

Filozófia és politika Cicerónál

Szekeres Csilla

A Ciceróra vonatkozó szakirodalomban meglehetősen éles vonalat lehet húzni a szerző filozófiai műveivel, illetve politikai tevékenységével foglalkozó munkák között. Ez a vonal sokszor annyira határozott és éles, mintha nem is egy és ugyanazon személy életének két különböző, ugyanakkor meggyőződés szerint szorosán összefüggő aspektusáról lenne szó. Ez a szétválasztás a magától értetődő praktikus szempontok mellett abból a nézetből táplálkozik, mely szerint a filozófia csupán vigasz, afféle pótlék volt Cicero számára, amelyhez kényszerűen, „jobb híján” folyamodott életének válságos időszakában, különösképpen Kr. e. 45-44-ben. Ezt a felfogást megerősíteni látszanak Cicero saját kijelentései: mi más is tehetne azokban a hónapokban, amikor a római közélet ismert állapota miatt nem tölthet be rangjának megfelelő szerepet az állam vezetésében, mint hogy filozófiával foglalkozik?¹ Igaz, az efféle kijelentéseiben rendre hangsúlyozza, hogy filozófiai művei írásával polgártársai javát kívánja szolgálni, ám ezt többnyire „csak” a rómaiak filozófiai műveltségét gyarapítani kívánó nemes szándékként értelmezik. Márpedig Cicero a filozófiai művek írását a politikai tevékenység szerves részének tekintette. A filozófiával való foglalkozás számára nem – akár kényszerű, akár önkéntes – kivonulás a közéletből, bezárkózás a valós élettől meglehetősen távoli, idegen elméletek világába, hanem a legmagasabb rendű emberi tevékenységnek, a római állam érdekében végzett erőfeszítéseknek egyik módja. Természetesen nem arról a nyilvánvaló tényről van szó, hogy Cicero filozófiai művei valamiképpen kapcsolódnak a római politikai élethez (ahogyan természetesen arról sem, hogy filozófiai műveknek álcázott politikai propagandával állnának szemben), hanem arról, hogy aktuális politikai mondanivalót *is* hordoznak, aktuális politikai célok szolgálatában *is* állnak.

Filozófia és politika kapcsolata szerzőnk műveiben alapvetően két szempontból közelíthető meg, előrebocsátva, hogy a filozófia mindkét esetben a politikai tevékenység szolgálatában áll: 1. Filozófiai műveivel, a görög filozófia általa legfontosabbnak ítélt gondolatainak a közvetítésével a római ifjúság nevelését, majdani politikai szereplésének szellemi-erkölcsi megalapozását kívánta szolgálni. 2. Filozófiai műveiben saját politikai meggyőződésének ad hangot. Ez utóbbi sokszor nem a felszínen, egyértelmű állásfoglalás formájában jelenik meg (mint pl. az egyeduralmi törekvésekkel való határozott szembeszegülése), hanem kevésbé nyilvánvalóan, a filozófiai tartalom mögé „rejtve”. Ilyenek az állam válságának leküzdésére vonatkozó gondolatai *A kötelességekről* (*De officiis*) című, Kr. e. 44 őszén írt írásában. Ha ebből a szemszögből és nem *kizárólag* a filozófiai tartalom felől közelítjük meg ezt a munkát, akkor egyszersmind választ kaphatunk számos zavarbaejtő kérdésre is, így: mi az oka azoknak a következtetlenségeknek, amelyeket a mű szerkezetében, gondolatmenetében látunk; miért olyan problematikus Cicero viszonyulása görög forrásához, Panaitioshoz?² Miért nem követi híven a forrását? Remélhetőleg világossá válik, hogy nem tehetségtelensége, felületessége, netán a sietség miatt, hanem azért, mert művével saját, a görög filozófusétól eltérő céljai voltak.³

Mint ismeretes, *A kötelességekről* nem része a görög filozófia bemutatására irányuló tervnek.⁴ A művet Cicero az Athénben filozófiai tanulmányokat folytató fiához, Marcushoz intézte. Csakhogy a mű tartalma egyáltalán nem kettejük magánügye, a

címzett korántsem *csak* az ifjú Marcus – akit a filozófia apja bánatára egyébként sem vonzott különösebben –, sokkal inkább az a vele egykorú generáció, amely Cicero reményei szerint a *res publica* irányítója lesz.⁵ Amit pedig el akart mondani nekik, annak nagyon fontosnak kellett lennie ahhoz, hogy Kr. e. 44 őszén rendkívül kiélezett politikai helyzetben, egy küszöbön álló polgárháború árnyékában, életét fenyegető veszedelmek közepette filozófiai mű írására adja a fejét.⁶

A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy a *De officiis*-ben Cicero a római állam válságáról fejt ki gondolatait, pontosabban arról, hogy véleménye szerint mi volna a válságból kivezető út.

Kövessük az elődeinket!

Egy római arisztokrata számára a legmagasabb rendű és voltaképpen kizárólagos tevékenységi forma az állam érdekében végzett fáradhatatlan katonai-politikai tevékenység (vö. *rep.* 1,7–8). A rómaiak ezt egy speciális terminussal, a *virtus* („erény”) fogalmával jelölték, melynek legpregnansabb megfogalmazását Cicerónál olvashatjuk: *az erény teljes egészében önmaga gyakorlásában áll; legmagasabb rendű gyakorlása pedig az állam kormányzása (rep. 1,2,2; vö. Sest. 86; off. 1,19).* Ha ez a tevékenység sikeres, akkor az leglátványosabban a méltóságban (*dignitas*) és a dicsőségben (*gloria*) nyilvánul meg (vö. *inv.* 2,166; *Sest.* 51; 89; 102; 137; 138; 144). Természetesen mindkettő egy adott személyhez köthető, de nem kizárólagosan: ahogyan forrásuk a közösség, az állam érdekében végrehajtott tett, akképpen maga a méltóság és a dicsőség is az egész közösséget illeti: átsugárzik az illető személy családjára, nemzetségére, és ezen keresztül az egész római államra.⁷ A *virtus* lefordíthatatlanul komplex római fogalma számos más erényfajta foglalt magában.⁸ A leglényegesebb közös vonásuk, hogy sohasem csupán egy adott személyhez köthetőek, hanem mindig az egyén és a közösség, a római állam közösségének viszonylatában nyernek értelmet. Jóllehet más-más aspektusból, de lényegében mindig az egyénnek a közösséggel szembeni köteleltségtudata, a közösség iránti lojalitása nyilvánul meg bennük. Ebből következik, hogy a köztársaságkori Rómában a *virtus* nem magánügy, hanem a szó valódi értelmében közügy; nem absztrakt erkölcsi kategória, hanem a mindennapi életre vonatkozó normák összessége, amely megszabja, hogyan kell viselkednie egy római arisztokratának. Ez az, amit másképpen *mos maiorum*-nak⁹ neveztek: az erre való folytonos hivatkozás a Római Birodalom válságos évtizedeiben nem afféle nosztalgikus és öncélú múltbanézés, amely a realitásokkal való szembesülés helyett unalmas és érdektelen moralizálásba menekül, hanem nagyon is határozott politikai állásfoglalás. A *mos maiorum* a római állam (köztársaság) alapja, stabilitásának záloga.¹⁰ Amikor a római szerzők ennek a megrendüléséről beszélnek, akkor voltaképpen a római állam válságáról fejtik ki véleményüket. A válság lényegét pedig úgy tűnik, abban látják, hogy a *virtus* (illetve annak összetevői) elveszítik a közösséggel való kapcsolatukat: már nem a római állam érdekében végrehajtott nagyszerű tettek külső megnyilvánulásai, hanem kizárólag az egyén ambíciói rejlenek mögöttük; nem a közösségért, hanem éppenséggel a közösség ellen véghezvitt tettek.¹¹ A felszínen a *De officiis*

születése körüli időszakban sem változott semmi: Caesar törekvése a dicsőségre *látszólag* semmiben sem különbözött számtalan római államférfi ambícióitól, és amikor átlépte a Rubicót, *látszólag* jogosan hivatkozott megsértett méltóságára.¹² A Cicero fiával egykorú generáció nem is értette igazán, mi rejlik szüleik engesztelhetetlen Caesar-gyűlölete mögött. Így Cicero fia, Marcus, aki Pharsalosnál még Pompeius oldalán harcolt, dicsőségre és vagyonra vágyva jelentkezni akart a Hispaniába induló Caesar seregébe;¹³ unokatestvére, az ifjú Quintus (sok más, republikánus érzelmű apa gyermekével egyetemben) meg is tette ezt.¹⁴

A *mos maiorum*-ra való folytonos hivatkozásnak van egy másik igen fontos aspektusa is. Az állam vezetését egészen a köztársaságkor végéig alig kéttucatnyi *gens* tartotta kezében: túlnyomó részt közülük kerültek ki a vezető magistratusok, jóllehet azokat titkos szavazással a népgyűléseken választották; másrészt ez a szűk körű arisztokrácia nagyon kevés kiváltsággal rendelkezett, és azok sem voltak számottevőek. Ahogyan azt Matthias Gelzernnek köszönhetően¹⁵ mintegy száz éve tudjuk, a római arisztokrácia vezető szerepét elsősorban nem törvények garantálták (mivel a törvény előtt mindenki egyenlő volt),¹⁶ és nem kiváltságok. Úgy tűnik, hogy a személyes kapcsolatok rendszere (rokonság, politikai barátság – *amicitia, clientela*) mellett éppen a – bizonyos értelemben a hiányzó törvényi szabályozás pótlására szolgáló – *mores maiorum*, a hagyomány által szentesített, nem csupán példaszerű, hanem kötelező érvényű szokások, normák,¹⁷ másképpen a *res publica* tradicionális politikai-szociális struktúrájának az elfogadása tette ezt a vezető szerepet szinte megkérdőjelezhetetlenné. Úgy tűnik ugyanis, hogy egyrészt a *mos maiorum* magában foglalta azokat az erényeket, amelyeknek felmutatása révén a római arisztokrácia Cicero által keveseknek (*pauci*), derék férfiaknak (*viriboni*), legjobbaknak (*optimates*) nevezett csoportja jogosultságot szerzett az állam vezetésére, mintegy legitimálta saját privilegizált helyzetét a többi polgár előtt, másrészt viszont ugyanezen erények köteleltségként írták elő eme „kevesek” számára a közösség, a római állam érdekében való fáradhatatlan és önzetlen munkálkodást.¹⁸

Mivel Cicero számára nem létezett jobb államforma, mint a régi *res publica*,¹⁹ ezért minden erejével és tehetségével ennek fenntartásáért, helyesebben a Gracchusok előtti romlatlan állapotának helyreállításáért szállt síkra.²⁰ Itt természetesen nem arról van szó, hogy eme felfogás történeti tényeken alapul-e (bizonyíthatóan nem),²¹ hanem arról, hogy Cicero Róma vitathatatlan sikereinek okát az állam politikai berendezkedésében látta. Ennek az ideálisnak tekintett, jelentős részben a *mos maiorum*-on alapuló – kevert – államformának a lényege – vallja Polybiosszal összhangban – a kiegyensúlyozott hatalommegosztás a monarchikus, arisztokratikus és demokratikus elemek, vagyis a *consulok*, a *senatus* és a *populus* között. Minden hatalom végső forrása az utóbbi, mivel a népgyűléseken választják a magistratusokat, akikből hivatali évük letelte után a *senatus* tagjai lesznek. Ugyanakkor a politikai élet minden szereplője feltétlen engedelmességgel tartozik a *senatus*-nak – beleértve a *consulok*at is (vö. *Sest.* 137; 143; *leg.* 3,25). Végső soron a nép szabadságán (*libertas*), a magistratusok hatalmán (*potestas*) és a *senatus* tekintélyén (*auctoritas*) alapuló politikai összhang az állam stabilitásának az alapja (*rep.* 2,57; *leg.* 3,28; *leg. agr.* 2,102; *Sest.* 137; vö. Polyb. VI. 11. 11–18).

Cicero világosan látta azokat a problémákat, amelyek válságba sodorták az államot. A problémák mélyén rejlő okokat keresve azonban – minden bizonnyal kortársaihoz hasonlóan – nem a köztársasági államforma csődjére következtetett, hanem éppen ellenkezőleg: a bajok eredetét a hagyományos politikai berendezkedéssel – másképpen a *mos maiorum*mal – való szembe-szegülésben látta.²² A válságból kivezető út tehát nem lehet más, mint visszatérés a régi államhoz (*vetus res publica*), másképpen: az ősök szokásaihoz, „erkölcsihez”.²³ Ennek fontos feltétele az államot vezető kis létszámú politikai csoport erkölcsi megújulása, amitől Cicero az egész állam megerősödését remélte.²⁴ Ezt a kis csoportot a „legjobbak”, az optimaták alkotják. Arról, hogy kik is ők valójában, a Kr. e. 56-ban Sestius védelmében elmondott beszédében olvashatunk egy igen fontos eszmefuttatást (96 skk.). Ebben Cicero éles határvonalat húz a populárisok (*populares*) és az optimaták (*optimates*) között, hangsúlyozva, hogy alapvetően morális alapon lehet közöttük különbséget tenni.²⁵ Az állam eme vezetőinek legfontosabb feladata, ami ugyanakkor a lehető legkívánatosabb minden józan ésszel bíró, derék állampolgár számára: *cum dignitate otium* – a nyugalom, a rend és a politikai vezető szerep együttes megőrzése.²⁶ Az optimaták feladata tehát ezek elszánt védelmezése akár életük árán is. Ha Cicero 50-es és 40-es évekből származó írásait olvassuk, azokból egyértelműen kitetszik, hogy szerinte az állam stabilitását, a senatusi arisztokrácia vezető szerepét garantáló alapok rendültek meg. A senatus tekintélye szinte megsemmisült (*Sest.* 28; 34–35; 83; 105), a magistratusok rendre visszaélnek a hatalmukkal,²⁷ a törvények hatástalanok, a törvényhozás az *improbi* kezébe került, a bíróságok nem töltik be feladatukat (*Sest.* 55–56; 89), nem beszélve a provinciák kormányzásában, a szövetségekkel való bánásmódban és a hadviselésben mutatkozó anomáliákról (*rep.* 3,41). A politikai élet három fő tényezőjének kiegyensúlyozott hatalommegosztásán alapuló harmóniát, összhangot²⁸ széthúzás és viszály váltotta fel. Az egyeduralmi törekvések teljes pusztulással fenyegetik az államot, a fegyveres erőszak állandósulni látszik. Mindez az államot vezető politikai elit hibájából, alkalmatlanságából következett be.²⁹ A „derék férfiak” (*boni*) lomhák, félénkek, határozatlanok, tehetetlenek, megosztottak, kevesen vannak,³⁰ képtelenek hatékonyan szembeszállni az *improbi* hatalmas és elszánt tömegével, mert nem bírnak az ehhez szükséges erényekkel (*Sest.* 99). A méltóság, a dicsőség igazi példáit jószerevével már csak a múltban lehet megtalálni. Márpedig azok az állam igazi vezetői, akik a vakmerő, veszedelmes polgárok támadásait képesek tekintélyükkel, megbízhatóságukkal és állhatatosságukkal visszaverni.³¹ Úgy tűnik, egyetlen módon lehet visszatérni az eszményinek tekintett múltbeli állapothoz, a *mos maiorum*hoz: egy új, feladatának betöltésére képes politikai vezető réteget kell nevelni, mindenekelőtt a filozófia segítségével.³²

Általános felfogás szerint a sztoikus filozófia itáliai elterjedtségét és sikerét mindenekelőtt az indokolja, hogy a sztoikus etikát, mindenekelőtt az erényekre vonatkozó sztoikus tanítást könnyen lehetett adaptálni a római viszonyokra. Szövegeink valóban azt a benyomást keltik, mintha a rómaiak ősi *virtusa* (és annak fajtái), valamint a sztoikus erény (*areté*) (és annak különféle megnyilvánulásai) között nem volna lényeges különbség.³³ Ez azonban csak a látszat, ami leginkább abból fakadhat, hogy nincs olyan forrásunk, amely a görög filozófia hatásától telje-

sen független lenne. Mégis: míg a sztoikus erény lényegét az *autarkeiája* jelenti, vagyis önmagában véve tökéletes, a boldog élethez elégséges, és mint ilyen, a külső körülményektől teljesen független, értékmérője a legkisebb mértékben sem a sikeressége,³⁴ addig a római *virtus* lényegét külső megnyilvánulásai adják. A dicsőség, a méltóság, a megtiszteltetés stb. olyan értéket hordoznak, amely a külvilág számára is látható, sőt, ez az érték éppen a külvilág elismeréséből származik, mások ítéletétől függ.³⁵ Anélkül, hogy kétségbe vonnánk, hogy ezeknek az értékeknek a korai időkben is voltak/lehettek morális konnotációi, igencsak valószínű, hogy a fent említett szempont mindig is nagyobb súllyal esett latba.³⁶ Úgy tűnik, hogy amíg az egyén és a közösség viszonya megfelelt az ideálisnak tekintett hagyománynak, a *mos maiorum*nak (az egyén tetteinek célja a közösség szolgálata, a közösség az egyént eme tetteiért dicsőségghez és méltósághoz juttatja), addig ez a „hiányosság” semmiféle zavart nem okozott. Ezek az idők azonban elmúltak, az addig egyértelmű fogalmak kétértelművé, bizonytalanává váltak.

A *De officiis*ben, ha figyelmesen olvassuk, egyrészt ugyanazokkal a római állam válságát érintő gondolatokkal találkozunk, amelyeket fent foglaltunk össze,³⁷ másrészt világosan előtűnik belőle az a törekvés, hogy szerzője a görög filozófiát felhasználva erősítse meg az egyre inkább kiüresedő morális értékeket. Ezzel mélyebb értelmet nyer a „derék állampolgár” (*vir bonus*) definíciója, lehetővé válik a „jó” (*boni*) és a „rosszak” (*improbi*) megkülönböztetése, az igazi dicsőség, az igazi méltóság, az igazi barátság felismerése.³⁸ Nem arról van szó, hogy Cicero a görög filozófia etikai normáival teljesen idegen értékeket akar ráerőltetni a rómaiakra. Ezek az értékek meggyőződése szerint az – eszményített – római tradíció értékei, a görög filozófia csupán megerősítésüket célozza (vö. *off.* 1,121; *de orat.* 3,137).

A „derék polgár”

A *kötelességekről* Róma reménybeli vezetőihez szól,³⁹ akik a szövegben mint „derék polgárok” jelennek meg. *Nem filozófiai kontextusban*⁴⁰ a *vir boni* az egyik leggyakrabban előforduló megjelölése annak a szűk körű arisztokráciának, amelyet – mint láttuk – Cicero másképpen optimatáknak nevezett. Ők azok, akik mindenekelőtt felelősségtudatuk (*gravitas*) és a senatus iránti lojalitásuk miatt egyedül volnának méltók az állam vezetésére szemben a populárisokkal, akiknek a helyét könnyelműségük és a radikális változásokban való érdekeltségük az állam ellenségei, az *improbi* között jelöli ki (vö. *Sest.* 139; *Lael.* 95; *off.* 1,85).

A sztoikus filozófiában a *vir bonus* azonos a bölccsel (*sapiens/sophos*) (vö. *Lael.* 18; 64). Bölcs az, aki egész élete során, mindvégig maradéktalanul birtokában van az erénynek, vagyis helyesen ítélő, ép értelmének köszönhetően mindig helyesen cselekszik, jól választ. Mivel tökéletes, semmiféle rossz, baj nem érheti, semmiben hiányt nem szenvedhet, következésképpen egyedül ő az, aki szép, szabad, gazdag, legyőzhetetlen, maradéktalanul boldog. Egyedül ő képes jótettet viszonzni, szeretni, egyedül ő lehet igazi barát. Mint szónok, mint törvényhozó, mint polgártársainak nevelője egyedül ő alkalmas az állam vezetésére. Mindezek ismeretében nem csodálkozhatunk azon, hogy maguk a sztoikusok sem találtak rá példát, legfeljebb

egy-kettőt.⁴¹ Cicero a *Laelius*-ban (18 skk.) egyenesen ellenzenvesnek és homályosnak nevezi a szó valódi értelmében vett sztoikus bölcsességet, ezért leszögezi, hogy ő maga azokat nevezi „*derék férfiaknak*”, akiket a nagy elődök, az ősök is, illetve azokat, akik az ő normáiknak megfelelnek. Hasonlóképpen a *De officiis*-ben annak a *vir bonus*-nak a kötelességeit vizsgálja, akinek az *officiumai* a bölcs tökéletes kötelességeivel szemben csak közepesnek minősülnek (3,13 sk.).

Az a „tisztesség”, erény (*honestum*),⁴² amit általában annak neveznek az emberek, és amely a bölcsnek erényével összehasonlítva csupán másodlagosnak tekinthető, ugyanúgy az erényfajták révén közelíthető meg, mint a bölcsnek erénye. Panaitios minden valószínűség szerint a négy kardinális erény, pontosabban az ezekre irányuló „illő, megfelelő viselkedésmódok” (*kathékonta*) mentén rendezte el anyagát,⁴³ amelyet Cicero azonban csak nagy vonalakban követ: bizonyos erényeket igen nagy terjedelemben tárgyal, másokat alig érint. Egészében véve a mű olvasójának az a benyomása támad, hogy a mű lényege egy sztoikus filozófiai nézeteken alapuló eszmefuttatás a magántulajdon szentségéről, arról, hogy az emberi közösség, pontosabban a római állam iránti kötelességek abszolút elsőséget élveznek az egyén érdekeivel szemben, és nem utolsósorban arról, hogy miként kell viselkednie egy római arisztokratának ahhoz, hogy a lehető legjobb államférfi válhasson belőle.

Az igazságosság az erények ura és királya

Különösen tanulságos az a mód, ahogyan Cicero az igazságosságot tárgyalja, a négy kardinális erény közül – szándéka szerint – a legjelentősebbet, mivel a bölcsességet és az okosságot kivéve ez az alapja minden más erénynek.⁴⁴ Ha megvizsgáljuk mindazokat a helyeket, amelyek a mű „főszereplőjére”, a *vir bonus*-ra vonatkoznak, akkor azt látjuk, hogy annak két alapvető – egymástól aligha elválasztható – tulajdonsága van: az igazságossága és a hazaszeretete.⁴⁵ Az igazságosság kontrollálja a többi erényt: ellenőrző szerepének célja az, hogy a *vir bonus* minden egyes erénye a társadalom – a római állam – érdekét szolgálja. Mindez ellentétes az ortodox sztoikus felfogással, mivel attól eltérően az igazságosságnak az eszköz szerepét szánja, tartalmát pedig a társadalom követelményei alapján határozza meg. Hasonló a helyzet egy másik, a római értékek között egyébként is központi helyet elfoglaló erénnyel, a *fides*-szel. Ezt Cicero az igazságosság fundamentumának nevezi azon az alapon, hogy a kölcsönös bizalom a társadalom „kötőanyaga”, alapvető jelentősége a társadalmat összetartó szociális kapcsolatok fenntartása, megőrzése (vö. *off.* 1,23). Mindezzel összhangban áll mindaz, amit a dicsőségről és annak lényegéről olvashatunk a műben.

A dicsőség igaz útja

A *gloria*, ez a speciális római fogalom központi helyet foglalt el a római gondolkodásában, sőt, bizonyosan állíthatjuk, hogy a legfontosabb értéknek tekintették.⁴⁶ A dicsőségvágynak bizonyosan nem kis szerepe volt a Római Birodalom létrejöttében: az ősök által nagyrabecsült erények mind a dicsőségre való törekvést szolgálták, nagyszabású, a római állam érdekében álló

tettekre sarkalltak. A kimagasló teljesítményért járó jutalom pedig a többség ítélete alapján elnyert hírnév volt (vö. *Phil.* 1,29). Vonzereje alól egyetlen igazi római sem vonhatta ki magát:⁴⁷ maga Cicero többször is ír saját mohó, szinte mértéktelen dicsőségvágyáról.⁴⁸ Mindezzel együtt kb. az 50-es évek közepétől Cicero írásaiban egyre több hely utal arra, hogy a *gloria* fogalma elveszítette korábbi egyértelműségét: nem minden dicsőség igazi. A Sestius érdekében elmondott beszédéből (Kr. e. 56) egyértelműen kiviláglik, hogy ez a különbségtétel a *boni* és az *improbi* határozott szétválasztásával áll összefüggésben: igazi dicsőségre nem tehetnek szert azok, akik lázadást szítanak a nép között, azt különféle juttatásokkal ámítják, és gyűlöletet keltenek azokkal a bátor és híres férfiakkal szemben, akik érdemeket szereztek az állam szolgálatában (139). Következésképpen a megvesztegethető, bűnökre hajló tömeg ítélete sem lehet már a *vera gloria* (valódi dicsőség) mércéje. A nép semmit sem tart kívánatosabbnak és előbbrevalónak a tisztiségeknél, a hatalomnál és a *popularis gloriánál*. Ez utóbbi csak afféle népszerűség, mely a bűnöket, a hibákat magasztalja, s miközben csupán színleli a tisztességet, az erkölcsi jót, megrontja annak szépségét. Ezzel szemben az igazi *gloria* a helyes tettekért, a kimagasló erényért járó dicsőret azoktól, akik képesek helyesen ítélni (*Tusc.* 3,3–4; *fam.* 10,7,2; *fam.* 10,9,2). „Helyes tettek”-en pedig a közjó érdekében álló erőfeszítéseket kell értenünk: annak, aki valódi *gloriára* törekszik, szükség esetén veszélyt, kockázatot kell vállalnia, harcolnia a vakmerőkkel, az *improbival*, ha kell, a leghatalmasabbakkal is (*Sest.* 138–139). Az igazi dicsőség – amely örökkévaló (*Sest.* 143; *rep.* 6, 20 skk) – sohasem lehet ellentétes az állam érdekével (*salus rei publicae*), és a *virtusból* fakad (*Sest.* 37; *Marc.* 19; *fam.* 10,7,2). A *virtus* azonban mindenekelőtt sikert, a többi polgár érdekében véghezvitt tetteket jelöl (*Sest.* 138). Úgy tűnik, hogy Cicero maga nem osztotta maradéktalanul ezt a nézetet. Egy Catóhoz Kr. e. 50-ben írt terjedelmes levelében – melynek témája saját kilikiai helytartói tevékenysége – elismeréssel említi Cato azon szokását, hogy az imperatorokat a kitüntetések odaítélését illetően nem annyira a sikereik mint inkább jellemük és életmódjuk alapján ítéli meg (*fam.* 15,4,14). Ugyanebben a levelében azt állítja: az üres dicsőség utáni vágy és a népszerűség hajhászása egész életében távol állt tőle egyrészt természetéből fakadóan, másrészt – és ez a fő ok – filozófiai műveltségének köszönhetően. Vagyis a filozófia segítette annak felismerésében, hogy miben rejlik az igazi *gloria*: olyan tettekben, amilyeneket consulsága idején vitt véghez.

A fentiek alapján minden világosnak és egyértelműnek tűnik – valójában továbbra is kétértelmű és bizonytalan, mert miről lehet felismerni az igazi erényt? Minek alapján lehet felismerni azt a *vir bonust*, aki ezek szerint mind birtokosa, mind odaítélője az igazi dicsőségnek? (Vö. *Sest.* 137; 93; 138–139.) Hiszen éppen a legtehetségesebbek, a legnagyobb tettekre hivatottak szomjazták leginkább az elismerést (*Arch.* 26; vö. *off.* 1,65), ugyanakkor gyakran éppen ők azok, akik a legnagyobb gonosztettet követik el: a hazájuk ellen fordulnak (*off.* 1,26). Ezzel ismét elérkeztünk a *De officiis*-hez, amelyben Cicero meglehetősen nagy terjedelemben foglalkozik ezzel a témával annak ellenére, hogy nem sokkal korábban, Kr. e. 44 nyarán egy teljes, két könyvből álló művet szentelt neki (*De gloria*). A fentiek alapján egyértelmű, hogy nagyon fontos, Cicerót mélyen foglalkoztató problémáról van szó, amely ugyanakkor szorosan kapcsolo-

lódik azokhoz a római állam válságára és a lehetséges megoldásra vonatkozó gondolataihoz, amelyeket ebben a műben fogalmazott meg.

A *De officiis*ben Cicerót leginkább a dicsőségvágy kártékony, romboló hatása foglalkoztatja, ami egy filozófiai műben teljességgel magától értetődő. Ahogyan más filozófiai műveiben a dicsőségvágyat a lélek betegségei közé sorolta (*Tusc.* 4,25; 4,79; *fin.* 1,59), a *Laelius*ban az igazi barátság legfőbb ellenségének nevezte (34; 64), úgy itt annak megmutatására helyezi a hangsúlyt, hogy a dicsőségvágy összeegyeztethetetlen az erénnyel, illetve annak fajtáival; jogtalanságok elkövetésére ösztökél, továbbá megfoszt a szabadságtól (1,64; 1,68; 1,65; 1,43; 1,26). Mivel az ún. szociális erények (a bölcsesség/okosság kivételével valamennyi) alapját az igazságosság képezi, mindebből az következik, hogy a dicsőségvágy ellentétes az igazságossággal, vagyis a római társadalom, a *libera res publica* érdekeivel. Megfordítva a dolgot: az, aki az állam érdekei ellen fordul – *vir improbus*, egyeduralomra tör, *tyrannus* –, sohasem tehet szert igazi dicsőségre, sőt, dicsőség annak jár, aki az ilyenektől megszabadítja polgártársait (3,83; 3,85; vö. *Phil.* 1,35). Bár nem könnyű ezt kimondania Cicerónak, mégis nehéz nem helyeselnie azoknak a véleményét, akik a visszavonult életet választva megvetik és semmibe veszik a dicsőséget (1,71).

Mindez azonban csupán az érem egyik oldala: a dicsőségvágy önmagában nem elvetendő – ilyesmit nem is írhatna le Cicero abban a Rómában, ahol minden *nobilis* – beleértve őt magát is – a fáradozások, veszedelmek jutalmaként elnyert dicsőség sarkall nagy tettekre (1,65). A rómaiak számára a *gloria* – más műveiben megfogalmazott véleményével összhangban a *De officiis*ben is – a legfontosabb, mindenekelőtt álló érték (1,84). Ez így is van – az igazi dicsőség esetében. Cicero célja éppen annak megmutatása a műben, hogy miben áll ennek a lényege. A legfontosabb eleme az, hogy nem külsőségeken, nem a látszaton alapul (1,65), hanem belső értékekből fakad. Az igazságosság a fundamentuma (1,62), amit az ember közösségalkotó vágyából, közvetve az *oikeiós*is sztoikus elméletéből vezetett le, s ezzel filozófiai alapokra helyezte azt a meggyőződését, hogy az igazi *gloria* a *libera res publica* érdekében véghezvitt nagyszerű tettek jutalma. Ebben a felfogásban szétválaszthatatlanul egygyéjűződik görög filozófia és római gondolkodásmód, amennyiben a dicsőség forrása az az ősköltől örökölt *virtus*, amely egyszerre jelent a külvilág megítélésétől független, belső értékekből fakadó erényességet és – a szövegek alján úgy tűnik, nagyobb mértékben – sikeres tetteket (1,121; vö. 1,116). Ez a *gloria* értelemszerűen csak a *vir bonus*nak juthat osztályrészü, és odaítélésére is csak ő hivatott (1,65).

Az eddig levont következtetések egy fontos új elemmel bővülnek, ha alaposabban szemügyre vesszük az igazságosság ci-

cerói definícióját (1,20). Eszerint a *iustitia* feladata a már kialakult tulajdonviszonyok védelme (1,21). A gondolatmenet folytatásában arról olvashatunk, hogy a társadalom minden egyes tagjának a közjó érdekében kell tevékenykednie kölcsönös szolgálatok révén, latba vetve tudását, fáradozásait, képességeit. A közösség érdeke tehát előnyt élvez az egyénével szemben, anélkül azonban, hogy az egyén jogos érdekei csorbát szenvednének. Magántulajdona sérthetetlen, sőt, azt megfelelő mértékben gyarapíthatja.⁴⁹

Mivel a *vir bonus* leglényegesebb tulajdonsága igazságossága, és mint láttuk, egyedül ő büszkélkedhet igazi dicsőséggel, a fentiek értelmében ez azt jelenti: védelmezi a fennálló tulajdonviszonyokat, szembeszegül minden, a hatalmi struktúra szerkezetének megváltoztatására irányuló törekvéssel.⁵⁰ A *vir bonus* a *res publica* védelmezője, méghozzá azé a köztársaságé, amely – egykori – ideális formáját az ősöknek, a *mos maiorum*nak köszönhetően nyerte el. Így minden erénye a római államhoz való viszonya alapján definiálható. Így válnak teljesen érthetővé Cicero szavai a harmadik könyvben, ahol egyetlen esetben azt is megengedi, sőt, természeti törvénynek nevezi, hogy a rest és haszontalan embertől az élethez szükséges javak a bölcs, derék, bátor férfiúhoz kerüljenek – abban az esetben, ha mindez a közjó érdekét szolgálja (*off.* 3,31; vö. *Phil.* 11,27–8).

A nemes cél tehát: a görög filozófia segítségével visszavezetni a rómaiakat az őskölt erényeihez, feléleszteni a *mos maiorum*ot, és világossá tenni a kortársak számára, hogy az igazi *gloria* és a többi, a rómaiak számára oly fontos érték elsősorban nem a külvilág ítéletétől függ, hanem belső értékekből, erényességből fakad. Ennek a *virtus*nak a fő ismérve pedig a haza feltétlen szolgálata. Ez az a kritérium, amelynek alapján különbséget lehet tenni *boni* és *improbi* között, és világossá válhat, hogy kik állnak a jó oldalon. Efféle segítségre sokaknak igen nagy szükségük volt azokban az időkben, amikor senki sem vonhatta ki magát az események sodrából, és így vagy úgy, de dönteni kellett.⁵¹

Mindezek alapján úgy gondolom, tévútra vezető módszer, ha a *De officiis*t *kizárólag* a filozófia oldaláról közelítjük meg, és mondanivalóját *kizárólag* Panaitios (feltételezett) gondolatainak fényében próbáljuk megítélni. Akkor van esély a mű valódi céljának és tartalmának megértésére, ha nem a görög filozófia, hanem a római politika felől közelítünk hozzá. Cicero Kr. e. 44 végén Antonius fegyvereinek árnyékában fontosnak tartotta, hogy még egyszer kifejtse a véleményét arról, mi a válság oka, és mi módon lehetne leküzdeni azt. Nem arról van tehát szó, hogy valamiféle pótcselekvés gyanánt vett egy filozófiai művet, majd mintegy hozzáidomította azt a római viszonyokhoz, mindenekelőtt „felékesítette” a római történelemből vett *exemplum*okkal, hanem éppen fordítva: a római közállapotokra vonatkozó gondolatai számára keresett elméleti alapot, megerősítést, rendszerbe illesztésükhöz megfelelő keretet.⁵²

Jegyzetek

A tanulmány az OTKA (K 68813) támogatásával készült.

1 A filozófiai művek prooemiumai mellett néhány jellemző hely a levelekből: *fam.* 5,16,3-4 (Kr. e. 45); 7,23,2 (Kr. e. 46); 7,28,2 (Kr. e. 46).

2 Cicero maga állítja *A kötelességekről* III. könyvében, hogy az első két könyv megírásához Panaitiosnak, a neves sztoikus filozófusnak (kb. Kr. e. 185–98) a megfelelő viselkedésről (*Peri tu kathékontos*) írt művét vette alapul. Ennek ellenére rendre kudarcot vallottak azok a kísérletek, amelyek Cicero alapján próbálták meg rekon-

- ruálni az elveszett Panaitios-művet. A panaitiosi és a cicerói gondolatok szétválasztásának problémájáról és a korábbi szakirodalomról lásd K. Bringmann, *Untersuchungen zum späten Cicero* (Hypomnemata Heft 29), Göttingen, 1971, 230 skk.; P. Fedeli, „Il 'De officiis' di Cicerone. Problemi e atteggiamenti della critica moderna”: *ANRW I* 4, Berlin – New York, 1973, 361–365; W.-W. Ehlers, „K. B. Thomas, Textkritische Untersuchungen zu Ciceros Schrift De officiis” (recenzió): *Gymnasium* 82 (1975) 477; E. Lefèvre, *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*, Stuttgart, 2001 (Historia Einzelschriften 150). A mindezidáig legrészletesebb *De officiis*-kommentár szerzője, Andrew R. Dyck (*A Commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor, 1996, 18 skk.) ugyanakkor azt az álláspontot képviseli, hogy mivel Cicero rendkívül gyorsan dolgozott a művön, ésszerű arra következtetnünk, hogy igen szorosan követte forrását (19). Hasonló véleményt fogalmazott meg kommentárja bevezetőjében P. G. Walsh (*Cicero On Obligation [De officiis]*. Translation, Introduction, Explanatory Notes, Oxford, 2000, XVII). Ugyanakkor mindketten hangsúlyozzák, hogy Cicero nem szolgálai módon, hanem több-kevesebb függetlenséget, számos tekintetben eredetiséget felmutatva követte Panaitios-t.
- 3 Vö. E. Lefèvre, *Untersuchungen zum späten Cicero*.
- 4 Ahogyan a vele szorosan összefüggő másik két műve, az elveszett *De gloria* (A dicsőségről) és a *Laelius* sem. Mindkettőt Kr. e. 44 nyarán írta Cicero, az utóbbit feltehetően csak ősszel fejezte be, akkor, amikor már a *De officiis*-en dolgozott.
- 5 *off.* 2,45, vö. *div.* 2,4; *Phil.* 2,113. Dyck szerint (*A Commentary on Cicero, De officiis*, 29) akár politikai végrendeletként is felfoghatjuk a művet, amelyet annak a római ifjúságnak írt, amely reményei szerint megvédi majd az államot Antoniusszal szemben.
- 6 A *De officiis*-t először Kr. e. 44. október 28-án említi az *Att.* 15,13,6-ban, és úgy tűnik, hogy november 5-én már készen volt az első két könyv (*Att.* 16,11,4). Még ha feltételezzük is, hogy már 44 nyarán is dolgozott rajta (miközben elkészült a *De gloria* és legalábbis első változatban a *Laelius*), akkor is igen kevés idő állt rendelkezésére. Különösen, ha figyelembe vesszük, hogy nem éppen a nyugalom időszaka volt ez. Jóllehet áprilistól vidéki birtokain időzött, ez korántsem jelentett békés visszavonultságot (vö. *off.* 3,1 skk.), ahogyan az sem állja meg a helyét, hogy távol tartotta volna magát a politikától. Mindvégig kapcsolatban állt a politikai események főszereplőivel, így Caesar merénylőivel, akik igényt tartottak tanácsaira: vö. *fam.* 11,4,2. Mindez a *De officiis* megszületését követő időszakra is érvényes: vö. *fam.* 11,11,1; *fam.* 11,12,1; *fam.* 12,1.; vö. továbbá D. W. Knight, „The Political Acumen of Cicero after the Death of Caesar”: *Latomus* 17 (1968) 157–164. A politikai helyzet kedvezőtlen alakulása miatt júliusban már-már hajóra szállt, hogy Athénbe utazzon fiához (a Dolabella consultól kapott *libera legatio*-val élve), amikor eljutott hozzá az augusztus 1-jei senatusi ülés híre. Hosszas vívódás után – abban bízva, hogy ezen az ülésen lehetőség nyílik majd a Caesar-gyilkosok és Antonius kibékülésére – visszafordult Leukopetrából. Augusztus 31-én megérkezett Rómába, de a senatusi ülésen nem vett részt. Szeptember 2-án mondta el első beszédét Antonius ellen, aki többek közt házának lerombolásával fenyegette. Szeptember 19-én hangzott el Antonius válasza az első Philippikára. Október végén küldte el a második Antonius elleni beszédet Atticusnak, amelyet azonban nem publikált. Október közepétől december 9-ig Puteoliban időzött, ekkor visszatért Rómába. December 20-án mondta el a senatusban harmadik Philippikáját (*Att.* 15,13,1; 15, 20,1; 16,3,4; 16,16,1; 16,7,1–2; *fam.* 11,5,1; 12,24,3; *Phil.* 1,7–8).
- 7 Minden bizonnyal ez magyarázza az idősebb Cato különösnek tűnő eljárását is az *Origines*-ben. Nem nevezte néven a Róma sikerei mögött álló személyeket, mert nem az ő személyes dicsőségük, hanem Róma dicsősége volt a lényeges, ha úgy tetszik, ők csak a kötelességüket teljesítették: olyan tetteket vittek véghez, amelyekkel *tar-*
toztak hazájuknak. W. Blösel („Die Geschichte des Begriffes mos maiorum von den Anfängen bis zu Cicero”: B. Linke – M. Stemmler [szerk.], *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Stuttgart, 2000, 54 skk.) mindemellett annak bizonyítékát látja ebben, hogy a *homo novus* Cato meglehetősen kevésre becsülte azt a hagyományt, amelyre támaszkodva a nemesi *gens*ek tagjai a vezető tisztségekre igényt tartottak. Ő maga kizárólagos kritériumnak az egyéni teljesítményt tartotta. Cato álláspontja mindazonáltal kivételt jelent, egészen Ciceróig, aki – nyilván nem függetlenül saját *homo novus* mivoltától – Catóhoz hasonló véleményt fogalmazott meg műveiben. Ugyancsak Cicero nevéhez köthető az a *mos maiorum* történetében döntő változást hozó érvelés, melynek eredményeképpen a *maiores* és az általuk megtestesített erények nem csupán a *nobilisek* családjainak, hanem az egész római népnek a dicsőségét gyarapították. Ezzel Cicero mintegy megfosztotta a *nobilitast* alkotó családokat az ősök (*maiores*) monopóliumától, és az egész római nép őseivé emelte őket. Vö. *Marc.;* *fam.* 9,14,4; *off.* 1,78.
- 8 *Pietas* (kötelességtudás a szülőkkel, az istenekkel és a hazával szemben), *dignitas* (méltóság), *fides* (megbízhatóság, becsület), *constantia* (állhatatosság), *severitas* (szigorúság), *gravitas* (felelősségtudat), *fortitudo* (bátorság), *industria* (szorgalom), *gloria* (dicsőség) stb. A kérdésről lásd Th. N. Mitchell, *Cicero the senior Statesman*, New Haven and London, 1991, 14–62; C. J. Classen, „Virtutes Romanorum. Römische Tradition und griechischer Einfluß”: *Gymnasium* 95 (1988) 289–302.
- 9 Érvelésben a *mos maiorum* fogalmának főként a Cicero-művekből kirajzolódó jelentésére támaszkodom. A legjellegzetesebb Cicero-helyek: *dom.* 56 és 80–81; *Sest.* 16; 17; 73; 98; 140; *de or.* 3,74–77; *rep.* 1,3; 2,30; 3,41; 5,1; *Tusc.* 4,1; *Lael.* 18 skk.; 40–41; *off.* 1,121; 2,41; 2,65–66; 3,44; 3,47. Jóllehet nincs olyan szöveghely (más szerzőnél sem), amely expressis verbis azt állítaná, hogy a *mos maiorum* a *virtus* komplex fogalmával jelölt valamennyi értéket magában foglalja, mégis jó okunk van ezt feltételezni. Ennek a *mos maiorum* fogalmát átfogóan vizsgáló szakirodalom sem mond ellent. Lásd mindenekelött W. Blösel, „Die Geschichte des Begriffes mos maiorum...”. A *mos* fogalmának elemzéséhez (főként Sallustius alapján) lásd Hegyi W. György PhD-disszertációját: *Mos és res publica. Római történetírás és politikai gondolkodás. Elemzések*, Debrecen, 2003 (kézirat).
- 10 Cicerónak *Az államban megfogalmazott véleménye* szerint egy államot olyan módon kell megalapozni, megszervezni, hogy az örök legyen (3,34). A római állam ilyen, ám örökkévalóságának van egy fontos feltétele (3,41): *ha polgárai az elődök intézményei és szokásai (moribus) szerint élnek*.
- 11 A válság kezdeteként szerzőink más-más – konkrét – évet jelölnek meg. Polybios véleménye szerint a válság ténylegesen Kr. e. 168-ban vette kezdetét, amikor Róma egyetemes uralomra tett szert (XXXI. 25. 3 skk.; vö. VI. 57. 5). A *mos maiorum* hanyatlását Cicero a Gracchusokkal hozta összefüggésbe (vö. *rep.* 1,31–32), Sallustius pedig a nagy ellenfél, Karthago bukásával (*bell. Cat.* 10, *bell. Jug.* 41, *Hist.* 1,11 skk.). Livius szerint Kr. e. 187-ben kezdődtek a bajok, amikor Cn. Manlius Vulso „az Asiát lakó gallok” feletti győzelme miatt tartott diadalmenetet. A rómaiaktól addig idegen fényűzés „magjait” az ő hadserege hurcolta be Rómába (XXXIX. 6. 3 skk.). Általánosságban azt mondhatjuk, hogy e szerzők a morális hanyatlás okát részint a fényűzés (*luxuria*) elharapódzásában, részint az ellenségtől való félelem (*metus hostilis*) megszünésében látták. (Ez utóbbi alól Cicero kivétel.) A kérdésről részletesen lásd F. Hampl, „Römische Politik in der republikanischer Zeit und das Problem des 'Sittenverfalls'”: R. Klein (szerk.), *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt, 1966 (Wege der Forschung Bd. XLVI); T. N. Mitchell, „Cicero on the Moral Crisis of the Late Republic”: *Hermathena* 136 (1984) 21–41.

- 12 Vö. *Marc.* 25; *Caes. B. c.* 1,9,2.
- 13 Vö. *off.* 2,45. A hispaniai utazás tervét még Atticus sem tartotta elvetendőnek: *Att.* 12,7,1; *Nepos, Atticus* 7 skk. Marcus végül engedve apja kérésének inkább Athénbe ment filozófiát tanulni 45 áprilisában: *Att.* 15,15,4.
- 14 Quintus ráadásul a katonai táborban nagybátyjának Caesar-ellenességéről árulkodó történetekkel mulattatta Caesart és környezetét, veszélybe sodorva ezzel saját apját is.
- 15 *Die Nobilität der römischen Republik, Die Nobilität der Kaiserzeit* (Mit einem Vorwort und Ergänzungen zur Neuauflage von Jürgen von Ungern-Sternberg), Stuttgart, 1983 (a címben elsőként szereplő mű eredeti kiadási éve 1912). Gelzer 25 éves korában írt – máig mérvadó – habilitációs értekezése első felében definiálta a *nobilis*, illetve a *nobilitas* fogalmát. Műve második részében arra a kérdésre igyekezett választ adni, hogy a *nobilitas* miképpen volt képes olyan hosszú időn keresztül megőrizni politikai vezető szerepét. Theodor Mommsentől eltérően úgy látta, hogy ez semmiképpen sem magyarázható az alkotmány, a római jogrend alapján, sokkal inkább a római társadalomban mélyen gyökerező személyes kapcsolatok rendszerével. A későbbi – Gelzer megállapításainak helyességét lényegében igazoló – terjedelmes szakirodalomról is tanulságos áttekintést ad Leonhard Burckhardt, „The Political Elite of the Roman Republic”: *Historia* 39 (1990) 77–99.
- 16 Vö. *rep.* 1,49. Ez persze nem azonos a jogegyenlőséggel (*aequitas iuris*), mivel Cicero ideális államában, a római *res publicában* a birtokolt anyagi javak nagysága közismerten arányos volt a politikai jogok mértékével. A problémáról részletesen lásd E. Fantham, „Aequabilitas in Cicero’s Political Theory, and the Greek Tradition of Proportional Justice”: *CQ* 23 (1973) 285–290.
- 17 Vö. E. M. Atkins, „Cicero”: Chr. Rowe – M. Schofield – S. Harrison – M. Lane (szerk.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, 2000, 481–482; *leg.* 2,23. Vö. J. D. Minyard, *Lucretius and the Late Republic*, Leiden, 1985, 8–9.
- 18 A hivatali arisztokráciát alkotó *gens*ekhez való tartozás az örökölt dicsőség (*commendatio maiorum*) mellett egyszersmind súlyos teherként is jelentett: a *gens* minden egyes tagjának saját *virtusával*, saját maga által kiérdemelt megtiszteltetésekkel kellett bizonyítania *nobilis* mivoltát, azt, hogy méltó az ősökhez, az ő tetteikben és megtiszteltetéseikben megnyilvánuló *mos maiorumhoz* (vö. *Cic. de orat.* 2,225 skk.). A *mos maiorum* reprezentációjában kiemelkedő szerepet játszó *pompa funebris*ről és a *laudatio funebris*ről lásd W. Blösel, „Die Geschichte des Begriffes *mos maiorum*...”, 37 skk.
- 19 Az *állam* című művét teljes egészében ennek igazolására szánta. Lásd különösképpen 1,70. Vö. *Sest.* 137.
- 20 Megjegyzendő ugyanakkor, hogy Cicero a *mos maiorum* fénykorának Scipio Aemilianus korát, vagyis a Gracchusokéval megegyező időszakot tartotta (vö. W. Blösel, „Die Geschichte des Begriffes *mos maiorum*...”, 86, 277. jegyzet).
- 21 Hampl („Römische Politik in der republikanischer Zeit...”, 167 skk.) a *fides* fogalmát az azzal szorosban összefüggő *deditio* kapcsán vizsgálva meggyőzően érvel amellett, hogy az erkölcsök hanyatlására vonatkozó elmélet állításával ellentétben az ősök példaszerűnek tekintett szokásai sok esetben semmilyen erkölcsi kötelezettséget nem foglaltak magukban: éppenséggel nem erkölcsi hanyatlás, hanem annak ellenkezője figyelhető meg a Kr. e. 2. század első felétől kezdődően. Az a kép tehát, amit a kései köztársaság és a korai császárkor idején a rómaiak festettek maguknak az ősök (*maiores*) politikai elveiről és gyakorlati politikájáról, felettébb szép ugyan, de a történeti valóságnak a legkevésbé sem felel meg.
- 22 Vö. *Sest.* 51; *rep.* 5,2. Vö. T. N. Mitchell, „Cicero on the moral crisis...”, 21–41.
- 23 Cicerót ama meggyőződése, hogy a *res publica* politikai berendezkedése ideális, meggátolta abban, hogy az 50-es évektől kezdve egyre félelmetesebbé váló válságtünetek, mindenekelőtt az állan-
- dósnulni látszó politikai és katonai erőszak ellenére politikai reformjavaslatokon gondolkodjék. Jellemző módon a *Törvények* (*De legibus*) csupán igen kevés ilyen reformelképzelést őrzött meg számunkra: az egyik szerint a *cursus honorum* legalsó lépcsőfokává az aedilisi tisztség válik (3,6–7); a másik a censorok hatáskörének kiszélesítését célozza: legyen a feladatuk a törvények feletti őrködés is (3,46–47). Az előbbi javaslat a senatust egy szűkebb körű, szakértőbb testületté szeretné formálni, az utóbbi pedig nyilván a hivatali visszaélések visszaszorítását, következésképpen egy erkölcsi szempontból feddhetetlen senatus kialakítását célozta. A senatust egyébként Cicero – a hagyományokkal összhangban – az állam legfőbb döntéshozó szervének tekintette, és fontosnak tartotta eme pozíciójának megerősítését (vö. *Sest.* 137).
- 24 *leg.* 3,30 skk. Vö. J. Kroymann, „Res publica restituenda”: P. Steinmetz (szerk.), *Politeia und res publica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike*, Wiesbaden, 1969, 255–266; H. Strasburger, *Ciceros philosophisches Spätwerk als Aufruf gegen die Herrschaft Caesars*, hrsg. von G. Strasburger, Hildesheim – Zürich – New York, 1990, 55 skk.; E. M. Atkins, *Cicero*, 477 skk.
- 25 Mindenki „*optimata*”, aki nem gonosztevő, természettől fogva nem elvetemült, nem esztelen és nincsenek súlyos anyagi gondjai (...), aki feddhetetlen, józan gondolkodású és jó anyagi helyzetben van (97). Ez utóbbi azért fontos, mert Cicero úgy látta, sokan pénzügyi nehézségeik miatt csatlakoztak az *improbi*hoz (99).
- 26 A kifejezés értelmezési lehetőségeiről lásd J. Christes, „Cum dignitate otium (Cic. *Sest.* 98) – eine Nachbereitung”: *Gymnasium* 95 (1988) 303–315.
- 27 A legkirívóbb példákat az 50-es évekből a száműzetésével kapcsolatos események szolgáltatják, Clodius néptribunus és a két consul, Piso és Gabinius visszaélései. Vö. *de domo sua*, passim; *Sest.* 24; 64.
- 28 A *concordia ordinum*, a *consensus omnium bonorum* jól ismert cicerói programjáról van szó. Vö. *Cat.* 4,18; *dom.* 55; 94; *rep.* 2,42; 3,43; *leg.* 3,28;
- 29 Hasonló következtetésre jutott könyvében Monika Bennett (*Causarum cognitio. Ciceros Analysen zur politischen Krise der späten Römischen Republik*, Stuttgart, 1995, 192 skk.
- 30 *Sest.* 100; vö. *Sest.* 51; 66; 81; 84–85; 96; *dom.* 55; *leg.* 3,28–30; ostobaságukról és állhatatlanságukról lásd *fam.* 1,7,10, *rep.* 1,19,31; *Sest.* 2.; *fam.* 3,11,3; *Att.* 7,7,5.
- 31 *Sest.* 101skk.; *rep.* 5,1. *Sest.* 139. A legjobb polgár (*optimus civis*) erényeiről a legrészletesebben *Az államban*, főként az 5-6. könyvekben ovashatunk.
- 32 *Arch.* 15; *Sest.* 136; 143; *rep.* 3,5–6; *leg.* 3,29. A *De officiis*ben (1,1; 1,155) Cicero a saját példájával buzdít minél szélesebb körű műveltség megszerzésére.
- 33 Vö. a F. Hampl által idézett szöveghelyekkel („Stoische Staatsethik’ und frühes Rom”: R. Klein (szerk.), *Das Staatsdenken der Römer*, 116–142), amelyek azt bizonyítják, hogy Cicero nem egyedül képviselte azt a véleményt, mely szerint a régi római politika nem volt más, mint a sztoikus politikai etika („Staatsethik”) gyakorlati alkalmazása.
- 34 Vö. *SVF* III 507; III 49–67; Steiger K., „Szabadság és fátum a görög filozófiában”: *Bár* 4 (1999) 5–16.
- 35 Vö. J. D. Minyard, *Lucretius and the Late Republic*, 10: „Virtus was, like the other terms, a pattern of performance, not an inner quality, existing only in noticeable achievement.”
- 36 Mindez összhangban van azzal a ténnyel, hogy az ősi rómaiak a kései köztársaság idejétől kezdve nagy csodálattal övezett és a *mos maiorum* maradéktalan érvényesülésével, az erkölcsök romlatlanságával magyarázott tettei (vagyis háborúi) a legkevésbé sem morális, hanem sokszor felettébb embertelen, az előnyöket és a hátrányokat mérlegelő, tisztán gyakorlatias megfontolásokon alapultak. Vö. F. Hampl, „Stoische Staatsethik’...”, 122 skk.

- 37 A szövetségesekkel szembeni jogtalanságok: 2,26–29; 2,75; 3,87; a bíróságok működési zavarai: 2,75; *bella iniusta*: pl. 1,36; 2,27; veszedelmes egyeduralmi törekvések (Caesar-ellenesség, illetve Antonius elleni támadások név nélkül): 1, 26; 1,43; 1,112; 2,27 skk.; 3,82 skk.; 1,57; 2,28; 3,2. Ide sorolhatjuk a műben különösen nagy súllyal szereplő Regulus- és Torquatus-történetet: mindkettő a senatusnak való *feltétlen* engedelmességet példázza – a múltban.
- 38 Azt, hogy ez politikai szempontból mennyire fontos volt, jól mutatja az ifjú Marcus és unokatestvére már említett példája: számukra Cicero és Caesar *gloriája* és *dignitasa* között nyilvánvalóan nem volt semmi különbség. Az *amicitia* fogalmának tisztázatlansága hasonlóképpen súlyos következményekkel járt: Cicero a rosszul értelmezett barátságban látta annak okát, hogy az olyan emberek, mint az egyébként jószándékú A. Hirtius – tanítványa és csodálója –, a művelt és jellemes C. Matius vagy L. Munatius Plancus a dictator halála után is annak elkötelezett hívei maradtak. Részben ennek a következménye az, hogy Caesar merénylőinek elképzelésével elentétben a „zsarnok” meggyilkolásával nem állt helyre mintegy automatikusan a *libera res publica*: *Att.* 14,4,1; 15,4,3, *Lael.* 41.; *off.* 2,23. Egyébként maga Cicero – jóllehet magával a gyilkossággal egyetértett és azt teljességgel jogosnak tartotta – sohasem osztotta Brutus és társainak optimizmusát (vö. *Att.* 15,4,2).
- 39 Mindezt a cím megválasztása is egyértelműen igazolja. Sok szó esett már a szakirodalomban arról, hogy az *officium* szó mennyire nem alkalmas arra, hogy a görög *kathékon* jelentését visszaadja. A címet már Atticus is kifogásolta (*Att.* 16,14,3), ennek ellenére – a barát szavára nagyon is sokat adó – Cicero kitarzott mellette, sőt, semmi kétsége nem volt afelől, hogy helyesen döntött (vö. *Att.* 16,11,4; 16,14,3). Az Atticusnak adott magyarázat nem azt a véleményt erősíti meg, mely szerint a cím rossz, mégpedig azért, mert Cicero nem értette meg a sztoikusok kötelességfogalmát: a címválasztás szándékos, Cicero a magistratusok – mindenekelőtt a római állam iránti – kötelességeiről ír, amelyeket azonosnak tekintett a filozófiai értelemben vett *virī boni* helyes, illő, megfelelő cselekedeteivel (*kathékonta*).
- 40 Mint látni fogjuk, Cicero ténylegesen semmiféle különbséget nem tett a *vir bonus* politikai és filozófiai jelentése között.
- 41 Birtokában van az erényeknek: *SVF* (= J. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* I–IV. Lipsiae et Berolini, 1938, 1923, 1924) III 216, 557; helyesen ítélő értelme van: *SVF* III 561, 562, 563; mindig helyesen cselekszik: III 560, I 202; tökéletes: III 570, 575, 572, 591 skk.; boldog: III 582; igazi barát: III 631; egyedül ő alkalmas az állam vezetésére: III 611 skk.
- 42 Cicero a *honestum* terminust a *De officiis*ben lényegében a *virtus* szinonimájaként használja.
- 43 Vö. E. Lefèvre, *Untersuchungen zum späten Cicero*. A négy kardinális erény: (1) bölcsesség/okosság (*sapientia/prudentia, sophia/phronésis*), (2) igazságosság (*iustitia, dikaiosyné*), (3) nagylelkűség/bátorság (*magnitudo animi, andreia*) és (4) mértékletesség, illetve „az illő” (*temperantia/decorum, sóphrosyné/prepon*).
- 44 *off.* 3,28; 1,20; 1,158. A kérdéstről lásd E. M. Atkins, „Domina et Regina Virtutum”: Justice and Societas in De Officiis”: *Phronesis* 35 (1990) 258–289.
- 45 Igazságossága: *off.* 1,20; 1,30; 2,38. Vö. 1,41; 1,46; 1,48; 1,63; 2,33; 3,82. A hazaszeretetéhez: *off.* 1,57; 1,84; 1,124; 3,43.
- 46 Minderről lásd Ulrich Knoche négy évtizeddel ezelőtt megjelent, ám értékállóan bizonyult tanulmányát: „Der römische Ruhmesgedanke”: H. Oppermann (szerk.), *Römische Wertbegriffe* (Wege der Forschung XXXIV), Darmstadt, 1967, 421–445.
- 47 Vö. Plaut. *Trin.* 272; *Cic. fam.* 10,26,3; *Marc.* 25 (Caesarról).
- 48 *Att.* 1,15,1; *fam.* 9,14,2. Vö. J. Graff, *Ciceros Selbstauffassung*, Heidelberg, 1963, 22–23.
- 49 *off.* 1,25. Vö. M. Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis*, Basel, 1994, 50–51; J. Annas, „Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property”: M. Griffin – J. Barnes (szerk.), *Philosophia togata*, Oxford, 1989, 151–173.
- 50 *off.* 3,23 skk. Vö. a 2, 85 fejtegetésével, amelyben a dicsőséget részben a magántulajdon védelméből vezeti le.
- 51 A döntés kényszeréről lásd *fam.* 4,2; 10,31,2. Annak a súlyos dilemmának a lényegét, amelybe az események szereplői kerültek, a legérzékletesebben talán Cicero és C. Matius levélváltása mutatja Kr. e. 44. augusztusában (*fam.* 11,27 és 28).
- 52 Mindez persze a legkevésbé sem jelenti azt, hogy Cicero csak ekkor bukkan rá erre a filozófiai problémára. Akárcsak a többi filozófiai művében, a *De officiis*ben is őt régóta foglalkoztató gondolatok nyertek irodalmi formát (vö. pl. *fam.* 5,21,1). Meggyőződésem szerint filozófiai művei írásakor Cicero mindenekelőtt az emlékezetére támaszkodott, legfeljebb annak megerősítése vagy pontosítása céljából volt szüksége egy-egy műre. Ezért olyan reménytelen vállalkozás konkrét görög források után kutatni a *philosophicában*.