a liberalitاسnak nemcsak egyszeri, de sűrűbb gyakorlása alól sem vonhatták ki magukat. A közvélemény megkövetelte a nagy ajándékozásokat, a bőkezűségi tényeket; csak ezek segítségével válhatott valaki a nép kedvencévé, és tarthatta meg tekintélyét, népszerűségét.²²

Rostowzew összehasonlítást tesz a hellenisztikus és a római gabonaosztás között.²³ Megállapítja, hogy a bőkezűségek különféle fajai közül ez volt egyik legfontosabb és egyúttal a leg-

¹⁷ R. Pöhlmann: *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*. München 1901.² II. 470. skk.

¹⁸ U. o.

¹⁹ U. o.

²⁰ J. Salvioli—Kautsky: *Der Kapitalismus im Altertum*. Stuttgart 1912. 188.

²¹ G. de Sanctis: *Storia dei Romani*. Torino 1907—1923. IV. 491. skk.

²² Salvioli id. mű 210.

²³ Rostowzew RE „Frumentum” 172.

szervezettebb is. Itt általában kétféle módja lehetett a liberalitásnak: vagy maga az állam gondoskodott olcsó gabonáról, vagy egyes magánemberek; mind a két eljárást azonban az állam, a város szabályozta. Az államilag szabályozott gabonaellátás a görög világban a hellenisztikus korban nyert állandó szervezetet, és ez a szervezet akkor is megmaradt, amikor a hellenisztikus világ római befolyás, illetve uralom alá került. A görög városokban inkább a gazdag polgárok bőkezűségét vette igénybe az állam, míg Rómában a kiterjedt állami birtokok szállították a szükséges gabonát. De nem volt szokatlan a hellenisztikus világban az sem, hogy egyes városok náluk gazdagabb városok vagy éppen a hellenisztikus királyok nagylelkűségéhez fordultak.²⁴ Szerinte a Kr. e. III. század óta Athén, Rhodos vagy Róma gabonaellátásának a szervezetében semmi különbség nincsen.²⁵ A császárkori liberalitásról megállapítja, hogy az a császárok hatalmának egyik legfőbb támasza volt, amely különféle fajtáiban, bármilyen címen és bármilyen pénztárból is adták, mindig csak egy és ugyanazt a célt szolgálta: az uralom megszilárdítását és fenntartását.²⁶

Ezekután rátérhetünk tulajdonképeni feladatunkra: a liberalitásnak, az eszmének és gyakorlatnak történeti vizsgálatára. Ebben a munkánkban nagyjában a következő kérdéscsoportokban foglalt szempontok lesznek irányadók:

1. Változhatatlan-e lényegében, vagy pedig módosulhat valamely nép lelki alkata?

Egységes-e a népi lélek, ugyanolyan-e minden társadalmi rétegben, vagy vannak mennyiségi és minőségi különbségek?

Mit kell értenünk tulajdonképen a római liberalitason? Liberalis-e egyáltalán a római, ha igen, milyen értelemben?

Hogyan alakult ki a liberalitás-eszme? Kialakulásában milyen korszakok különböztethetők meg?

Belső fejlődés eredménye-e a liberalitás, vagy érvényesülnek benne idegen hatások is? Ha igen, mikor és miért?

Milyen következményekkel járt a társadalomra nézve a liberalitás gyakorlása?

A liberalitásnak, mint eszmének és gyakorlatnak, végleges kialakulása után mi lett a további sorsa?

*

Annak a kérdésnek a vizsgálata, hogy valamely nép lelki alkata lényegében változhatatlan-e vagy pedig módosulhat, a lélektan problémakörébe tartozik.²⁷ Éppen ezért itt csupán annak a megállapítására kell szorítkoznom, hogy fel kell tételez-

²⁴ U. o.

²⁵ U. o.

²⁶ M. Rostowzew—Wickert: Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich. Leipzig 1929. I. 68—69.

²⁷ V. ö. Spranger: Lebensformen.⁶ Halle (Saale) 1927. 390—409.

nünk minden népnek a lelki alkatában két réteget: egy alap- és egy felső réteget.²⁸ Az alapréteg valami szilárdabb dolog, és, bár a néplélek állandóan változik, fejlődik, mivel azonban ez az átalakulás rendkívül lassú, szinte észrevehetetlen, az alapréteg hosszú időn keresztül változatlanul tekinthető. Ebben a rétegben a közös emberi jellemvonások úgy vannak elrendeződve, hogy jogosan beszélhetünk az egyes népek sajátos lelki alkatáról. Évezredek ilyenfajta megállapításai ennek az alaprétegnek a létezése nélkül teljesen jogosulatlan általánosítások lennének.

A felső réteg még meg nem szilárdult, ki nem alakult lelki-erők halmazának tekinthető, éppen ezért sokkal rugalmasabb az alaprétegnél, könnyebben alakítható; a benne képviselt bizonytalan jellemvonások alkalomadtán határozottabb alakot ölthetnek, külső beavatkozásra megindulhat a kialakulásuk, vagy ha ez már folyamatban van, sietethető.

A néplélek a különböző társadalmi osztályokban más és más; ennek magyarázata éppen a népléleknek két rétegre való tagozódásában rejlik. Az alapréteg ugyanis a társadalom minden osztályában nagyjábanvéve ugyanaz, de a felső réteg nem egyforma. Ez állandóan alakul, változik, egyes alkatrészei megszilárdulnak, esetleg átmennek az alaprétegbe, megindítva ezáltal egy folyamatot, amelynek sok idő múltán az lesz az eredménye, hogy maga az alapréteg is módosul; ez azonban az egész népre nézve hasonlíthatatlanul lassabban megy végbe, mint az egyes társadalmi osztályokban a felső réteg átalakulása. Ebben a rétegben az egyes összetevők kialakulása és megszilárdulása viszont mindig gyorsabb a magasabb társadalmi osztályoknál, mert ezek előnyösebb helyzetben vannak, mozgékonyabbak és külső — más népektől jövő — hatások iránt fogékonyabbak. A magasabb és alacsonyabb társadalmi osztályok lelki alkata között a szilárdsági, vagyis minőségi eltérések mellett felléphetnek mennyiségi különbségek is, amennyiben bizonyos jellemző vonások vagy csak az egyikben, vagy csak a másikban vannak meg.

Mivel idők folyamán a lélek alaprétege is módosulhat, alapvonásaiban sem azonosíthatjuk teljesen egymással valamely népnek időben egymástól távol élő két nemzedékét. Ezen az alapon egészen más a pún háborúk előtt élő római, mint például a keleti háborúk utáni nemzedék.²⁹

Ez a rövid fejtegetés, habár tárgya szerint kitűzött feladunktól elütőnek is látszik, mégsem egészen felesleges, sőt ellenkezőleg, a liberalitás vizsgálatánál fontos szerepet tölt be, mivel

²⁸ Ez a felosztás nem jelenti az emberi léleknek gépezetként való felfogását, csupán a népi lélek bizonyos törvényszerűségére akar rámutatni; de egyúttal a kutatás megkönnyítésére is szolgál.

²⁹ V. ö. R. Heinze: Von den Ursachen der Grösse Roms. Leipzig—Berlin 1930. 7.

a kérdés megvilágítását a benne kifejezett fogalmak tisztázásával elősegíti.

*

Feladatunk: a liberalitas-eszme kialakulásának vizsgálata. Minden kutatómunkának azonban első alapfeltétele, hogy ismerjük azt, amit keresünk, tehát jelen esetben tudnunk kell, mi az, aminek a kialakulását nyomon akarjuk követni. Valami módon meg kell határozunk, mi is az a liberalitas.

A római történeti kutatásban ismeretes a visszakövetkeztetésnek. a visszafelé való vizsgálódásnak egy sajátos módja, amely a köztársaságkori történet nagyon sok problémájánál az egyedül célravezető: kiindulunk a fejlettség magasabb fokán álló, egészében és részleteiben jólismert intézményből, és visszafelé haladva kutatjuk, hogy mit találunk meg belőle a korábbi időkben, és ami korábban megvolt, hogyan magyarázható, milyen kapcsolatba hozható a későbbivel.³⁰ Ilyenmódon sokszor még helytelen kiindulás is helytálló eredményre vezethet, ha kellő kritikai eljárást alkalmazunk. Némi módosítással itt is erre a módszerre támaszkodunk, amennyiben egy császárkori meghatározásból indulunk ki. Ez a meghatározás Festus neve alatt maradt ránk.

Festus így határozza meg a liberalitást: „*Liberales*. dicuntur non solum *benigni*, sed etiam *ingenuae formae homines*.”³¹ A „liberalis¹⁴ tehát más szóval „benignus”. Ámde a benignitást egy sztoikus szöveg így magyarázza: „... benignitas est virtus sponte ad bene faciendum exposita”.³² Ennélfogva a liberalitas mindig valamilyen jótéteményben nyilvánul meg, és ha valóban azonos a benignitással — egyelőre azonosnak vehetjük, a későbbi vizsgálatok folyamán úgyis ki fog derülni, hogy ez a feltevésünk megállja-e a helyét —, akkor jellemző rá az önkéntesség is.

Feltehető ezekután a kérdés: római jellemvonás-e az így értelmezett liberalitas, liberalis-e egyáltalán a római?

Polybiosnál egyhelyütt azt a kijelentést találjuk, hogy a római a magából másnak önként semmit sem ad.³³ Ezt a megállapítást az író Scipio Aemilianusnak egy nagylelkű ajándékozásával kapcsolatban teszi. Scipiónak ebben a bőkezűségi tényben megnyilvánuló magatartása teljesen megfelelt ugyan a fentebb meghatározott liberalitásnak, mégis szokatlan jelenség volt Rómában. Feltűnést is keltett. Polybiosnak, aki művelt görög ember léteire szeretett mindent megfigyelni és összehasonlításokat tenni, nem került el a figyelmét ez a dolog; magyarázatot keresett rá, és azt meg is találta a római természet fukarságában.

³⁰ V. ö. Heinze id. mű 9.

³¹ Festus (Lindsay) pag. 108.

³² Stoicorum veterum fragmenta (Amim) III. fr. 291.

³³ Polyb. XXXI. 26, 9.

Ezzel a rómaiakról egy mondatban olyan képet festett, amelynél tömörebben és igazabban alig jellemezte őket valaki.

Ennek a jellemzésnek az elfogadásában azonban nem nélkülözhetjük az óvatosságot. Feltehető ugyanis, hogy Polybios tudósítása nem fedi teljesen a valóságot, hogy ő ezzel a kijelentésével csak pártfogóját akarja még kedvezőbb színben feltüntetni, csak azt akarja elérni, hogy a római természettel való szembeállítás révén még nagyobbnak tűnjék Scipio erkölcsi nagysága.

Polybios tudósítása minden bizonyító erejét elveszti, ha ez a feltevés megállja a helyét. Ami viszont nem látszik valószínűnek. Hiszen Polybios általában szavahihető írónak bizonyult.³⁴ Már magában ez a körülmény is mellette szól. Elfogadhatjuk tehát azt az állítást, hogy Scipio bőkezűsége feltűnést keltett Rómában. Miért kellett volna ennek a megmagyarázására hamisításhoz fordulnia? Nem lehetett volna megokolni az általános csodálkozást az ajándék nagyságával? Nyilvánvaló tehát, hogy semmi oka sem volt Polybiosnak a valóság meghamisítására, ennél fogva tudósításához kétség sem férhet. Már csak azért sem, mert teljességgel lehetetlen, hogy feltűnést keltett volna Rómában ez az eset, ha a rómaiak maguk is gyakorolták volna a bőkezűségnek *ezt* a fajtáját. Mi következik ebből? Semmi más, mint az, hogy a liberalitas, amelyet fentebb önkéntes bőkezűségnek értelmeztünk, Scipio Aemilianus korában Rómában ismeretlen fogalom volt. Ha pedig akkor idegen volt a római lélek számára, korábban is annak kellett lennie, mert, jóllehet a néplélek alaprétege is megváltozik idővel, az mégsem valószínű, hogy a korábban ismeretes és gyakorolt liberalitas a Kr. e. II. század derekára nyomtalanul kiveszett volna mindenkiből.

Ennek a feltevésnek a helyességét egy plautusi mondás is igazolni látszik. A Truculentusban a prologusmondó így szól a közönséghez:

„Quid si de vostro quippiam orem? Abnuont.
Eu hercle! in vobis resident móres pristini,
Ad denegandum ut celeri lingua utamini.”³⁵

Itt szinte Polybios szavaival van kifejezve a római fukarság. Ez a hasonlóság esetleg annak a feltevésére indíthatna bennünket, hogy Polybios kijelentése és Plautus mondása között rokonsági viszony áll fenn, és pedig oly módon, hogy Polybios Plautustól vette volna át az előbb tárgyalt kijelentését, nem pedig a való élet ismeretéből merítette. Ez a feltevés azonban, ha tekintetbe

³⁴ Th. Mommsen: Römische Geschichte⁸ II. 453. A. Rosenberg: Einleitung und Quellenkunde zur römischen Geschichte. Berlin 1921. 192. The Cambridge Ancient History VIII. Cambridge 1930. 24.

³⁵ Plaut. Truc. 6—8.

vesszük, hogy Polybios hosszú éveket töltött Rómában,³⁶ teljesen valószínűtlen. Viszont azt, hogy az a szokás, amelyre Plautus céloz, valóban megvolt, majdnem kétségtelenné teszi Plautusnak az a tulajdonsága, hogy tréfái alapjául legtöbbször a római élet adottságait vette.³⁷

Még közelebb visz bennünket a kérdés megoldásához Ennius, de a megfejtéséhez csak Cicero segítségével jutunk el. Plautus mondása csak arról világosított fel bennünket, hogy a szükmarkúság régi római jellemvonás, Enniustól viszont megtudjuk, hogy hol vannak a határai, meddig terjed. Így szól az idevonatkozó töredék:

„Homo, qui erranti comiter monstrat viam,
Quasi lumen de suo lumine accendit, facit.
Nihilominus ipsi lucet, cum illi accenderit.”³⁸

Ezt a helyet Cicero magyarázza meg,³⁹ s az idefüzött magyarázata visz el bennünket annak a kérdésnek a megoldásához, hogy liberalis-e a római, és ha igen, mennyiben. Megjegyzi ugyanis, hogy az, amit ezekben a sorokban Ennius kifejt, nem más, mint a „vulgáris liberalitas”; ez az elnevezés pedig azt jelenti, hogy nagy általánosságban minden ember bőkezű, de csak olyan dolgokban, amelyekben anyagi kárt nem szenvedhet. Így gondolkoztak és eszerint cselekedtek a régi rómaiak is.⁴⁰

Eddigi vizsgálatainkból tehát három dolog derült ki. Először az, hogy a római, mondhatni minden idők rómaiija, természeténél, rómaiságánál fogva liberális. Másodszor az, hogy liberalitáson az embertársaknak bármilyen módon való megsegítését kell értenünk, akár anyagi segítségről van szó, akár pusztá jóindulatról, akár önként történt, akár pedig felkérésre. Harmadsorban pedig — és ez az előbbi megállapításból következik — azt kell mondanunk, hogy a liberalitas nem mindenben azonosítható a benignitással, eszerint tehát a kiindulásul vett feltevésünket módosítanunk kell.

Természeténél fogva liberális volt ugyan a római, de ez a liberalitas nem volt anyagi természetű, nem ajándékozásokban nyilvánult meg, hanem csak pusztá jóindulat, egyszerű segítség volt. Ez a liberalitas ősi római tulajdonság, olyan, amilyenek a római lélek alaprétegébe tartoznak. Csak a társadalmi osztályoknak vagyoni alapon történt erős elkülönülése hozta létre azt az állapotot, hogy az ősi forma a lassabban átalakuló alsóbb

³⁶ Rosenberg id. mű 190—91.

³⁷ E. Frankel: *Plautinisches im Plautus*. Berlin 1922. 188. Schanz—Hosius: *Geschichte der römischen Literatur*.⁴ I. 76. München 1927. (I- Müller-féle *Handbuch der Altertumswissenschaft VIII. 1.*)

³⁸ Cic. *De off.* I. 51.

³⁹ U. a. I. 52.

⁴⁰ U. o.

társadalmi rétegek ismertetőjegyévé szűkült,⁴¹ míg a magasabb, vagyonosabb társadalmi rétegek a liberalitasnak ahhoz a másik fajtájához szoktak hozzá, amelynek az anyagi bőkezűség a főjellemvonása.⁴² Ez azonban — önként következik az eddig mondottakból — nem eredeti római jellemvonás, nem összetevője a római lélek ősi alaprétégének. De akkor honnan származik?

Az anyagi liberalitas azokban az időkben, amikor már mint kétségtelen és figyelemmel kísérhető hatóerő működik a római életben, ott van mindenütt, ahol a pénz szerepet játszhatik, tehát a magán- és közéletnek úgyszólván egész területén. Ha az egyest az államhoz, illetve az egész néphez való viszonyában tekintjük, akkor főleg játékok tartásában,⁴³ lakomák adásában,⁴⁴ gabonaosztásban,⁴⁵ középítkezéseknek és egyéb közmunkáknak az átvállalásában⁴⁶ nyilvánul meg; ha pedig szűkebb körben, a magánélet kereteiben vizsgáljuk, a cliensekkel való kapcsolatban jelentkezik.⁴⁷ A cliensi viszonyról azonban tudjuk, hogy inkább a puszta liberalitas volt rá jellemző, mintsem az anyagi bőkezűség,⁴⁸ sőt ez utóbbi hatás tekintetében amahhoz képest elenyésző jelentőségű. Figyelembe kell vennünk azonkívül azt is, hogy a cliensi viszony csak egészen szűk körre terjedt ki, és vallásos vonatkozásokkal átszőtt hagyomány szentesítette.⁴⁹ Mindezek miatt a cliensi viszony a római néplélek fejlődésére alig gyakorolt észrevehető hatást. Ezzel szemben az anyagi bőkezűségnek az egész néppel szemben való gyakorlása mérhetetlen változásokat idézett elő.⁵⁰ Ebből viszont az következik, hogy a liberalitas-eszme kialakulásának vizsgálatánál a clientela lényeges kár nélkül mellőzhető, mert az eszme alakulását a politikai bőkezűség történetében lehet legjobban megfigyelni.

*

Annak a megállapítása, hogy mikor jelentkezik először az anyagi bőkezűség a rómaiak politikai gyakorlatában, bizonyos nehézségekbe ütközik; ezek a nehézségek azonosak azokkal, amelyek a régibb római történetre vonatkozóan egyébként is felmerülnek a kutatás előtt: vagy a hagyomány hiányossága, vagy teljes megbízhatatlansága.⁵¹

⁴¹ V. ö. Horat. Epist. I. 7. 14—20.

⁴² V. ö. pl. Cic. Planc. 45.

⁴³ Habel RE „Ludi publici” (Supplementb. V.) 614-16.

⁴⁴ Enzlin RE „Largitio” 835.

⁴⁵ Rostowzew RE „Frumentum” 184.

⁴⁶ T. Frank: An economic survey of ancient Rome. Baltimore 1933. 183—87, 286, 369—70.

⁴⁷ Premerstein RE „Clientes” 23—55.

⁴⁸ U. a. 54.

⁴⁹ U. a. 38—41.

⁵⁰ De Sanctis id. mű IV. 491—95.

⁵¹ Rosenberg id. mű 109—113, 139—144.

A római történetírás szerint a Tarquiniusok az elsők, akiknek politikai gyakorlata a liberalitas jegyében ment végbe. Tarquinius Priscus a nép és az előkelők kegyének a keresésével, amelyet különféle ajándékozások segítségével igyekezett megszerezni, jutott hatalomra,⁵² Superbus pedig a bőkezűségével tartotta magát hatalmon.⁵³ Ami ennek a hagyománynak a hitelességét illeti, arra nézve döntő az egész Tarquinius-történet hitelességének az elbírálása; az pedig — eltekintve az etruszkuralom történeti valóságának a kérdésétől⁵⁴ — kétségtelenül mondaszerű, és későbbi feldolgozás nyomai ismerhetők fel rajta.⁵⁵ Az azonban mindenesetre figyelemreméltó körülmény, hogy a római királymondák egyetlen más királyt sem festenek olyannak, akinek a bőkezűség lett volna a legfőbb politikai vezérelve, mint éppen csak a Tarquiniusokat. De messzemenő következtetést ebből a megfigyelésből sem lehet levonnunk, mindössze csak azt — ami egyébként is ismeretes —, hogy az ókor felfogása szerint a zsarnok jelleméhez a bőkezűség is hozzátartozott.⁵⁰

Sokkal figyelemreméltóbb és következtetésre inkább ad alkalmat egy másik mozzanat. Ez pedig a Tarquiniusoknak és appius Claudius Caecusnak a szellemi rokonsága. Az a lázas és nagyarányú építkezés, amelyet a Tarquiniusok megindítottak, az ő bukásukat közvetlenül követő időkben egyidőre alábbhagy, és a hagyomány szerint csak az V. század második felétől kezdve lendül fel ismét;⁵⁷ de a célkitűzések most már sokkal korlátozottabbak, mint a Tarquiniusok idejében voltak. Akkor ugyanis a vallási, gazdasági és szociális szempontok egyaránt érvényesültek,⁵⁸ míg most a két utóbbi szempont a liberalitásból valahogy elsikkad.⁵⁹ A Tarquiniusoknak ez a gyakorlati irányú, társadalomsegítő politikája Appius Claudiusban éled fel újra,⁶⁰ Appiusban, akire viszont ismét jellemző, akárcsak eszmei elődeire, hogy alakjában több a mondai, mint a történeti elem.⁶¹ Mindenesetre annyi megállapítható, hogy Appius vízvezetéke és országotja már nem annak a régi római gondolkodásmódnak a jegyében épült, amely minden fényt és kényelmet az isteneknek juttatott;

⁵² Liv. I. 35, 5. Dionys. Hal. Ant. Rom. III. 48, 3—4.

⁵³ Liv. I. 57, 1—2.

⁵⁴ L. ezt a kérdést L. Homo: L'Italie primitive et les débuts de l'impérialisme romain. Paris 1925. 135—149. Schachermeyr RE „Tarquinius” 2354—2367.

⁵⁵ Schachermeyr id. mű 2353—54.

⁵⁶ G. Busoit: Griechische Staatskunde. München 1920. I. 405—6. (I. Müller-féle Handb. d. Altertumswiss. IV. 1, 1.)

⁵⁷ Frank id. mű 24.

³⁸ Schachermeyr id. mű 2374—75, 2386.

⁵⁸ Csupa templomépítés. L. Frank id. mű 24.

⁸⁰ V. ö. Pais: Storia critica di Roma durante i primi cinque secoli. Roma 1920. IV. 177—194.

⁶¹ U. o. Pais eredményei túlzó kritikája miatt nem mindenben fogadhatók el.

nála már előtérbe nyomult az ember, aki fontosabb, mint az istenek. Appius működésében egy jól átgondolt gazdasági-szociális terv körvonalai ismerhetők fel. Ez a terv szociális gondolkozásból fakadt, az pedig a rómaidól mindaddig idegen volt.

Appius az első többé-kevésbé történetinek mondható személy, akiben a római léleknek a liberalitas irányában való átalakulása megkezdődött. Innen már csak egy lépés lett volna a politikai bőkezűség gyakorlatának általános elterjedése, ez a lépés azonban sokáig váratott magára. Mert habár Appiusszal egyidőben másokat is találunk, akik szintén kiveszik részüket az új gyakorlat honosító munkálataiból, például az Ogulnius-testvérek,⁶² mégis csak a II. pún háború óta találkozunk sűrűbben a liberalitasszal,⁶³ amely akkor már mint a hatalomért való küzdelem legfőbb eszköze jelentkezik.

Hogy miért éppen a második pún háború ideje óta kezd megerősödni a liberalitas gyakorlása, annak nagyon egyszerű a magyarázata: a bőkezűség gyakorlásához pénz kell, s éppen az első pún háború és a rákövetkező évtized volt az az időszak, amely Róma számára először nyitott meg szinte kimeríthetetlen pénzforrásokat,⁶⁴ ezek az új vagyonszerzési lehetőségek körülbelül a második pún háború első éveitől kezdve, esetleg néhány évvel már előbb is, kezdték éreztetni hatásukat.⁶⁵ Az első pún háború a római társadalomban hatalmas vagyoni eltolódásokat eredményezett, új vagyonokat teremtett, régieket megsokszorozott.⁶⁶ Aki ügyes volt, vagy szerencsével járt, mesés összegeket harácsolhatott össze. A háborús vagyonszerzésnek kétféle módja lehetett: az egyik út a hadi zsákmány,⁶⁷ a másik pedig hatalmas kereskedelmi vállalkozások,⁶⁸ vagy az államnak adott hadikölcsönök⁶⁹ hasznát biztosította. Mindezek „a vagyonszerzési lehetőségek természetesen csak fokozódtak a második pún, majd utána a keleti háborúk folyamán;⁷⁰ de ugyanakkor a vagyonszerzéssel párhuzamosan haladt a gazdagság felhasználása. Ez a felhasználás, mint fentebb említettük, már az első pún háborút követő időkben megkezdődött, és pedig a hatalom megszerzésének az érdekében;⁷¹ ez Rómában nem is volt annyira szo-

⁶² Fr. Münzer: Römische Adelsparteien und Adelsfamilien. Stuttgart 1920. 83. skk.

⁶³ Marquardt Staatsverw² II. 85—86.

⁶⁴ V. ö. az első pún háború mérlegét Frank id. mű 61—68.

⁶⁵ V. ö. Plin. N. H. XXI. 6., továbbá Marquardt id. h.

⁶⁶ Következtetni lehet erre a Frank összeállította adatokból, 1. id. mű 61—68.

⁶⁷ Salvioli id. mű 188.

⁶⁸ Frank id. mű 102-103.

⁶⁹ U. a. 62—63, 102.

⁷⁰ L. a második pún háború mérlegét Frank id. mű 76—81, a keleti háborúkét u. a. 126—146.

⁷¹ Marquardt id. h.

katlan, hiszen az az örökké versengő hatalmas nemzetségek hazája volt.⁷² A harc régi, csak a módszer volt kissé új.

A gazdagság érvényesítésének beszédes példája a Licinius Crassusok szereplése a második pún háború idején. A Licinius-nemzetség a Kr. e. IV. sz. első felében egyszer már jelentős szerepet játszott a római közéletben, amíg a század dereka táján ki nem szorították a hatalomból szerencsésebb vetélytársai.⁷³ Attól kezdve nem látjuk a Liciniusokat. Csak a hannibáli háború első éveiben tűnnek fel ismét, amikor a Crassus-ág visszaszerzi a nemzetség régi tekintélyét és hatalmát,⁷⁴ és azt két századon keresztül csorbitatlanul meg is őrzi. Plinius szerint Licinius Crassus, melléknevén Dives, rendezett először, éppen a második pún háború idején, fényűző játékokat a nép mulattatására.⁷⁵ Cicero is megemlékezik egyhelyütt egy Crassusról,⁷⁶ akivel bizonyos tekintetben kapcsolatba hozza a hatalom megszerzése érdekében kifejtett fényűzés meghonosítását; ez a Licinius Crassus azonban, amint a hely tüzetesebb vizsgálatából kiderül, nem azonosítható az előbbivel, mert ez nem más, mint P. Crassus Dives Mucianus, a Gracchusok kortársa.⁷⁷ A Plinius-említett Crassusnak ismerjük a hivatali pályafutását is, tudjuk, hogy igen rövid idő alatt jelentős hatalomra emelkedett.⁷⁸ Hatalomrajutásának elősegítője azonfelül, hogy a Scipiókkal barátságban állott,⁷⁹ elsősorban a vagyona volt, amint azt a pliniusi adat is élenken szemlélteti.

A mondottak megerősítésére elég lesz a sok hasonló eset közül még annak az egynek a felemlítése, hogy Kr. e. 190-ben a censorválasztásnál ugyancsak a pénz volt az, ami egy *homo novus*-t hivatalra segített.⁸⁰ De Scipio Africanusról is köztudomású, hogy szüntelenül a nép kedvében járt,⁸¹ hogy népszerűségét kiváló tettein kívül pénzének, vagyis az anyagi bőkezűségnek köszönhette.

*

Láttuk fentebb, hogy az újabb történetkutatás a politikai bőkezűség eredetét Rómában keresi és kezdetének okát a pún háborúk következtében elszegényedett kisparasztság követelőző magatartásában látja. A mai kutatók szerint tehát a nép, a tömeg erőszakolta ki a liberalitást. Azonban Appianusnak és az

⁷² Münzer id. mű 53. skk., 98.

⁷³ U. a. 15. skk.

⁷⁴ Egy Licinius Calvus már 235-ben is szerepel, azonban a nemzetség régi tekintélyét és hatalmát mégsem ő, hanem P. Crassus Dives szerzi vissza. V. ö. Münzer id. mű 182. skk.

⁷⁵ Plin. N. H. XXI. 6. V. ö. Münzer id. mű 188.

⁷⁶ Cic. De. off. II. 57.

⁷⁷ V. ö. Münzer id. mű 261. skk.

⁷⁸ U. a. 182-190.

⁷⁹ U. o.

⁸⁰ Liv. XXXVII. 57, 10-12.

⁸¹ Polyb. X. 3; 5.

Ogulniusoknak a szereplése, valamint a pún és keleti háborúk korának a vizsgálata a kérdést lényegesen más megvilágításba helyezi. Mielőtt azonban erre a vizsgálatra áttérnénk, meg kell néznünk, hogy mi volt az ókor nézete a kezdet és eredet kérdésében.

A politikai bőkezűség eredetére vonatkozóan általában két nézet uralkodott az ókorban. Az egyiknek Cicero a főképviseelője. Tőle megtudjuk azt, hogy a hivatalok elnyerése érdekében kifejtett fényűző költekezés nem volt meg mindig Rómában,⁸² hogy a kezdeményezésben a nép a hibás,⁸³ de arra nézve, hogy mikor kezdett ez a szokás divatba jönni Rómában, nem nyilatkozik.

A másik nézet ősforrása Polybios; ez általában az egész ókori történetírásban megtalálható.⁸⁴ Eszerint a rómaiak régi szigorú erkölcsében és egész életmódjában, a keleti háborúk következtében, körülbelül a második makedón háború óta, változás, lazulás következett be. Ez a változás elsősorban a hadvezérek bűnéül róható fel, mert azok a régi fegyelmezés helyett szokatlan és korábban meg nem engedett módon ajándékosztásokhoz és egyéb kedvezményekhez szoktatták hozzá a katonákat, hogy azok kegyét biztosítsák maguknak. Erre azért volt szükségük, mert a hatalom birtoklását minél tovább akarták maguknak biztosítani.⁸⁵

Ha ezt a két felfogást közelebbi vizsgálat alá vesszük, arra az eredményre jutunk, hogy helyesnek kell elfogadnunk mind a két nézetben azt a megállapítást, hogy az anyagi bőkezűség nem volt meg mindig Rómában, vagyis nem eredeti római jellemvonás. Kezdeleinek időpontjában is általában megegyeznek a források, amennyiben a keleti hatások elindulásától számítják a liberalitas politikai érvényesülését; lényege szerint ez a megállapítás sincs ellentétben eddigi eredményeinkkel, tudniillik azzal a fentebb levont következtetésünkkel, hogy a liberalitas anyagi formája, ahogyan az a politikai életben jelentkezik, kívülről, idegenből jött Rómába; de már abban a kérdésben, hogy vajjon a keletről való származtatás elfogadható-e egyáltalán, ha igen, mennyiben, változatlanul-e vagy bizonyos módosításokkal, erre nézve külön megfontolásoknak kell dönteni.

Harmadik problémának vehető fel az eredet kérdéscsoportjában a kezdeményezés kérdése: ki kezdte, ki indította el útjára a két érdekelt fél közül a politikai liberalitást? A nép-e, tehát az elfogadó, vagy a vezetők, az előkelők, tehát az ajándékozó fél? Ebben a kérdésben, ismervé azt a jelentőségében szinte páratlanul álló szerepet, amelyet az egyéniségek — nemzetség-

⁸² Cic. De off. II. 57.

⁸³ U. a. II. 58.

⁸⁴ Polyb. XVIII. 35, 1—2. Liv. XXXIX. 7, 7. Sallust. Catil. 10. Velleius II. 1.

⁸⁵ Sallust. Catil. 11.

egyén és ennek az élén az atyai hatalmát politikai elvvé átalakító nemzetségtől, a személyes egyén — Rómában mindig betöltöttek,⁸⁶ a tömeggel szemben az egyén javára kell döntenünk, s éppen ezért elfogadhatóbbnak tartom a történetírók felfogását, akik szerint a kezdeményezés nem a néptől, hanem egyesektől, a hadvezérektől indul ki — hadvezér pedig Rómában azidőtájt még politikussal azonos — a hatalom megszerzésének, illetve megtartásának érdekében. A vezetők pedig, minden valószínűség erre mutat, nem maguktól jöttek rá a politikai bőkezűség hasznosságára, hanem másutt látták, és másutt tapasztalták meg először annak a politikai vezetőkre jótékony hatását. Ennek a feltevésünknek ellene lehetne vetni a belső fejlődés gondolatát. Az kétségtelen, hogy a belső fejlődés gondolata sok esetben eredményes magyarázó elv, itt azonban több körülmény ellenmond az alkalmazhatóságának.

Ha a Tarquiniusoktól és Appiustól el is kell tekintenünk, mint akiknek történetében éppen elég mondai elem van ahhoz, hogy eszmetörténeti következtetések ne legyenek meggyőző erővel levonhatók belőle, egyedül Scipio Africanus alakja is rávezethet bennünket arra, hogy hol kell keresnünk a liberalitas eredetét.⁸⁷ Kétségtelenül a hellenisztikus világban. Mert nyilvánvalónak látszik az a feltevés, hogy a rómaiak a politikai bőkezűség gyakorlásával, legalább is az első időkben, a hellenisztikus fejedelmeket utánozták.

Kérdés, meg tudjuk-e határozni pontosan ennek az utánzásnak a kezdeteit. Mert ha a hellenisztikus gyakorlatot tekintjük példaadónak, akkor a Kr. e. IV—III. sz. fordulója óta bőven lehetett alkalmuk a rómaiaknak az átvételre. Volt is alkalom rá, és mégis azt kellett látnunk, hogy ez az utánzás csak a III. sz. második felében kezdődött meg, előbb csak szórva-nyosan, míg azután a III—II. sz. fordulója óta teljesen erőt vett a római közéletben. Appius és az Ogulniusok említése, mint később látni fogjuk, nem áll ellentétben ezzel az állításunkkal. Az nem véletlen, hogy a források a III. sz. első, nagyobbik felére nézve hallgatnak a liberalitusról. Az érem egyik oldalát fentebb már láttuk, amikor az első pún háborúnak a politikai bőkezűség elterjedésében való szerepét megállapítottuk; a másik oldal vizsgálata is ugyanarra az eredményre vezet. A bőkezűség gyakorlásának ugyanis csak egyik előfeltétele a pénz, éppen annyira fontos, ha valóban idegen eredetű, a mintának lehetőleg tapasztalásból származó ismerete. Erről pedig a III. sz. második fele előtt alig lehet szó, mert addig Róma nem állott érintkezésben a hellenisztikus fejedelmekkel, addig csak egyes

⁸⁶ V. ö. Münzer id. mű 52—53.

⁸⁷ Scipiőról I. Mommsen R. G.⁸ I. 632 skk. Henze RE „Cornelius” 1462—1470. Schur: Scipio Africanus u. die Begründung d. röm. Welt Herrschaft. Erbe d. Altén 13. Leipzig 1927. The Cambridge Ancient History VIII. 368—373.

és ritkán tett barátsági látogatások történtek.⁸⁸ A III—II. sz. fordulójától kezdve azonban közelebb hozza Keletet a Nyugathoz egyrészt az állandó diplomáciai érintkezés, amely Róma és a hellenisztikus udvarok között akkor megindul,⁸⁹ másrészt a keleti háborúk. Megindul a görögbarát áramlat,⁹⁰ amely elsősorban a görög műveltség elsajátításában és a görög szokások utánzásában éli ki magát. Hiába támadt nagy ellenzéke Rómában ennek az új divatnak, azt legfeljebb csak gyöngíteni lehetett ideig-óráig, de letörni többé nem tudták.

Ebből az új életfelfogásból táplálkozott és ebben nőtt nagyra a liberalitas. Mert a hellenisztikus világgal való érintkezés a rómaiaknak nemcsak a műveltségi síkját szélesítette, hanem a politikai nézeteiket is kikezdte.⁹¹ Hellenisztikus hatások következtében ekkor kezdődik Rómában a monarchikus eszme térfoglalása; ennek pedig a bőkezűség gondolata csak egyik járuléka. Ezzel szemben az a nézet, hogy az egyeduralom eszméje, mint politikai célkitűzés, Rómában Scipio Aemiljanus körében virágzott ki először,⁹² nem fogadható el. Több dolog ellentmond ennek a felfogásnak, elsősorban az a kép, amelyet Scipio Africanusról az antik történetírás tudósításai alapján megfesthetünk.

Scipio sűrűn gyakorolta a bőkezűséget, nagy ajándékozásokkal táplálta a nép kegyét.⁹³ Miért kellett ezt tennie? Azért talán, hogy a szokásos köztársasági hivatalokat elnyerhesse? Bizonyára nem! Hiszen a gens Cornelia tagjának nem igen lehetett arra szüksége, hogy erre a célra mesterségesen szerezzen barátokat.⁹⁴

Tudjuk, hogy összeköttetésben állott a hellenisztikus fejedelemekkel.⁹⁵ Egészen közlőrl megfigyelhette azoknak uralkodói gyakorlatát, hatalmuk korlátlanságát, a Ptolemaiosok istenítését, láthatta a magasabbrendűségnek azt a ragyogását, amely a hellenisztikus királyokat körülvette.⁹⁶ Bizonyára nem kerülte el figyelmét az sem, hogy a királyok hogyan érintkeznek a néppel, vagy a védelmük alatt álló, csak névleg független,

⁸⁸ Az erre vonatkozó hagyomány tisztázását I. M. Holleaux: *Rome, la Grece et les monarchies hellénistiques au III-ème siècle av. J.-C.* Paris 1921. V. ö. még J. Carcopino: *Points de vue sur l'impérialisme romain.* Paris 1934. 21—69.

⁸⁹ V. ö. *The Cambridge Ancient History VIII.* 279—304.

⁹⁰ J. Vogt: *Römische Geschichte. I. Die römische Republik.* Freiburg 1932. 146—165.

⁹¹ U. o.

⁹² J. Kaerst: *Scipio Aemilianus, die Stoa und der Prinzipat.* *Neue Jahrb.* 1929. 671.

⁹³ Polyb. X. 3; 5.

⁹⁴ V. ö. Münzer id. mű 99—100.

⁹⁵ U. a. 101. V. ö. Rosenberg id. mű 87—88.

⁹⁶ V. ö. J. Kaerst: *Geschichte des Hellenismus.*² 1926. II. 325—348, 376-404.

kis hellenisztikus városállamokkal; uralkodó és alattvaló viszonyának a leggyakoribb megnyilvánulási formája pedig éppen a bőkezűség, a nagyvonalú ajándékozás volt.⁹⁷ A bőkezűség vagy csak egyszerűen a hatalom gyakorlásának a kifejezésére szolgált,, vagy az uralom megerősítése és gyarapítása volt a célja.⁹⁸

Mi mást akart volna elérni Scipio is ugyanazokkal az eszközökkel, amiket a hellenisztikus gyakorlat is igénybe vett, mint olyasféle hatalomnak a megszerzését, amilyen a hellenisztikus királyoknak volt, tehát túlemelkedni a magistratusi kereteken. Ez a feltevés két okból is valószínű. Először azért, mert egyeduralmi törekvések bizonyos mértékben már azelőtt sem voltak ismeretlenek Rómában, a gentes maiores fejei már korábban is igényt tartottak bizonyos megkülönböztetésre, amely a fejedelmi hatalomnak egy sajátos formáját juttatta volna kifejezésre.” Ezt az igényüket a kölcsönös versengés miatt a városban csak ritkán és akkor is csak rövid időre tudták érvényre juttatni,¹⁰⁰ de az idegen népekkel szemben való magatartásuk mindig érzékeltette fejedelmi öntudatukat. Ilyennek látjuk Scipiót is; ez a másik körülmény, ami az ő egyeduralmi törekvéseiről mondott állításunkat valószínűvé teszi. Hispániában az ibérek királyt megillető tisztelettel fogadják,¹⁰¹ ő azonban visszautasítja a hódolatot, de úgy, hogy szavaiból kiérezzük azt, hogy a fejedelmi rang és az annak kijáró tisztelet felfogása szerint megilleti őt, csupán csak politikai belátásból hártja el magától.¹⁰² Ez a dolog még a hannibáli háború idejében történt, akkor még a pályája kezdetén levő Scipiónak nem lehetett nélkülöznie az óvatosságot. Később, a Kelettel való huzamosabb ismeretség után,¹⁰³ egyre nyíltabban lépett fel, mindjobban meglátszott felépésén az uralkodói magatartás, és ez okozta bukását.¹⁰⁴

A liberalitas eredetének ilyen módon való magyarázatával szemben hivatkozhatnánk valaki a clientelára, erre az ősi római intézményre,¹⁰⁵ mint amelyből kialakulhatott a politikai bőkezűség gyakorlata. Clientelát és liberalitást azonban nem lehet úgy kapcsolatba hozni egymással, hogy maradéktalanul meg lehetne magyarázni az utóbbit. Mert, bár a clientelában régtől fogva szokásos volt ugyan a clienseknek a függésbentartása és a politikai érvényesülés eszközeül való felhasználása,¹⁰⁶ mégsem sza-

⁹⁷ Jó példák erre Polyb. V. 88-90; XVIII. 16.

⁹⁸ Ez sokszor még a királyok nevében is kifejezésre jutott, v. ö. Strabon XV. 7, 24. Diodoros XVII. 81.

⁹⁹ Münzer id. mű 53.

¹⁰⁰ L. a Fabiusokról Münzer id. mű 53, 100.

¹⁰¹ Polyb. X. 38, 3.

¹⁰² U. a. X. 40, 5. Liv. XXVII. 18.

¹⁰³ V. ö. Polyb. XXI. 11, 3; 15. Liv. XXXVII. 25; 34—37; 45; 25.

¹⁰⁴ A sikkasztás ismeretes vádja nézetem szerint csak ürügy volt arra, hogy a népet ellene hangolhassák.

¹⁰⁵ Premerstein RE „Clientes” 24.

¹⁰⁶ U. a. 38—41.

bad szem elöl tévesztenünk azt a két körülményt, hogy egyrészt a cliensi viszony a liberalitas gyakorlása idején is változatlanul megvolt,¹⁰⁷ másrészt, hogy a cliensek minden időben csak igen kis hányadát tették ki a népnek, amelynek megnyerését szolgálta a liberalitas. De meg azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a cliensi viszony megszakítás nélküli állandó kapcsolat volt,¹⁰⁸ míg a liberalitasra jellemző az alkalmiság.

Kétségtelen tehát az, hogy az egész nép megnyerése és bizalmának bőkezűség által való biztosítása Rómában új és szokatlan dolog volt; ez az eljárás határozottan a hellenisztikus uralkodók és azoknak ebben a tekintetben eszmei elődei, a tyrannosok módszerére emlékeztet bennünket.¹⁰⁹ A rómaiak részéről is érvényesül annak a felismerése, hogy a liberalitas valamilyen módon a görög világ egyeduralkodóival van kapcsolatban, legalább is ez derül ki abból, hogy a Tarquiniusokat a monda délitáliai tyrannosokkal hozza összeköttetésbe.¹¹⁰ Appius és az Ogulniusok esetében is kézenfekvő a görög minta utánzásának a feltevése, hiszen ismeretesek a délitáliai görögséggel való bensőséges kapcsolataik.¹¹¹ Ezek a kapcsolatok azonban nem voltak eléggé erősek ahhoz, hogy a liberalitasnak általános elterjedését elősegítsék, úgyhogy az szórványos jelenség maradt mindaddig, amíg a keleti görögséggel való állandó érintkezés és a hellenisztikus uralkodók példája meg nem adta a döntő lökést a politikai bőkezűség kifejlődésére, amit a pún és keleti háborúk által létrehozott kedvező vagyoni viszonyok is elősegítettek.

A politikai bőkezűség már a görög városállamban is ismeretes volt,¹¹² de komoly jelentőségre csak a hellenisztikus korban emelkedett, amikor az egyeduralom megszerzésének és megtartásának legfőbb eszközévé vált.¹¹³ Ezt a jelentését Rómába is átmentette, mert ott akkor honosodott meg, amikor az egyeduralmi törekvések számára már kezdett alkalmassá válni a talaj. Nem véletlenül történt, hogy éppen a pún háborúk idején és a keleti háborúk első éveiben lendült fel a liberalitas. Nagyon is természetes okai vannak ennek. Különösen két körülményt kell itt figyelembe vennünk a fentebb már említett mozzanatokon kívül. Az egyik az, hogy a hosszas harcok folyamán rá kellett jönniök a rómaiaknak az állandóbb, tehát nem éven-

¹⁰⁷ U. a. 51—53.

¹⁰⁸ U. a. 38—41.

¹⁰⁹ A hellenisztikus királyságnak és a tyrannizmusnak a rokonságát 1. Wilamowitz: Staat u. Gesellsch. d. Gr.² Berlin 1923. 170., továbbá Kaerst: Hellenismus II. 330.

¹¹⁰ Schachermeyr RE „Tarquinius” 2389.

¹¹¹ Münzer id. mű 88—89.

¹¹² Oehler RE „Euergetes” 978—981.

¹¹³ U. o., azonkívül v. ö. The Cambridge Ancient History VII. 7—13, VIII. 590—92.

ként változó hadvezetés szükségességére,¹¹⁴ a másik pedig az, hogy a háborús pusztítás következtében hihetetlenül megnövekedett a nincstelenek száma, és ezek természetes irigységgel tekintettek „a szerencsés gazdagokra.”¹¹⁵ Akiben a hadvezérei megbízatás meghosszabbítása felébresztette a hatalom vágyát, könnyen rájöhetett „arra a gondolatra, hogy tervei elérésére csak ezeket az új nincsteleneket, akiknek jórésze teljes politikai jogú római polgár volt, kell megnyernie. A hellenisztikus példa elég volt „arra, hogy felébressze a hatalmi törekvéseket, táplálásukra már elég anyag volt magában a római közéletben is.

Aki az egyeduralomra tör, arisztokrata társaival szemben a nép, mégpedig lehetőleg az egész nép segítségét igyekszik megszerezni. Erre a célra a liberalitas „a legmegfelelőbb eszköz. Úgyhogy egyeduralmi törekvés és liberalitas ezentúl vállvetve segítik egymást, és nem kétséges, hogy az uralmat az fogja megszerezni, aki bőkezűségben minden vetélytársát túlszárnyalja, így azután természetes, hogy amíg ez a versengés tart, Rómában komoly államépítő munka, céltudatos kormányzás nem lehetséges, mert addig minden csak esetleges a legközelebbi cél, az egyeduralom érdekében.

Hogy a politikai bőkezűség valóban hellenisztikus eredetű, tanúskodni látszik amelletts annak legrégebb neve is. A „liberalitas” névalakkal ugyanis Terentius előtt nem találkozunk, annál sűrűbben azonban a „benefactum” szóval.¹¹⁶ Ez pedig valószínűleg nem más, mint a megfelelő görög névalak: „eúepYeoía” pusztán átfordítása.¹¹⁷

A bőkezűségnek a politikai gyakorlatban való meghonosítását a hivatalra és hatalomra törők kezdeményezésének kell ugyan tulajdonítanunk, mindamellett természetes, hogy a nép hamarosan hozzászokott a bőkezűséghez, és azután ő követelte meg azt.¹¹⁸ Ennek a szokásnak a meghonosodása azután a hivatalkeresők között egyénenként más és más hatást váltott ki. Legnagyobb számmal voltak azok, akik a liberalitas meghonosítóinak a példáját a legteljesebb mértékben követték, de akadtak olyanok is, akik védekeztek ellene, vagy legalább is szerettek volna az ajándékozás kötelezettségétől megszabadulni. Mert a józanabbak csakhamar belátták, hogy a bőkezűségnek még észszerű gyakorlása is egykettőre aláássa az ősi vagyon alapjait.¹¹⁹ Ez volt egyik legfőbb oka annak, hogy egyesek áldozatok

¹¹⁴ Az ú. n. „Prorogatio imperii”. V. ö. Mommsen Staatsr.³ 636—645.

¹¹⁵ De Sanctis id. mű IV. 491-492.

¹¹⁶ Cato (Jordán) pag. 45, 69.

¹¹⁷ A görög és latin névalak feiratokon egymás mellett is előfordul, I. Dessau I. 31, 32, 33.

¹¹⁸ Ilyen értelemben kell vennünk Cicero kijelentését De off. II. 58.

¹¹⁹ Cic. De off. II. 55.

nélkül igyekeztek hatalomra jutni;¹²⁰ ezáltal egyúttal tanúságot tettek a római természet ősi, még a Kr. e. I. sz. folyamán is sokakban élő fukarságáról, de talán azt is ki akarták így mutatni, hogy az arisztokratákhoz akarnak tartozni, nem törnek a szokottnál nagyobb hivatali hatalomra, éppen ezért nincs is szükségük a választóknak mértéken felüli támogatására. Ha ajándékozás nélkül nem lehetett boldogulni, akkor igyekeztek ugyan bőkezűek lenni, de valami módon a saját veszteségük nélkül,¹²¹ vagy ha mégis érte őket a liberalitasból kifolyólag anyagi kár, minden eszközzel azon voltak, hogy kárpótolhassák magukat.¹²² Ezek az utóbbi törekvések voltak azok, amelyek a senatust már igen korán arra indították, hogy a bőkezűség ellen fellépjen, azt megszüntesse, vagy legalább is korlátozza, Már a Kr. e. II. sz. elején, tehát alig néhány évtizeddel a liberalitas meghonosítása után el kellett tiltani a senatusnak a bőkezűségnek egyik, azidőtájt egyre veszedelmesebbnek mutatkozó fajtáját: a fényűző játékok rendezését.¹²³ A fejlődést azonban többé sem megállítani, sem irányától eltéríteni nem lehetett. Sulla idejében már a hadvezérnek katonáival szemben való magatartásában is korlátlanul érvényesült a bőkezűség.¹²⁴ A művelt közvélemény azonban ezt az eljárást a régi római szokásokkal ellenkezőnek tartotta; ez a tudat még a császárság első századában is élt.¹²⁵

*

Rátérhetünk ezek után annak a vizsgálatára, hogy milyen viszonyt teremtett meg a liberalitas a vezetők és a vezetettek, vagyis a magistratus és a nép között, előidézett-e változásokat a korábbi állapotokkal szemben, ha igen, mik voltak azok.

A város kezdeti állapotában, minden kétséget kizáróan meg lehet állapítani, bensőséges viszony, valami patriarkális kapcsolat állt fenn a nép és a vezetői, az előkelők között; erre mutat például a senatorok „patres” elnevezése. Feltehető, hogy nem lehetett nagy az eltérés a tisztségviselők egyéni érdeke és a városi közérdek között, amellett sem a lakosság csekély száma, sem pedig a birodalomnak hosszú időn keresztül való aránylag csekély kiterjedése nem állíthatta különösebb feladatok elé a vezetőket. A terjeszkedéssel együtt növekedett azonban a város lakossága is, növekedtek a társadalmi bajok, és velük együtt a kormányzati feladatok is gyarapodtak, csak a kormányzati program nem változott; maradt továbbra is legfőbb

¹²⁰ Cicero említ néhány ilyen esetet, I. De off. II. 59.

¹²¹ V. ö. Liv. XXXII. 42, 8.

¹²² A zsarolások különféle fajtáira gondolok, amelyek a Kr. e. II. sz. óta annyira elharapóztak, de amelyekkel szemben a római kormányzati rendszer mellett szinte teljesen védtelen volt az áldozat.

¹²³ Liv. XL. 44, 12.

¹²⁴ Sallust. Catil. 11.

¹²⁵ Tac. Hist. I. 18, 15-18.

célnak az egyéni dicsőség keresése,¹²⁶ legfeljebb annyi változás történt, hogy az arisztokrácia egyre jobban összetartott a tömegekkel szemben.¹²⁷

A bajok csak a Gracchusok idején robbannak ugyan ki véres ellentétbe, de ezeknek az ellentéteknek a gyökere visszanyúlik az első pún háború utáni évekre. Ha akadt is egy-kettő a hivatalra pályázók közül, akik kimondottan a népre támaszkodtak — láttuk, hogy a hannibáli háború ideje óta egyre többen akadtak ilyenek — ezt vagy azért tették, hogy a dicsőségben és a hatalomban a nép segítségével túlszárnyalják társaikat, vagy ha törődtek is a tömegekkel, azt nem megfelelő formában tették. Még nem voltak tisztában a feladatokkal, még nem is gondolkodtak azon, aminek a megvalósítását csak a Gracchusok tűzték ki először feladatul, és a császárság tett rá nagyarányú kísérleteket, és amit így lehetne röviden kifejezni: nem szórakoztatni kell a népet, nem elaltatni kell ideig-óráig a tömeg éhségét, hanem társadalmi és gazdasági reformokat kell csinálni. Olyan feladat volt ez, amelynek a súlyát teljes lélekkel, mindenre való elszárással kellett vállalni, úgy, amint arra a Gracchusok példát mutattak. Erre azonban hosszú ideig csak kevés római mert vállalkozni, azoknak is nagyrésze csak megkezdte a munkát, de be nem fejezte soha.

Általában csak azért voltak bőkezűek, hogy a hatalomra eljuthassanak. Mivel pedig a nép később megkívánta az ajándékozást, fényes játékok tartását, a népben csak az ingyenélőt látták, aki a nagyurak kárára van a világon, nem tekintették másnak, mint szavazógépnek, akit szemben jól kell tartani ígéretekkel, de a háta mögött megvetnek.¹²⁸ A népet így sokáig orránál fogva lehetett vezetni, de azért lassan annak is rá kellett jönnie, hogy még annyira sem bízhat meg vezetőiben, mint azelőtt, hogy kizsákmányolják, hogy szolgálataiért cserébe semmi maradandót sem kap. Ennek a felismerése már elvetette a bizalmatlanságnak és az ellentéteknek a magvát. Ebben a helyzetben van a bőkezűség politikai gyakorlásának a legveszedelmesebb következménye: egyik oldalon a hatalmasok lelkiismeretlen önzése, másik oldalon az elkeseredett, gyűlöletében elvakult, és a munkától teljesen elszokott tömeg. Mindkét oldalon pedig kölcsönös bizalmatlanság a másik fél iránt.¹²⁹ Ebből a helyzetből, ha az változatlan marad, más, mint véres összetűzések, nem fakadhat.

*

A Kr. e. II. sz. második felére nyilvánvalóvá lett, hogy a megnövekedett — területben és teendőkben egyaránt gyara-

¹²⁶ V. ö. ezzel szemben Heinze id. mű 17. skk.

¹²⁷ Münzer id. mű 182.

¹²⁸ Ilyen hangnemben beszél a népről Cicero De off. II. 58. Ez a gondolkodás híven tükröződik De off. II. 52—55.

¹²⁹ V. ö. Lucil. (Diehl) fragm. 571.

podott — birodalom rendbentartására a régi kormányzati rendszer többé nem alkalmas. Két szélsőséges, egymással is ellentétben álló törekvés vállalkozott ekkor az arisztokratikus kormányzat felváltására. Igaz ugyan, hogy közöttük csak a módszerben volt ellentét, a végső célban megegyeztek, mert mind a két irányzat a meglévő társadalmi és gazdasági bajok megszüntetésére és igazságosabb kormányzásra törekedett. Tiberius Gracchus és Scipio Aemilianus volt ennek a két mozgalomnak a vezére.

Gracchus a nép kezébe akarta juttatni a hatalmat, amennyiben az athéni demokrácia népfeltség-elvét igyekezett bevezetni Rómába.¹³⁰ Törekvése mégsem demokratikus, hanem monarchikus jellegű, mert elgondolásában a népfeltség elve mögött, mint egyetlen irányító személyiség, a néptribunus állott.¹³¹

Scipio Aemilianus nem tette meg ezt a kerülőutat. Neveltetése, a Scipiók hagyományai, de legfőképpen a szociális tendenciák gyarapodása voltak azok az okok, amelyek arra indították, hogy egyenesen az egyeduralom gondolatának az útjára lépjen.¹³² De a döntő ösztönzést mégis a görög filozófiától nyerte, környezetének görög származású tagjai voltak a legnagyobb hatással gondolkozására, közöttük is elsősorban Panaitios.¹³³

Panaitios indította el a liberalitas-eszme filozófiai megalapozásával azt a folyamatot, amelynek végeredménye a római bőkezűségnek, amely addig csak gyakorlati tevékenység volt, elméleti törvényesítése és erkölcsi magasságokba való emelése lett. Ez a munka, a liberalitas-eszme filozófiai megalapozása, Panaitios bölcséleti munkásságának csak egyik, meglehetősen csekély fontosságú oldala, ő tulajdonképpen új filozófiai rendszert akart megteremteni, és ezt úgy érte el, hogy a három nagy bölcséleti iskola: az Academia, a Stoa és a peripatetikusok tanításának rokonelemeit összeolvasztotta.¹³⁴ Állambölcsületének megalkotásában úgy járt el, hogy annak elvei a valóságba is átvihetők legyenek, és nehogy úgy járjanak, mint annakidején Platón eszméi.¹³⁵ Mellőznie kellett tehát a túlságosan magas követelményeket, és számot kellett vetnie a való élet viszonyaival. A tökéletes kormányzás biztosítékát nem az állam szerkezetében látta, mint barátja, Polybios, hanem a tökéletes, tehát a filozófia eszményének megfelelő államférfin.¹³⁶ Főkövetelmény az, hogy az államférfi bölcs legyen, mert csak az igazi bölcs tud az államkormányzás magasztos és sokoldalú feladatának megfelelni. Éppen ezért az igazi államférfi legfőbb jellemvonásának

¹³⁰ E. v. Stern: Zur Beurteilung der politischen Wirksamkeit des Tiberius und G. Gracchus. Hermes LVI, 1921. 265. skk.

¹³¹ Plut. Tib. Gracch. XIV. 2-4.

¹³² J. Kaerst id. mű N. Jahrb. 1929. 653.

¹³³ U. a. 654.

¹³⁴ U. o.

¹³⁵ U. a. 655.

¹³⁶ U. o.

az igazságszeretetnek kell lenni;¹³⁷ ez nem más, mint az az erény, amely mindenkinek megadja mindenben azt, ami megilleti.¹³⁸ Az igazságosság erényének azután különféle elengedhetetlen kellékei vannak, egyik ilyen maga a bőkezűség.¹³⁹

A bőkezűség-eszme a Panaitios rendszerének alapul szolgáló mind a három filozófiai iskola tanai között megtalálható, csakhogy amíg Platón eszmemeghatározása¹⁴⁰ lényegében azonos Aristotelesével,¹⁴¹ addig ez utóbbi és „a Stoa fogalmazásában eltérés van. A Stoa a bőkezűségnek azt a fajtáját tartja nagyobbra, amely önkéntes, önmagáért való és viszonzásra nem számít, tehát nem jellemző rá a kölcsönösség; ennek a neve: χρηστότης.¹⁴² latinul „benignitas”.¹⁴³ Erről derült ki vizsgálataink elején, hogy a római természetben soha nem volt meg. Ezzel szemben Aristoteles szerint fontosabb a kölcsönösségen alapuló, tehát nem önmagáért való bőkezűség, amit „éXeuδeptórin;”-nek nevez.¹⁴⁴

Mi következik ebből a kettősségből a liberalitásra nézve? Nagyon fontos dolog, és pedig „az, hogy a liberalitás filozófiai fogalmazása Aristotelesre megy vissza. Mivelhogy Panaitiosnak az volt a célja, hogy eszméi, tehát a bőkezűség-eszme is, átmenjenek a gyakorlati életbe, a kész meghatározások közül csak az aristoelesi „ἐλευθεριότης”-t választhatta, mert a sztoikus bőkezűség-eszme a maga ridegségével a római természet gyakorlatiasságának nem felelt meg. Ezt a feltevést teljes valószínűségre emeli az a körülmény, hogy Cicero a „De officiis”-ben, ahol saját bevallása szerint Panaitios alapján ír,¹⁴⁵ olyan meghatározást ad a liberalitásra, amely pontosan fedi Aristoteles ἐλευθεριότης-eszméjét.¹⁴⁰ Ennélfogva teljes bizonyossággal állítható, hogy a római liberalitás eszmei fogalma Panaitioson keresztül Aristoteles éXeuδeptióxrii; -eszméjével azonos.

De a bőkezűség-eszmének nemcsak a végleges megfogalmazása megy vissza görög eredetire, hanem még a neve is, a „liberalitas” is csak pusztán fordítás, az eredeti görög „éAeuöepicmi?” alaknak latin nyelven való egyszerű visszaadása. De ebben már nem a filozófia működött közre, hanem a római vígjáték. Ennek az igazolására rövid visszpillantást kell vetnünk az éXeuöepió-nii; szó történetére.

Az ἐλευθεριότης szó története görög földön két különböző irányban halad. Egyik oldalon Platón és Aristoteles óta bekerül

¹³⁷ V. ö. Cic. De off. I. 20.

¹³⁸ Stoic. vet. fragm. (Arnim) III. frag. 266.

¹³⁹ Cic. De off. I. 20.

¹⁴⁰ Plat. Theaetet. pag. 144 D, Resp. III. pag. 402 C.

¹⁴¹ Aristot. Ethic. Nicom. IV. 1.

¹⁴² Stoic. vet. fragm. (Arnim) III. fragm. 273.

¹⁴³ U. a. fr. 291.

¹⁴⁴ Aristot. Ethic. Nicom. IV. 1.

¹⁴⁵ Cic. De off. II. 60.

¹⁴⁶ V. ö. Aristot. Ethic. Nicom. IV. 1, Cic. De off. I. 48, II. 55; 64.

a filozófiába, és ott a gondolati tartalma az imént megismert jellegzetes filozófiai jelentésben jegecesedik ki. A másik oldalon viszont a szó tovább él a köznyelvben és a szépirodalomban eredeti jelentésében: a szabad embernek majd testi, majd lelki alkotát értik rajta, néha mind a kettőt.¹⁴⁷ Emögött a köznapis jelentése mögött ott rejtőzik a rabszolgával való összehasonlítás gondolata, amit a lazább görög viszonyok már Xenophon korában megengedtek.¹⁴⁸ Rómában azonban ilyen Összehasonlításnak nagyon sokáig semmi helye nem volt, hiszen ott a rabszolgát nem vették emberszámba, csak vagyontárgynak tekintették.¹⁴⁹ Ebből az következik, hogy a liberalitas fogalma és neve nem keletkezhetett Rómában. Viszont a görög újkomédia sűrűn használhatta az ἐλευθεριότης; szót,¹⁵⁰ úgyhogy nagyon valószínű az a feltevés, hogy a liberalitas szóalak eredeti ἐλευθεριότης; formából latinositva az újkomédia révén honosodott meg Rómában, és joidéig csak a köznapis jelentésében használták.

Hozzávetőlegesen még az átvétel időpontját is megállapíthatjuk. Mivel ez a szó előfordulásának a vizsgálata révén történik, ítéletünk megalkotásánál nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a megfontolást, hogy a szó előfordulásának a hiánya egy bizonyos időpontban még nem teljes erejű bizonyíték annak meg nem létele mellett. Áll ez különösen a régiebb római irodalomra, amely töredékes hagyományozottsága miatt fölöttébb alkalmas arra, hogy óvatosságra intsen bennünket. Ennek ellenére sem lehet azonban merő véletlennek tulajdonítanunk azt, hogy a liberalitas szót a Kr. e. II. századból fennmaradt töredékekben sehol nem találjuk; még Catónál sem, akitől pedig aránylag sok jutott ránk, még önála sem fordul elő egyszer sem ez a szó, de annál gyakrabban a hasonló jelentésű „benefactum”.¹⁵¹ Terentiusnál már előfordul, de csak egyetlenegyszer,¹⁵² azontúl pedig az egész második századi irodalomban egyszer sem találkozunk vele. Terentius az eredeti darabban lévő ἐλευθεριότης; alakból fordíthatta a „liberalitas”-t; ezt minden veszély nélkül megtehetette, mert a szót, mint „liberális” (pl. causa liberális!) továbbképzését, nem érezték szokatlan hangzásúnak, a jelentése meg úgy sem volt fontos, hiszen egyetlen előfordulási helyén is szójátékíze van.¹⁵³

Mivel Terentiusnál már találkozunk a liberalitas szóval, Terentius pedig kortársa volt Panaitiosnak, a filozófiai liberalitas-eszme Rómában való meghonosítójának, sőt nemcsak kortársi, hanem a Scipio-kör révén esetleg ismeretségi viszonyban

¹⁴⁷ Xenophon Memorab. II. 1, 22.

¹⁴⁸ U. a. II. 8, 4.

¹⁴⁹ Westermann RE „Sklaverei” 946—48, 975—79.

¹⁵⁰ Menandros (Jensen) Heros 40.

¹⁵¹ Cato (Jordán) pag. 45; 69.

¹⁵² Terent. Adelph. 57.

¹⁵³ Donatus szükségesnek tartja a kérdéses hely magyarázását, 1-Donát. Comment. Ter. III. 1.

is állott vele,¹⁵⁴ nagyon valószínű, hogy az ő révükön a liberalitas szó mind köznapi, mind filozófiai jelentésében egyszerre, mintegy a Scipio-kör kezdeményezésére és annak a fémjelzésével, még a Kr. e. II. sz. második felében bekerült a latin nyelv szókincsébe.

*

Scipio nem valósította ugyan meg az egyeduralom gondolatát, de az a liberalitas-eszmével együtt benne maradt a műveltek tudatában. Sorsuk azonban egyidőre kettévált. Mert míg a monarchikus eszmével szemben való állásfoglalás a II.—I. század fordulóján egyénenként igen különböző volt, addig a liberalitas eszméje amattól külöszakadva annyira népszerű lett, hogy még pártpolitikai célokra is felhasználták. Crassus, a szónok, tett erre először kísérletet, amikor egy beszédében egyenesen azt bizonygatta, hogy a liberalitas a nobilitas sajátos erénye volt mindig.¹⁵⁵

Ezt a nagy népszerűséget azonban nem érte el egyik napról a másikra a liberalitas. Harcot kellett megvívnia, nem az eszmének, hanem a nevének. Ellenfele a „largitio” volt. Ennek a jelentése a Kr. e. I. sz. elejéig nincs pontosan körülhatárolva, amint a szó képzése mutatja, eredetileg a bőkezűségnek mint tevékenységnek a neve, annak főleg pénzbeli vagy másfajta anyagi ajándékozásban megnyilvánuló formájában.¹⁵⁶ Ezzel szemben a „liberalitas” mint képzése mutatja és származásának a vizsgálata is bizonyította, eredetileg nem tevékenységet, hanem lelki tulajdonságot, erényt jelöl. Ez a két szó tehát a „liberalitas” megszületésekor felvette egymással a küzdelmet, de ez a Kr. e. első század elejéig nem lehetett valami nagyméretű, hiszen a „liberalitas”-nak meg kellett előbb erősödnie, hogy komoly ellenfélnek számíthasson. Ez a század első harmadára meg is történt. Attólkezdve nyomonkövethetjük a küzdelem lefolyását a kor írásaiban, elsősorban Ciceróban.

A „largitio” a század első harmadában még egyszerűen csak az ajándékozást jelenti,¹⁵¹ nincs semmiféle megbélyegző értelme. Jelölhet mindenféle, akár magánviszonylatban, akár magistratusi minőségben, akár egyeseknek, akár az egész népnek tett bőkezűséget.¹⁵⁸ A hatvanas évektől kezdve kezd kiszorulni a magánéletből, ahova helyébenyomul a liberalitas.¹⁵⁹ Ugyanakkor mint a közéletben véghezvitt ténykedésnek is meg-

¹⁵⁴ V. ö. Münzer RE „Cornelius” 1460—62. Windelband: Gesch. d. abendl. Philos. im Altért. München 1923. 250. (I. Müller-féle Handb. d. Altertumswiss. V. 1. 1.)

¹⁵⁵ Cic. De off. II. 63.

¹⁵⁶ Cic. Quint. Rosc. 12.

¹⁵⁷ U. o.

¹⁵⁸ Verr. II. 1, 19; 2, 138. Leg. agr. 1, 21. Catil. IV. 13. Q. Rosc. 12.

¹⁵⁹ Quinct. 41. Q. Rosc. 16. Verr. II. 3, 94. Mur. 37. Flacc. 89. Prov. cons. 12.

változik a jelentése, mert kezdik együtt emlegetni a megvesztegetéssel.¹⁶⁰ Az ötvenes évektől kezdve már törvénnyel üldözik.¹⁶¹ Attólkezdvé párhuzamosan él egymás mellett a „largitio” és a „liberalitas”, mint a bőkezűségnek erkölcsi vonatkozásban két ellentétes képviselője.¹⁶² Mert a largitio törvénytelen hatalomra tör,¹⁶³ a népet lázadásra ingerli a fennálló rend ellen.¹⁶⁴ Ez utóbbi mozzanat miatt, a kor felfogása szerint, minden kísérlet, amely a meglévő visszas gazdasági és társadalmi állapotokat akarja megszüntetni, vagyis a kevesek kizsákmányoló uralmának végetvetni, largitio, ennélfogva gyűlöletes és üldözendő.¹⁶⁵

Mindennek az ellenkezője a liberalitas. Az a meglévő rend fenntartására,¹⁶⁶ az állam gyarapítására,¹⁶⁷ az embertársaknak a megsegítésére törekszik;¹⁶⁸ pártolja a népet, mert az derék emberhez méltó,¹⁶⁹ de csak tettel;¹⁷⁰ pénzzel vagy anyagi segítséggel csak akkor gyakorol bőkezűséget, ha a magából adhat, akkor is csak mértékkel.¹⁷¹ A máséból, különösen az állam vagyonából bőkezűnek lenni nem liberalitas.¹⁷² Csak az nevezhető liberálisnak, aki úgy segít, hogy nem árt vele senkinek.¹⁷³

Mivel a liberalitas eredetileg olyan lelki tulajdonságot jelöl, amely egy embereszménynek egyik legfőbb kelléke, lélektanilag nagyon jól megérthető az a folyamat, amelynek az lett az eredménye, hogy a „liberalitas” elnevezés háttérbeszorította a „largitio”-t. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a liberalitas a largitio erkölcsellenessé vált szokását megszüntette, hanem csak azt, hogy a maga nevét adta a largitio névtől megfosztott cselekedetnek. Eszménynek indult és álarc lett belőle. így azután különböző pártállásból nézve, ugyanazt a dolgot homlokegyenest ellenkező módon lehetett megítélni.¹⁷⁴ Ezt Cicerónál nem egyszer tapasztaljuk, sőt egy alkalommal maga is elismeri, hogy ez az eljárás Rómában bevett szokás.¹⁷⁵

A liberalitasnak köznapi és bölcséleti jelentéséhez a negyvenes évek óta még egy harmadik jelentésváltozat társul, amely a „misericordia” és „clementia” értelméhez áll közel, és körül-

¹⁶⁰ Verr. II. 1, 19; 2, 138. Leg. agr. 1, 21. Mur. 5.

¹⁶¹ Planc. 37; 49.

¹⁶² Ez a szembeállítás legélesebb a De off.-ben II. 52—85.

¹⁶³ Ad Brut. 1, 43.

¹⁶⁴ Sest. 139.

¹⁶⁵ Mur. 80.

¹⁶⁶ Ad fam. X. 8, 6.

¹⁶⁷ Auct. ad Herenn. IV. 13; 19.

¹⁶⁸ Ad Att. III. 22, 1.

¹⁶⁹ Planc. 45—47.

¹⁷⁰ U. o.

¹⁷¹ U. o.

¹⁷² De leg. agr. 4.

¹⁷³ Flacc. 85.

¹⁷⁴ Jellemző hely: Mur. 77.

¹⁷⁵ De orat. II. 105.

belül az uralkodói kegy fogalmának felel meg. Ez a jelentésforma Cicerónál csak Caesarral kapcsolatban fordul elő, és nyilvánvalóan Caesar szóhasználatából származik.¹⁷⁶

Cicero élete végén a kötelességekről írott művében rendszerezi mindazt, amit a bőkezűsége vonatkozóan a görög gondolkodás és a római gyakorlat kitermelt. Ebben a munkában nyerte talán a legtalálhatóbb kifejezését nem is annyira a bőkezűség — kétségtelenül az is —, mint inkább Cicero, a filozófáló római és rajta keresztül az egész korabeli konzervatív rómaiság. Mert mint filozófusnak, nem sok érzeke van a különböző rendszerek gondolatfinomságai iránt. Talán, mivel mesterének, Panaitiosnak az eklekticizmusát akarta követni, talán azért, mert római volt, sikerült neki alaposan összekuszálnia a különböző rendszerek bőkezűség-eszméit. Cicerónak mindegy, hogy a bőkezűséget minek nevezzük, „beneficentia”, „benignitas” és „liberalitas” szerinte csak különböző elnevezések, de mind a három ugyanazt a fogalmat jelöli.¹⁷⁷ Holott a benignitas, mint fentebb láttuk, a sztoikus *χρηστότης*, fogalommal, a liberalitas pedig az aristotelesi *ἐλευθεριότης*-szál azonos, a beneficentia viszont mint a benefactum elvont jelentésű formája a görög politikai élet *εὐεργεσία*-jával hozható kapcsolatba.

Megállapítja ebben a művében Cicero, hogy a liberalitas a bőkezűségnek magasabbrendű formája, amelytől a largitio élesen megkülönböztetendő.¹⁷⁸ A largitio a liberalitas erkölcsiségével szemben önző egyéni célokat követ, s az államrend felforgatására törekszik.¹⁷⁹ Komoly államférfi, aki hivatása magaslatán meg akar maradni, csak a liberalitas mellett kötheti le magát,¹⁸⁰ az pedig elsősorban nem anyagi támogatás, hanem csak egyszerű jóindulat.¹⁸¹ Az anyagi bőkezűség a maga igazi alakjában csak akkor jöhet számításba, ha már semmiképpen sem lehet elkerülni,¹⁸² de akkor is csak az egész állam érdekét szolgáló nagy célok szolgálatában,¹⁸³ és akkor is csak minél mérsékeltebb formában.¹⁸⁴ Megvetően nyilatkozik Sulla és Caesar társadalmi és gazdasági reformkísérleteiről is.¹⁸⁵ Ezeket ugyanis bűnös largitíóknak minősíti. Mindezekon felül még a népet is lenézi, mert esztelen követeléseivel ajándékozásokra kényszeríti a pályázókat és a tisztségviselőket.¹⁸⁶

¹⁷⁶ Marc 19. Lig. 6—19. Ad fam. I. 9, 12; 18. VII. 17, 2. IX. 13, 4.

¹⁷⁷ De off. I. 20.

¹⁷⁸ U. a. II. 55—56; 63.

¹⁷⁹ U. a. II. 56; 78.

¹⁸⁰ U. a. II. 85.

¹⁸¹ U. a. II. 54; 65.

¹⁸² U. a. II. 58.

¹⁸³ U. a. II. 60.

¹⁸⁴ U. o.

¹⁸⁵ U. a. I. 43.

¹⁸⁶ U. a. II. 58.

Ha Cicerónak a liberalitásra vallott felfogását abból a szempontból vesszük szemügyre, hogy alkalmas lett volna-e az arra, hogy annak az alapján ismét bensőséges, becsületes és őszintén átértett kapcsolat jöjjön létre a vezetők és a nép között, meg kell állapítanunk, hogy ezek a nézetek ennek a feladatnak nem feleltek volna meg. Es pedig azért nem, mert Cicero nem tudta, vagy talán nem is akarta beismerni azt, hogy a római néplélekben egy idő óta mélyreható átalakulás történt az anyagi bőkezűség irányában, sem azt nem akarta belátni, hogy az anyagi bőkezűséget a politikai életből többé kiiktatni nem lehet, még kevésbé lehet szükséges rossznak minősíteni, hanem valahogyan, mindenesetre becsületes és őszinte megoldással törvényesíteni kell.

Ha az első század íróit meg akarnánk kérdezni a liberalitás és *largitio* viszonya felől, Sallustius lehetne az, akihez Cicerón kívül bőséges felvilágosítások reményében fordulhatnánk. Az ő felfogásáról azonban Cicero után nem sok mondanivalónk lehet. Ugyanabban a moralizáló mederben mozog, amelybe Cicero is belekerült, az ötvenes évek óta. Írásaiban annak az iránynak a híve, amelynek legjellegzetesebb képviselője a szigorú erkölcsű Cato. Elítéli a *largitiót*, amely a népek megrontója,¹⁸⁷ de dicséri a liberalitást, mert az az igaz barátunk és a derék embernek a legfőbb jellemvonása.¹⁸⁸

Ha Ciceróval Caesart összehasonlítjuk, fel kell ismernünk Caesarban ebben a vonatkozásban is a nagykoncepciójú, széleslátókörű államférfit, akit magasabb erők állítottak szembe annak a másik iránynak az embereivel, amelynek Cicero is híve volt, mert lelki alkata szerint ellentétük volt mindenben. Caesar nem moralizál, nem rántja le a sárba a *largitiót*, de nem emeli egekbe a liberalitást sem. Hűvösen, józanul, hadvezéri tárgyilagossággal beszél róluk, mintha csak haditervet adna tudtukra. *Largitio* és liberalitás nála egyaránt „a hatalom megszerzésére való eszköz”,¹⁸⁹ mégpedig a *largitio* „a bőkezűség ténye, a liberalitás pedig a bőkezűségre való hajlam, fejedelmi erény, amelyből a bőkezűség fakad.”¹⁹⁰ Hogy valóban uralkodói erénynek tartja a liberalitást, kitűnik Dumnorix jellemzéséből. Dumnorix ugyanis Caesar szerint a liberalitása segítségével akarta elérni a királyi hatalmat.¹⁹¹ Az ő alakjában tulajdonképpen önmagát rajzolja.

A *largitiót* egészen természetes és rendjénvaló dolognak tartja, sőt többször a liberalitással azonosítja.¹⁹² Ettől már csak egy lépés volt a *largitio*nak a liberalitáson keresztül való törvényesítése. Ezt a döntő lépést a polgárháború kitörése idején

¹⁸⁷ Sallust. *Catil.* 3, 3; 37, 7. *Jug.* 15, 1.

¹⁸⁸ U. a. *Catil.* 49, 3; 52.

¹⁸⁹ *Caes. Bell. Gall.* I. 18, 3. *Bell. Civ.* III. 6, 1—2.

¹⁹⁰ U. a. *Bell. Civ.* II. 28, 3.

¹⁹¹ U. a. *Bell. Gall.* I. 9, 3; 18, 3.

¹⁹² U. o.

tette meg, amikor a liberalitást a iustitiával és a misericordiával együtt kormányzati elvéül választotta.¹⁹³ Ezzel a ténnyel elvileg, Caesar uralmában pedig gyakorlatilag is, helyreállt a régi jóviszony nép és államférfi, most már egyeduralkodó között, és a liberalitás sorsa a panaitiosi elgondolás értelmében beteljesedett. De egyúttal célhoz ért az a törekvés is, amely a pún háborúk óta sikertelenül döngette mindazideig a római alkotmány kapuit: monarchikus eszme és liberalitas vállalva harcolva végre kiküzdötte magának az érvényesülést. Ezzel lezárult a liberalitas történetének első korszaka, a kialakulás kora. Mert Caesar uralomrajutásával, mivelhogy az ő elhatározása révén kellő összhangba jutott a régi bőkezűség-gyakorlat és az új liberalitas-elmélet, a liberalitas-eszme kialakultnak tekinthető. A bőkezűség-eszme megkapta a maga végső értelmét és alakját, amelyen lényegyet érintő változás a császárkorban sem történt. Caesar utódai az ő általa megkezdett úton haladtak tovább.

*

A liberalitas császárkori története mégsem egészen olyan egyszerű, amilyenek az előző rész utolsó mondata alapján gondolnánk. Az a körülmény, hogy a liberalitas eszméje a monarchikus gondolatnak volt szükségképpen velejárója, döntőleg hatott a liberalitas-eszme császárkori sorsára. Mivel Caesar annyira rányomta a bőkezűség eszméjére a maga egyeduralkodói egyéniségének a bélyegét, hogy semmi kétség sem lehetett aziránt, hogy ha valaki, egy új népvézér, a liberalitas jelszavával fog jönni, az mindenben Caesar nyomdokain fog haladni, ezért a liberalitasnak mint jelszónak Caesarral együtt el kellett tűnie.¹⁹⁴ Jól látta Augustus, hogy a caesari liberalitas vörös posztó a köztársasági érzelműek számára, lemondott hát a sokak szemében gyűlöletes és kellemetlen emlékeket ébresztő név használatáról, és személyes bőkezűségi tényeit más névvel jelölte.¹⁹⁵ Jellemző ugyanis a kor gondolkodására, hogy a bőkezűséget nem kifogásolta, nem volt ellenére, ha a princeps tetemes közterheket magára vállal, csak a caesarkori nevet nem bírta elviselni. Engedményt tettek a közhangulatnak Augustus közvetlen utódai is. De már Claudiusnál újra találkozunk a liberalitással,¹⁹⁶ és ezt idők jelének vagyunk hajlandók tekinteni. Mert a liberalitasnak újra való felbukkanása minden valószínűség szerint azt jelenti, hogy a római társadalom már alaposan kicserélődött, hogy már alig vannak merev köztársasági érzelműek, a princeps már kísérletet tehet arra, hogy sajátosan egyeduralmi jelszavak használatával értesse meg mindenkivel, hogy ő más,

¹⁹³ Cic. ad Att. IX. 7 C, 1.

¹⁹⁴ Berve id. mű 84.

¹⁹⁵ U. o.

¹⁹⁶ M. Rostowzew: Tesserarum urbis Romae plumbearum sylloge. (1903.) Nr. 20.

ő több, mint a köztársasági magistratusok. Erről az átalakulásról különben más oldalról is tájékozva vagyunk: egyrészt a korabeli irodalomból, másrészt abból a körülményből következtethetünk rá, hogy a provinciákban minden megszakadás nélkül él tovább a liberalitas eszméje;¹⁹⁷ ez a folytonosság nem maradhatott hatás nélkül Itáliára és Rómára sem.

A Claudius után következő időkben semmi hírünk sincs a császár liberalitásáról, az csak Domitianus idejében bukkan fel ismét a hivatalos használatban.¹⁹⁸ Hadrianus óta ismét visszanyeri teljes súlyát, újra érvényesül, és pedig a caesari értelmezésben.¹⁹⁹ Sőt Hadrianus bizonyos tekintetben még Caesarnál is továbbmegy: számolja az egyes liberalitas-aktusokat, és azokat korjelző erővel ruhazza fel.²⁰⁰ Ez az eljárás egészen Diocletianusig érvényben marad.²⁰¹

De a liberalitas itt se tudott megszabadulni régi vetélytársától, a császárkorban is meg kellett osztania helyét a largitióval. Ez tulajdonképpen a császárság jellemző helyzetének a következménye. Ha semmi más adatunk nem volna a római principatus mibenlétére, csak ez a két fogalom, az is teljesen elég lenne a császári kormányforma kétlényegűségének a megértéséhez. A császár ugyanis mindig betölt egy-két olyan hivatalt, amelyek a köztársasági kormány formához tartoznak; ezekből a hivatalokból kifolyólag kötelezettségei vannak, eleget kell tennie többek között bizonyos bőkezűségi követelményeknek. Az ilyenfajta, magistratusi minőségből folyó bőkezűség a largitio. Az ehhez való pénz az állampénztárból kerül ki.²⁰² De a császár számára hovatovább mellékessé válik a hivatali hatalom és az abból eredő kötelezettségek, mert ő a hatalmát tulajdonképpen nem a magistratusi minőségnek köszönheti, amely csak jogi álarc — nemhiába jogásznép volt a római, hamar megtalálta a módját annak, hogyan kell a kényszerhelyzeteket úgy feltüntetni, mintha ő akarta volna —, hanem annak, hogy ő a leggazdagabb magánember, hogy ő rendelkezik a legbőségesebb jövedelmi forrásokkal, és azokat kellőképpen fel is tudja használni.²⁰³ A bőkezűségének, a magánzemélyként magánvagyonából hozott anyagi áldozatainak köszönheti a hatalmát. Ez a fajta bőkezűség a liberalitas.²⁰⁴ A két eszme tehát változatlanul megőrizte azt a jelentését, amely a Kr. e. I. sz. eszmei és politikai küzdelmeiben hozzátapadt.

A LIBERALITAS-ESZME TÖRTÉNETE¹⁹⁷ Marshall: Catalogue of the Finger Rings in the British Museum. London 1907. pag. 47. nr. 267. V. ö. Berve id. mű 84.

¹⁹⁸ Berve RE „Liberalitas” 85.

¹⁹⁹ U. a. 88.

²⁰⁰ U. o.

²⁰¹ U. a. 91.

²⁰² U. a. 85.

²⁰³ V. ö. Rostowzew: Gesellschaft etc. I. 50.

²⁰⁴ Berve id. mű 84—85.

Nyilvánvaló ebből, hogy a császársági államforma sem a keleti autokratizmussal, ahol az uralkodó személyéből árad ki minden törvényes hatalom és az egész jogrend, sem a caesari államformával, amely a panaitiosi elgondoláson épült fel, és amely szintén csak egyetlen hatalmat: a fejedelem akaratát ismeri, de azt kötelességek ráruházásával egyensúlyozza, nem azonosítható mindaddig, amíg a largitio és a liberalitas kettősségén alapuló, kétlényegű uralkodói hatalom érvényesül. Ez a kettősség a Kr. u. III. sz. elején szűnt meg a Severusok uralomrajutásával, amikor a largitio beleolvadt a liberalitasba,²⁰⁵ a köztársasági kormányforma pedig ezzel a szimbolikus ténnyel a személyes császári hatalomba. Ennek a helyzetnek a végleges rendezése azonban csak Diocletianus idején ment végbe, amikor a liberalitas-aktusok számlálása, mint most már teljesen fölösleges dologé, megszűnt.²⁰⁶

Liberalitas és largitio egymáshoz való viszonyának az alakulását sokkal teljesebben nyomonkövethetjük, ha a két szónak az irodalomban való előfordulását és használatuk módját vesszük vizsgálat alá. Álljon itt kiindulásul a következő táblázat, amely feltünteti a fontosabb íróknál a két szó előfordulásainak számát:²⁰⁷

Liberalitas.	Largitio.		
Cicero: Beszédei		35	36
Elméleti művei		46	23
Levelei	46	8	
Caesar		5	8
Sallustius		3	8
Cornelius Nepos		6	4
Livius		1	19
Velleius Paterculus			2
Valerius Maximus		14	3
Seneca philosophus			21
Tacitus	12	32	
Plinius Secundus		27	2
Suetonius		14	4
Apuleius		7	1
Tertullianus		19	2
CIL	40	7	

Erről a táblázatról mindennél szemléltetőbben olvashatjuk le a liberalitas és largitio lázgörbjét. Szinte azt lehetne mondanunk, hogy mértani szabályossággal ment végbe a fejlődés. Meglepően szabályos a megfelelés: ahogyan emelkedik a liberalitas, úgy süllyed a largitio vonala. Ha futólag tekintünk csak végig a két számsoron, akkor is azonnal megállapíthatjuk, hogy

²⁰⁵ U. a. 88.

²⁰⁶ U. a. 91.

²⁰⁷ A liberalitasra és largitiora vonatkozó helyek összehasonlítása a Thesaurus Linguae Latinae gyűjtése alapján történik.

nem egészen három század alatt a *largitio* fokozatosan süllyedő irányzattal kilencedrangúvá csökkent a liberalitas mellett, vagyis a Kr. u. III. sz. elején már alig-alig képes a felszínen tartani magát.

Ciceróról már fentebb láttuk, hogy a panaitiosi liberalitas-eszmének lelkes harcosa volt, ha nem is értette át azt teljesen. Ez a lelkesedés most számszerűleg is tapasztalhatóvá válik. Pályája első felében csak lassan erősödik a liberalitas iránt való vonzódása, beszédeiből legalább is ezt vehetjük ki, mert egyforma arányban fordul elő mind a két fajta bőkezűség. Vagy talán ennek az az oka, hogy beszédeiben majd annyiszor kell támadni, mint védeni, és nála a támadás vagy a védelem határozza meg, annak a kényszere dönti el, hogy ugyanazt a tettet liberalitasnak minősítse-e, vagy *largitió*nak? Megállhat ez a feltevés is, de amellett a liberalitas iránt való vonzódásának a fokozatos erősödéséről tett megállapítás is nagyon valószínűnek látszik. Mert az elméleti művei, amelyek nagyrésze életmunkásságának a második korszakára esik, a *largitió*val szemben kétszeres gyarapodást mutatnak a liberalitas javára, sőt az arány élete vége felé a leveleiben hatszorosra emelkedik. Viszont Caesarnál a *largitio* javára tolódik el kétszeresre az arányszám. Pedig a két író egykorú, azonfelül éppen Caesar emelte uralomra a liberalitast. Megmagyarázható-e ez a kettősség és ellentmondás?

Ha Caesar műveit külön-külön vesszük ebből a szempontból vizsgálat alá, azt találjuk, hogy amíg a *Bellum Gallicum*ban a liberalitas kétszer előfordul²⁰⁸ és a *largitio* csak egyszer,²⁰⁹ addig a *Bellum Civile*ben a *largitio* van többségben nyolc előfordulással,²¹⁰ a liberalitas pedig két hellyel szerepelve erősen a háttérben marad.²¹¹ Ha ehhez a statisztikai adathoz hozzávesszük még azt, hogy az az egyetlen *largitio*-hely a *Bellum Gallicum*ban a liberalitasszal egyjelentésű, továbbá, hogy a másik munkában előforduló nyolc *largitio* helyett is nyugodtan lehetett volna liberalitast mondani, akkor nem zárkozhatunk el annak a feltevése elől, hogy ez a szerepcere, amely halomra dönteni látszik a caesari liberalitusról fentebb tett megállapításainkat, nem pusztán véletlen, hanem szándékosan történt, hogy Caesar tudatosan cselekedett így. Ebben a feltevésünkben segítségünkre siet a caesari művek keletkezési időrendje.

A kutatók nagyjából a megállapítása szerint Caesar a *Bellum Gallicum*ot 52/51 telén írhatta,²¹² a *Bellum Civile*t

²⁰⁸ Caes. Bell. Gall. I. 18, 3; 43, 5.

²⁰⁹ Bell. Gall. I. 9, 3.

²¹⁰ Bell. Civ. I. 4, 2; 12, 1; 39, 4. II. 28, 3. III. 31, 4; 112, 10.

²¹¹ Bell. Civ. II. 28, 3. III. 6, 1.

²¹² Schanz-Hosius I. 337—338. (I. Müller: Handb. d. Altertums-wiss. VIII. 1.).

pedig legkorábban 47-ben.²¹³ Vagyis első művét még a polgárháború kitörése előtt befejezte. Fentebb, amikor a caesari liberalitas-eszmével foglalkoztunk, megjegyeztük, hogy Caesar a gall háborúk egyik főszereplőjében, Dumnorixban önmagát festette, azt a Caesart, amilyen ő a néppel és katonáival szemben volt: fegyelemtartó, de emberséges és bőkezű.²¹⁴ Annyira részleteiére és behatóan ismertette Dumnorix alakját, törekvéseit és módszereit, hogy az az érzésünk támad, hogy ezzel a képpel figyelmeztetni akarta a rómaiakat valamire. Arra, hogy ők is ugyanúgy járhatnak, mint a gallok, mert ők meg a germán terjeszkedésnek eshetnek áldozatul, amelynek árnyéka a cimberháború óta úgyszólván ráfeküdt már Rómára, ha idejében nem sikerül egy kéz vezetése alá kerülniök. Íme, Dumnorix nem dicsőségvágyból akart király lenni, hanem mert a hazáján akart segíteni; a pártoskodások miatt kénytelen volt olyan eszközöket felhasználni célja érdekében, amelyek a legsikeresebbeknek ígértek. Ezért volt liberális, ezért igyekezett bőkezűségével minél többeknek a pártfogását megszerezni. Én is gyakorlom a bőkezűséget — mondja a sorok mögött Caesar —, mert én is ugyanazt akarom elérni, amit Dumnorix; előttek van a példa arra, hogy mi történhet, akkor, ha engem terveim kivételében gátolni akarnátok.

Ezek nem leírt és ránk hagyományozott dolgok ugyan, mégis el lehet fogadnunk ezt a gondolatmenetet anélkül, hogy bárki is mindenáron való belemagyarázással vádolhatna bennünket. Caesar tehát burkolt formában előre tudtára adta a római népnek a szándékait. Azzal, hogy annyira kiemelte a liberalitást, bizonyos tekintetben megnyugtatni akarta a rómaiakat aziránt, hogy az egyeduralom nem jelent feltétlenül zsarnokságot, mert aki a liberalitas-eszmét magáévá tette, az ezzel a ténnyel hűségnyilatkozatot tett a panaitiosi uralkodóeszmény mellett; az pedig kötelességekkel terheli meg az uralkodót, vagyis erkölcsi értékű magatartást követel meg tőle. A liberalitas-eszme akkor már annyira benne volt a műveltek tudatában, hogy a rávaló hivatkozás szükségképpen felidézhetette ezeket a gondolatokat.

A polgárháború kitörésekor már kész tervekkel indult el a hatalom megszerzésére, úgyhogy az a nevezetes kijelentés, amelyet a liberalitas eszméjének mint kormányzati elvnek az érvényesítéséről akkor tesz, csak lezárása Caesar ilyenirányban már hosszú idő óta tartó lelki fejlődésének, elméleti megfontolásainak és nyílt kimondása annak, amit a *Bellum Gallicum*ban még csak burkolt célzásokkal adott tudtára a római közönségnek. Azonban hamarosan látnia kellett, hogy hatalmas tábor áll vele szemben, és ezt harcban hiába győzi le, a lelkekben

²¹³ U. o.

²¹⁴ V. ö. E. Meyer: *Caesars Monarchie und der Prinzipat des Pompeius*. 1922. 346—47.

ottmarad a fullánk, a gyűlölet. Tehát a lelkeket kellett megnyernie, hogy a belső béke biztosításával nekikezdhesen a komoly építómunkának. Annál is inkább le kellett szerelnie a lelkek ellenállását, mert a békülékenységet is kormányzati elvül választotta,²¹⁵ tehát következetesnek kellett maradnia önmagához, ha sikert akart elérni. Ezért írta eljárásának igazolására a *Bellum Civilét*,²¹⁶ és ezért emlegeti annyiszor a *largitiót*. Ennek az emlegetésével a köztársaságiak érzékenységét akarja kímélni, most meg azt akarja burkoltan a tudomásukra adni, hogy az ő hatalma tulajdonképpen nem is egyeduralom, hanem egészen kifogástalan köztársasági magistratus. Ez a fogás azonban nem érte el mindenben a célját. Egyesek megbékéltek ugyan Caesarral — mit is tehettek volna mást? —, de mások fogcsikorgatva vártak az alkalomra, amikor ütni fog a bosszú órája. Addig is támadták és csipkedték, de csak óvatosan. Cicero például, bármenyire is akarta kiengesztelni Caesar, nem tudott megbékülni vele, és gyűlöletét abban juttatta kifejezésre, hogy únos-úntalan emlegette és magasztalta Caesar liberalitását,²¹⁷ de nem annyira gyáva meghunyászkodásból, mint inkább a tehetetlen düh megnyilvánulásaként olyan módon, hogy Caesar őszinte elragadtatásnak érezze a magasztalást, de azok, akik a Ciceróhoz hasonló helyzetben voltak, érezzék ki belőle — a gúnyt.²¹⁸

Caesar halála után megváltozott a helyzet. Most már biztonságosabban lehetett támadni Caesart és egész rendszerét. Cicero helyzete azonban ekkor is kényes volt. Nem támadhatta a liberalitást, hiszen akkor megtagadta volna a múltját; meg 6 sokkal józanabbul tudott még azokban a fejvesztett és diadal-mámoros napokban is gondolkozni, hogysen elkövette volna azt a hibát, hogy az elméletre fogja rá azt, amit az elmélet alkalmazójában hibának tart. Megkonstruálta tehát a maga sajátos *largitio*-fogalmát, amely helyes is, meg helytelen is egyszerre, aszerint, hogy megfelel-e a pártszempontnak, vagy ellenkezik azzal; ez alá a fogalom alá sorolt sok mindent, ami a liberalitás területére tartozik, azután pedig a *largitiót* minden politikai bűnök legnagyobbikának jelentette ki. Caesarnak a köztársasági párt elveivel meg nem egyező intézkedéseit *largitio*-nak bélyegezve érintetlenül hagyta ugyan a *liberalitas* tekintélyét — azét a liberalitását természetesen, amelyet sikerült legfontosabb alkotórészétől, az anyagi bőkezűségtől megfosztania —, de ugyanezzel a tétellel kitöltötte a bosszúját Caesaron.

A nagyközönség azonban, de a műveltebb köztársaságpártiak is, felszínesebben gondolkoztak, a *liberalitas*-eszme sem

²¹⁵ Cic. ad Att. IX. 7 C, 1. V. ö. Meyer id. mű 344-45.

²¹⁶ Schanz-Hosius* I. 341. (I. Müller: Handb. d. Altertumswiss. VIII. 1.).

²¹⁷ Cic. Marc. 19. Lig. 6-19. Ad fam. I. 9, 12 és 18. VII. 17, 2.

²¹⁸ Hogy a keserű gúny beszél Ciceróból, azt különösen Ad fam. IX. 13, 4-ben érezzük.

volt annyira hozzájuk nőve, hogy józanul szét tudták volna választani az eszmét, a testetlen gondolatot, az eszmehordozó személytől. A liberalitást azonosítják Caesarral, és vele is szembefordulnak, elítélik azt is. A közhangulatnak felel meg Livius eljárása, akinél csak egyszer fordul elő, szinte véletlennek látszik vagy feledékenységnek, a liberalitas, az tizenkilencszer a largitio. Az az egyszeri előfordulás azonban mégsem véletlen, hanem olyan alkalmazása a fogalomnak, ami még a köztársasági párt kényes ízlésének is megfelelt: tudniillik a római népnek azt „a nemes gesztusát jelölte vele, amellyel a II. makedón háború végén szabadságot ajándékozott a görög népnek.”²¹⁹ Ez a liberalitas megfelel a cicerói értelmezésnek; használatából pedig arra következtethetünk, hogy a cicerói értelmezésű liberalitas ekkorra már újra kezdi visszahódítani a híveit, csak a caesari bőkezűség-eszme van zár alatt, s mivel névben megegyezik mind a kettő, a cicerói bőkezűség-eszme jelölésére is lehetőleg kerülük a liberalitas nevet.

A largitio nevének nagyszámú előfordulása Liviusnál bizonyíték arra, hogy nem volt egészen olyan fekete az, mint amilyenek Cicero lefestette. Vagy talán annak a gondolkozásnak a következménye ez, amely inkább a largitiót fogadta el még a megvesztegetés mellékizével is, csakhogy kidomborodjék jel-szavakban is a köztársasági államforma. Ez esetben ugyanaz a folyamat ment végbe a largitiónál is, mint a liberalitásnál: egyiket sem tudták a megfelelő államformától különválasztani. Ezért maradt meg politikai műszónak, amint fentebb már láttuk, a largitio mindaddig, amíg valamennyire is érvényesült a köztársasági szellem.

Sallustiusnál kétszerannyiszor fordul elő ugyan a largitio, mint a liberalitas, ez azonban nála, tudjuk, az erkölcsi és politikai pártállásnak, a caesarpártiságnak a következménye. Elítéli a largitiót, hogy rajta keresztül a nobilitason vehessen elégtételt.

Feltűnő, hogy Neposnál, aki pedig idősebb kortársa Liviusnak, többségben van a liberalitas. Ebből már arra lehet következtetni, hogy a liberalitas megítélésében a műveltek egyrésze változatlanul megmaradt amellett a felfogás mellett, amelyik a caesari uralom előtt a bőkezűség-eszmeinek olyan nagy kedveltségét okozta. Ez az irány most bizonyos tekintetben a hivatalos felfogással állt szemben, mert az meg gondosan kerülte a liberalitas nevének használatát. De már Claudius korában a hivatalos felfogás lassan közeledni kezdett a liberalitas-párti közvélemény álláspontjához, amelynek a jogfolytonosságát a Kr. u. I. sz. elején Valerius Maximus, Velleius Paterculus és Seneca képviselik. Ezeknél is fokozatos haladás észlelhető a liberalitas javára, mert most már a két fogalom használata úgy aránylik egymáshoz, mint négy az egyhez. De a század folyamán még van egy zökkenő, mert Tacitus itt is kiüt a korabeli írók közül

²¹⁹ Liv. XLII. 38, 4.

a largitióhoz képest harmadrésznyi liberalitas-helyével. A largitio említése még nála is a köztársasági szemlélet eredménye,²²⁰ ennek következtében a liberalitas sem mentes nála némi gúnyos mellékiztól.²²¹ Az állandó javulásról azonban eléggé tanúskodik az ifjabb Plinius, Suetonius, Apuleius és Tertullianus. A liberalitas terjeszkedése a III. sz. elejére minden lehetőséget kimerített; akkorra már az írók is alig emlegetik a largitiót. De nemcsak az írók világát hódítja meg a liberalitas, hanem „a köznapi életben is általában ez lesz a neve mindenféle bőkezűség! megnyilvánulásnak, amint ezt a CIL adatai mutatják. Ez a név felülről, a hivatalos és irodalmi használatból terjedt szét lefelé; terjedése a köztársasági gondolat sorvadását és a monarchikus eszmének a társadalom részéről történő egyre teljesebb befogadását és átélését jelentette.

A liberalitas sem maradt meg azonban a largitio bukása után a népszerűség zavartalan birtokában, mert erős versenytársa akadt „a „largitas”-ban. Ez a szó eredetileg ugyanazt a fogalmat fejezte ki,²²² de a később hozzátapadó mellékiertelem következtében egy új világfelfogásnak, amely a liberalitasban kifejezésre jutó világrend ellen indított élethalálharcot, tudniillik a kereszténységnek vált a jelszavává. Ez a korábbi időben csak Caeciliusnál, Turpiliusnál és Terentiusnál, majd később Cicerónnál és ő utána Columellánál fordul elő az irodalomban. Jelentősége ekkor még nagyon alárendelt. Cyprianustól kezdve azonban állandóan növekszik a népszerűsége, úgyhogy a IV. században már a katonáknak adott donativumot is largitasnak nevezik.²²³ Az egyházatyáknál az V. századtól kezdve egészen kiszorítja a liberalitást és az itt-ott addig még fel-felbukkanó largitiót; az egyházi szellemnek a politikai életben való érvényesülése a közélet szóhasználatában is többé-kevésbé erre az eredményre vezet.²²⁴

A fejlődés vonalát így felvázolva, most már azt vehetjük röviden vizsgálat alá, hogy milyen értelemben használták általában a liberalitást a császárkorban.

Velleius mindig a fejedelmi bőkezűség jelölésére használja. Ez a bőkezűség a katonákkal szemben is érvényesülhet, például nagyon alkalmas eszköz a lázadás lecsillapítására.²²⁵ Itt a katonákkal szemben való magatartásban jellemzően jut kifejezésre a principatus kétlényűsége: az uralkodó részben fegyelmi büntetést alkalmaz a lázadókkal szemben, részben bőkezűségével csillapítja le őket. Amaz az eljárás még a régi köztársasági mód-

²²⁰ Tac. Ann. II. 48.

²²¹ Hist. I. 20.

²²² Firm. Mat. De err. 2, 8: „... divina Dei liberalitate ...”. August. Civ. XXII. 24 pag. 615.: divina largitate...”

²²³ Deonna, Anz. d. Schweiz. Altertumskunde 22. pag. 19 sqq.

²²⁴ A fejlődés irányára Augustinus a legjellemzőbb; kilenc esetben fordul elő nála largitas, kétszer largitio és csak egyszer liberalitas.

²²⁵ Velleius II. 81, 1.

szerekre emlékeztet, de a bőkezűség alkalmazása már a leg-gazdagabb magánemberre vall, aki nem akarja elveszíteni az ő leghathatósabb párhíveinek, a katonáknak a kegyét. Sokban emlékeztet bennünket ez a mozzanat, és általában a római császárság intézményének kialakulása, az itáliai, condottierekből szuverénekké lett kis fejedelmek módszereire, vagy a nagy újkori monarchiák kialakulására, ahol a király központi hatalmának a kiépítésében a saját pénzén tartott, pusztán csak tőle függő zsoldosokra támaszkodott.²²⁶

Polgároknak is segítségére siet az uralkodó a bőkezűségével, például Tiberius a tűzkárosultaknak.²²⁷ A liberalitas anyagi forrása a személyi vagyon, a patrimonium.²²⁸ Valerius Maximus a liberalitas eszméjét egy alkalommal az egész római népre alkalmazza, mint amely a világ népei között a princeps.²²⁹ Ez az alkalmazásmód, amely először Liviusnál fordul elő, a rómaiakat úgy mutatja be, mint akik tudatosan törtek a világ uralmára, és azt bőkezűségük révén el is érték. Mindenki abból bőkezű, amiből bőven van neki; a rómaiak a szabadságot osztogatták bőkezűen, mert azzal, hogy meghódították a világot, felszabadították a népeket a zsarnokok uralma alól. A liberalitas Valerius Maximus szerint lehet az államnak juttatott bőkezűség, vagy magánosokkal szemben kifejtett tevékenység.²³⁰ A liberalitasban fontos csak az, hogy inkább kétszer adjunk, mintsem egyszer is várjuk a bőkezűségünk viszonzását.²³¹

Ciceróhoz hasonlóan Seneca is foglalkozik a bőkezűség elméletével, de elődjéhez képest semmi újat sem ad.²³² Curtiusnál tisztán csak fejedelmi erény, Nagy Sándornak hűbéresével²³³ és katonáival²³⁴ szemben gyakorolt bőkezűségét jelenti. Martialis általában csak a bőkezűség jótéteményeiről beszél.²³⁵ Tacitus pontosan megkülönbözteti a császárnak magánemberként magánosokkal szemben vagy az egész néppel szemben hivatali minőségben gyakorolt bőkezűségét.²³⁶ Példát találunk nála arra, hogy az a császár, aki őszintén átérzi, hogy tulajdonképpen köztársasági magistratus, nem gyakorol liberalitást a katonákkal szemben, hanem megköveteli a feltétlen engedelmséget.²³⁷ Pliniust a bőkezűség szeretete alapítvány létesítésére indítja.²³⁸

²²⁶ W. Sombart: *Der moderné Kapitalismus*. München—Leipzig 1928. I. 1, 334—341.

²²⁷ Velleius II. 130, 1—2.

²²⁸ U. o.

²²⁹ Val. Max. IV. 8, 5.

²³⁰ Val. Max. IV. 8, ext. 2.

²³¹ U. o.

²³² Seneca *De beneficiis* I. VII.

²³³ Curtius VIII. 12, 17.

²³⁴ U. a. VIII. 8, 8—9; 11, 11—12.

²³⁵ Martialis. *Epigr.* VIII. 38, 2.

²³⁸ Tac. *Ann.* II. 37, 4—5; 48. III. 8, 4—6. *Hist.* I. 20, 4.

²³⁷ U. a. *Hist.* I. 15, 18.

²³⁸ Plin. *Ep.* I. 8, 9.

Firmicus Maternus idejében a liberalitas általában már csak az uralkodói kegy jelölésére használatos. Jelentheti az isteni kegyelmet is;²³⁹ néha még azt is ezzel a szóval fejezik ki, hogy valamely szuverén, esetleg pogány isten, nem hivatali minőségében bőkezű.²⁴⁰

A késő császárkori íróknál sűrűn előfordul a fejedelmi bőkezűség értelmében.²⁴¹ Eutropiusnál egy alkalommal még jelentkezik a régi eszmei különbségtétel liberalitas és largitio között,²⁴² de másutt és később a két fogalom már egybeolvad, illetve a largitio feloldódik a liberalitasban.²⁴³ A largitio azontúl csak két helyen marad meg: egyrészt a comes krgitionum-féle kifejezésekben,²⁴⁴ a pénzügyi igazgatásnak minden eszmei hátteret nélkülöző, csupán csak a hagyomány folytán szentesített műszavában,²⁴⁵ másrészt a magánosoknak egymás részére tett bizonyos fajta adományainak a jogi műszavaként.²⁴⁶

Hogy mennyire azonosult idők folyamán a hivatalos és legfelsőbb szóhasználat következtében a liberalitas-eszméje a közért kifejtett tevékenységgel, misem bizonyítja jobban, mint az a körülmény, hogy egyeseknek: magistratusoknak vagy gazdag magánembereknek a községgel szemben kifejtett mindenfajta bőkezű tevékenységének a jelölésére az eseteknek aránytalanul nagy számában a liberalitas nevént használják. Ez az egész birodalom területén egyetemesen gyakorolt liberalitas főleg a közterhek átvállalásában, elsősorban az építkezésekben²⁴⁷ és a játékok tartásában²⁴⁸ nyilvánult meg. Ezek a teendők a köztársaság idején a magistratusok hivatali hatáskörébe tartoztak, most azonban a személyes császári hatalomból kisugárzó ráható erő és a birodalom lakosainak önkéntes elhatározása következtében a liberalitas birtokába mentek át. És itt van a liberalitas fejlődésének a csúcspontja: a római állam vezetését az egyetemes felelősség, a köztársasági kormányforma alól a személyi elv, a császárság vezetése alá juttatja, és az egész birodalmat számtalan apró személyi felelősségi hatáskörre alakítja át. A liberalitas végső diadala tehát nemcsak a korlátlan egyed-

²³⁹ Firm. Mat. De err. II, 8.

²⁴⁰ U. a. 7, 5.

²⁴¹ Eutrop. VII. 21. VIII. 4. X. 7. Eumenius pro inst. seh. 3, 2. Alison, ad Gratian. VIII. 17. Ammian. Marc. XVI, 59.

²⁴² Eutrop. VIII. 13.

²⁴³ Auson. ad Grat. VIII. 17. Eumen. pro inst. seh. III. 4. Ammian. XXII. 16, 24.

²⁴⁴ Auson. 419, 51 és 53. Ammian. XIV. 7, 9. XVI. 8, 5. August. Conf. XVII. 10, 16. Cod. Theod. I. 10, 2-3. Cod. Iust. X. 32, 36. CIL XIII%10032, 14.

²⁴⁵ V. ö. E. Stein: Geschichte des spätromischen Reiches I. Vom römischen zum byzantinischen Staate. Wien 1928. 182.

²⁴⁶ Cod. Iust. V. 16, 24. Cod. Theod. IX. 42, 1 pr.

²⁴⁷ Dessau 5533, 5632, 5680, 5763, 5775.

²⁴⁸ U. a. 5616. CIL XII. 1585.

uralomnak, hanem az egyetemes személyi felelősségnek is az érvényesülését jelentette. Hogy ez a látszólag egymást kizáró két dolog egymással összeférhetett, és ez a történelemben szinte páratlanul álló jelenség bekövetkezhetett, az elsősorban a liberalitas-eszme hatóerejének a következménye ugyan, de végeredményben a római lélek csodája.

Histoire de Fidée de „liberalitas”.

Depuis que Jules-César, au commencement de la guerre civile, c'est-à-dire dans l'année 49 av. J.-C, a choisi la *liberalitas* pour principe de son gouvernement, ce principe est resté l'une des vertus les plus importantes du bon souverain pendant toute l'époque impériale, excepté les régnes d'Auguste et de Tibère. Les auteurs en font souvent mention et nous la voyons plus d'une fois sur des monuments épigraphiques; cependant nous n'avons pu connaître jusqu'ici la signification exacte de cette idée, ni son origine, ni sa formation, ni, d'une façon générale, son histoire. Nous ignorions tout cela parce que l'historiographie a passablement négligé ce problème. Il est vrai d'ailleurs que l'histoire des idées n'intéresse les chercheurs que depuis peu de temps; c'est-ce qui explique la publication récente d'une première étude sur la „liberalitas”: l'article de M. Helmut Berve dans la „Realencyclopädie” rédigée par MM. Pauly, Wissowa et Kroll.

Cet article veut donner un court résumé de tout ce qu'un chercheur moderné peut établir sur l'histoire de la *liberalitas*, si tant est qu'on puisse le faire sans précurseurs et en se limitant sur les sources disponibles. Mais cet article, malgré toute la bonne volonté de son auteur et malgré sa réussite relative, a un grand défaut: il ne cherche pas les origines de la *liberalitas*, mais la considère comme un fait acquis et ne rend compte de son histoire que depuis l'époque de Cicéron. C'est pour combler cette lacune que j'ai entrepris la présente étude.

Comme nous ne possédons pas de sources relatives à l'histoire de la *liberalitas* qui puissent remonter plus loin que le II^e siècle av. J.-C, nous sommes obligés de commencer nos recherches par l'examen des faits historiques qui correspondent à l'essence, à la signification spirituelle de la *liberalitas*. Pour cela, nous devons définir avant tout ce que les Romains entendent par ce mot. Comme nous savons que les choses et les idées se transforment au courant de l'histoire, nous n'en donnerons tout d'abord qu'une définition provisoire; mais aussitôt que nos recherches nous amèneront à un résultat différent, nous modifierons également notre définition. Nous partons donc d'une définition bien connue datant de l'époque impériale, celle de Festus. Cet auteur, tout en expliquant la notion de la *liberalitas*, la considère tout simplement comme identique à *benignitas*. Mais nous savons d'un texte stoïcien que *benignitas* est un penchant spontané aux bonnes actions et à la générosité. Nous pouvons donc en conclure que la *liberalitas* est également une inclination spontanée à la générosité.

Après ce qui précède nous pouvons poser la question: est-ce que la *liberalitas* romaine en est une?

Polybe y répond négativement. Son opinion est confirmée encore par un passage de Plaute. Par contre, l'avis d'Ennius, comme celui de Cicéron, est déjà tout à fait différent. Nous savons, grâce à ce dernier que par ce nom de *liberalitas* nous pouvons entendre toutes les

générosités, non seulement une aide quelconque qui se manifeste par simple bienveillance, mais aussi n'importe quel appui matériel ou pécuniaire; ce même auteur nous apprend encore qu'on peut appeler *liberalitas* toute générosité spontanée ou même inspirée qui s'exerce soit à l'égard de l'État soit à l'égard des particuliers. Nous devons donc modifier notre hypothèse initiale, à savoir l'identification de *liberalitas* avec *benignitas*. Mais ce qu'il y a de plus important parmi ces renseignements de Cicerón c'est que même les anciens Romains passaient pour être libéraux, mais cette espèce de libéralité n'était qu'une *vulgaris liberalitas*, c'est-à-dire une aide sommaire, de la simple bienveillance, sans risque aucun.

Mais, s'il en est ainsi en effet, comment expliquer, dès les guerres puniques, ces innombrables exemples de générosité, se manifestant dans tous les domaines, dans l'organisation des jeux, dans la distribution du blé, dans le financement des constructions publiques, dans les secours d'argent versés au peuple? Peut-on expliquer ce fait en se basant uniquement sur l'évolution romaine?

Sans doute, dans la *clientela*, cette antique institution romaine, il y a certains traits susceptibles de jeter quelque lumière sur l'origine de la générosité politique. Mais, en y regardant de plus près, nous sommes obligés de reconnaître qu'il y a de très grands écarts entre la *liberalitas* et la générosité comprise dans la *clientela*, de sorte qu'il serait difficile de mettre en rapport ces deux termes. C'est que dans la *clientela* la nature de la générosité n'est guère ou n'est point matérielle, puisque les relations entre *patronus* et *cliens* sont consacrées par des traditions religieuses; de plus, ces relations sont permanentes et n'engagent qu'un petit groupe d'hommes à la fois. La générosité politique est d'une nature tout à fait opposée: elle est dirigée par l'argent et ne signifie pas de relations constantes, puisque la faveur du peuple ne s'obtient que par des générosités renouvelées. Enfin, la différence la plus importante: la générosité politique n'engage pas uniquement un petit groupe d'hommes, elle s'efforce, au contraire, de conquérir l'appui et la bienveillance du peuple entier. De plus, grâce à la faveur du peuple, elle veut obtenir le pouvoir. Tous ces éléments nous mènent vers un autre monde, le monde grec.

On pensait déjà dans l'antiquité qu'il fallait chercher dans le monde grec l'origine de la *liberalitas*. Seulement l'historiographie antique, fidèle à ses habitudes, ne s'est pas prononcée assez clairement et même a déformé la réalité. L'historiographie légendaire exprime ce pressentiment en disant que les Tarquins et Appius Claudius Caecus qu'elle représente comme des libéraux par excellence, étaient en relations suivies avec les Grecs de l'Italie du Sud. Par contre, l'histoire mentionne simplement que les longues relations avec l'Orient, puis les guerres d'Orient ont transformé et même corrompu les moeurs de Romé; de plus, que c'étaient les chefs de guerre, avides de puissance politique, qui ont créé cet état des choses en s'efforçant de conserver la fidélité de leurs soldats par les dons riches plutôt que par l'ancienne discipline. Mais quel était la raison de ce changement? Où devons nous chercher les origines les plus anciennes de la libéralité romaine? Sur ce point tous les auteurs antiques gardent le silence.

Pourtant la question n'est pas difficile à résoudre: c'est dans les cours hellénistiques que nous devons chercher les origines de la libéralité romaine. C'est que le contact avec le monde grec n'a pas fait seulement connaître aux Romains la civilisation hellénique, mais il a poussé la noblesse romaine jusqu'aux cours des rois hellénistiques.

Tout cela fut le résultat des relations diplomatiques nouées entre Romains et Grecs dès la fin du II^e siècle av. J.-C. Quelques Romains, comme par exemple Scipion l'Africain, intimement liés avec les rois hellénistiques, ont pu connaître d'assez près la magnificence et les mœurs de l'autocratie pour avoir ensuite le désir de les réaliser même à Rome. Cette idée de l'autocratie n'était pas tout à fait étrange pour les Romains, nous la retrouvons dans une certaine mesure presque toujours à Rome même, puisque les chefs des maiors gentes ont lutté constamment pour le pouvoir. La tâche de ces ambitieux a été facilitée d'une part par l'immense foule des pauvres à Rome, foule toujours grandissante depuis les guerres puniques, d'autre part par les grandes fortunes, assez faciles à réaliser par suite des guerres victorieuses. C'est à l'aide de ces fortunes qu'ils ont pu acquérir et conserver le pouvoir, d'abord par voie d'élection, ensuite par la révolution. Cette méthode était exactement la même que celle des rois d'Orient. Ainsi donc la libéralité et l'idée de la monarchie arrivent en même temps à Rome au tournant des II^e et III^e siècles av. J.-C. Ces deux idées se complètent nécessairement et s'appuient par conséquent l'une sur l'autre.

Mais pour gagner beaucoup d'argent extrêmement nécessaire au pouvoir, les ambitieux se sont mis à dépouiller les peuples conquis de leurs biens. En vain le Sénat s'est efforcé de mettre obstacle à ces exploitations honteuses. D'autre part le peuple romain aussi s'est aigri de plus en plus contre ses meneurs, voyant toujours plus clairement qu'il n'était plus qu'un simple moyen aux mains des conducteurs de l'État. Du point de vue politique, ce furent surtout les Grecs, du point de vue idéologique, Panaitios, l'ami philosophe de Scipion Émilien qui ont voulu éliminer cette opposition grandissante entre le peuple et ses chefs.

Panaitios, utilisant les principes des trois grandes écoles philosophiques, c'est-à-dire des académiciens, des péripatéticiens et des stoiciens, a créé une nouvelle philosophie d'État pratique, dans laquelle il présente la libéralitas — fondée sur la morale — comme la vertu primordiale d'un homme d'État parfait. C'est cette idée de la *liberalitas* qui s'est répandue et vulgarisée à Rome au cours du siècle suivant.

L'idée de la *liberalitas* de Panaitios repose sur l'ἐλευθεριότης d'Aristote dont le trait caractéristique est la réciprocité, une générosité qui n'est pas absolument spontanée, tandis que dans la χρηστότης; des stoiciens (en latin: *benignitas*) c'est la gratuité qui est le trait le plus essentiel qui n'attend pas d'être payé de retour. Il semble que même le nom de *liberalitas* soit d'origine grecque, venu dans la langue latine grâce à la comédie nouvelle, comme traduction du terme grec ἐλευθεριότης. Le mot même de *liberalitas* se trouve pour la première fois chez Térence. Avant lui, générosité s'appelait en latin *benefactum*, parfois *largitio*. Il n'est pas difficile de démontrer le bien-fondé de cette affirmation puisque dans la première partie du I^{er} siècle av. J.-C., *liberalitas* lutte encore contre *largitio* dans la langue usuelle, puis à partir des années 60, *liberalitas* prend partout la place de *largitio* qui désormais ne signifiera plus que la libéralité officielle des magistrats, parfois au sens péjoratif.

Jusqu'au règne de César, les Romains ne savaient guère exactement la signification et l'interprétation de *liberalitas*. Il semble qu'ils n'aient pas compris tout à fait l'idée de Panaitios qui avait voulu donner des bases morales et idéologiques à la générosité, celle-même qui dans la pratique existait depuis les guerres puniques.

Mais eux, les Romains confondaient toujours l'idée stoïque et péripatétiqua avec l'ancienne pratique.

C'est César qui mit fin à toutes ces hésitations en choisissant la *liberalitas*, entendue au sens de Panaitios, comme principe de son gouvernement. Seulement, en même temps le mot prit un sens beaucoup plus précis, celui de „grâce souveraine” et ainsi il devint tellement odieux aux républicains, qu'Auguste et Tibère n'osèrent plus marquer leurs gestes généreux de ce terme de *liberalitas*. Mais à l'époque de Claude ou plutôt d'Hadrien ce mot reprit son sens primitif et on s'en servit pendant tout l'Empire pour marquer d'une part les largesses privées des empereurs, le mot *largitio* étant réservé toujours pour la munificence officielle, d'autre part celles des particuliers imitant la générosité des empereurs, jusqu'à l'époque chrétienne, quand le mot *largitas* le rejette passablement à l'arrière-plan.

A kiadásért felelős: Borsányi Károly.

26.902. — Királyi Magyar Egyetemi Nyomda. Bpest. (F.: Thiering Richárd.)