

THEOLOGIA BIBLICA

Ledán M. István*

Debrecen

Adakozás a görög–római világban és az Újszövetségben

1. Adakozásverseny a 4. században.

Felvezetés

A keresztyén és a pogány adakozás összehasonlításában igen érdekes példa áll előttünk Kaiszareai Baziliosz 4. századi püspök személyében, egy olyan korból, amikor a keresztyénség és a pogányság még egymás mellett létezett. A vagyonos püspököt halála után két híres kortársa is méltatta. Az egyik lelki jóbarátja, Nazianszi Gergely volt, a másik pedig testvére, Nüszai Gergely.

Nazianszi Gergely azt írta gyászbeszédében, hogy egy súlyos éhínség idején a gazdagok megnyitották magtáraikat Baziliosz püspök szavaira és buzdítására, ő pedig szegénykonyhát állított fel saját vagyonából, és ő maga, illetve szolgálai táplálták a szegényeket. Baziliosz mindenféle élelmet gyűjtött össze, ami azt jelentheti, hogy ezt alamizsnaként kérte az emberektől a szegénykonyhája számára. A gyászbeszédéből nem derül ki, hogy a gazdagok ingyen, esetleg jutányos áron vagy mindkét módon adtak gabonát a készleteikből a szegények táplálására.¹

A testvér, Nüszai Gergely beszámolójában nem esik szó gyűjtésről, ugyanis ez arról tudósít, hogy Baziliosz a saját vagyonából jótékonykodott.² A két Gergely, a barát, illetve a testvér más-más kontextusba helyezi Baziliosz tevékenységét. A testvér beszámolójában Baziliosz egyedül, az előkelők jótékonyágával cselekszik, mint egy római arisztokrata vagy patrónus. Az euergetizmus (εὐεργεσία) szó szerint „jótékonyágot” jelent, ám valójában egy adok-kapok, *do ut des* akció

* Ledán M. István (Sepsiszentgyörgy, 1975) a Debreceni Református Hittudományi Egyetem (DRHE) Újszövetségi Tanszékének adjunktusa. A Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben folytatott teológiai tanulmányokat (1995–2000). Doktori fokozatot 2020-ban szerzett a DRHE-en. Disszertációjának címe: *A halál mint álom. Az újszövetségi álomeszkatológia az ógörög sírfeliratok tükrében*. Kutatási területe: az újszövetségi eszkatológia, különösen az ógörög, és részben az ókori latin sírfeliratok tükrében, valamint az Újszövetség hellenisztikus motívumainak vizsgálata.

¹ Bernardi, J. (ed.): *Gregoire de Naziance: Discours 42–43*. SC 384. Editions du Cerf, Paris 1992, 116–307. Idézi Finn, Richard: *Almsgiving in the Later Roman Empire*. Oxford University Press, Oxford 2006, 224.

² Heil, G. – Cavarinos, J. P. – Lendle, O. (eds.): *Gregorii Nysseni Opera* 10/1. Brill, Leiden 1990, 109–134. Idézi Finn, Richard: *i. m.* 224.

volt. A gazdagok és előkelők vagyonukból templomokat és középületeket, fürdőket, színházat, cirkuszt emeltek; ünnepségeket rendeztek, ingyen gabonát osztottak, cserébe pedig olyan kitüntetésekben részesültek, amelyeket feliratokon is megörökítettek,³ szobrokat kaptak vagy díszpáholyt a színházban. Ilyenformán Basziosz a római elit kontextusába illeszkedne. Ugyanis éhínségek idején a római előkelőségek olykor áron alul adták a gabonát a népnek – elismerésért cserébe.⁴ Nazianszi Gergely beszámolójában viszont az egyházi alamizsnálkodás kontextusában látjuk Baszioszt: egy kötelességtudó papot ismerhetünk meg, aki evangéliumi megfontolásokból figyel oda a szegények szükségére.⁵ Úgy tűnik, hogy Basziosz egyszerre volt egy előkelő római, aki vagyonából a közjó érdekében jótékonykodott, és egyházi ember, aki evangéliumi megfontolásokból segített a szegényeken. Valóban így lett volna? Arra tekintve, hogy ez a kettő nem volt egészen kompatibilis egymással, beszédes lehet az, hogy miként tekintettek a kortársak egy Basziosz által alapított ispotályra, azaz szegénykórházra (*Ξενοδοχείον, hospitale pietatis* vagy *refrigeria pauperum*). A püspöknek ugyanis meggyűlt a baja a helyi kormányzóval, amikor saját anyagi forrásaiból, illetve adományok bevonásával alapította meg ispotályát, az úgynevezett Basileiadost, amely valójában egy egész komplexum volt, mert ezt úgy lehetett értelmezni, hogy túllépte egyházi hatáskörét. Ugyanis nem volt egyértelmű, hogy milyen minőségben cselekszik: egyházi emberként vagy római mágnásként. Amennyiben ez utóbbi minőségben alapította az ispotályt, ez azt jelentette, hogy a püspök beszállt az „adakozás-versenybe”, mivel egy bőkezű adomány emelte az adakozó presztízsét, népszerűségét, és potenciális politikai ellenfélle tette a különböző közéleti szereplőket.⁶ Amennyiben egyházi emberként cselekedett, nem a versenybe szállt be, hanem teológiai megfontolásokból tette azt, amit tett.

A keresztyén adakozás alapja Isten nagylelkűsége. Ez a nagylelkűség az alapja annak, hogy az embert alamizsnálkodásra lehet és kell kérni. Aki nem tud adni, hatalmas hálátlanságot követ el. Isten nagylelkűsége a vagyon megosztására ösztökéli az embert. Amikor az ember ad, valójában nem ad, hanem visszaad. Amikor alamizsnát adunk, a szükségben levő azt kapja, ami az övé, és még hálás is irántunk, mintha az, amit tőlünk kapott, a miénk volna. Az adakozó kétszeresen

³ Példaként említhetjük egy bizonyos Erastus feliratát (talán azonos lehet a Róm 16,23-ban említett Erasztossal), aki mészkövel burkoltatta be a korinthusi római színház közelében levő teret. A felirat így szól: *Erastus pro aedilitate sua pecunia stravit. Azaz: Erastus az aedilis rangért cserébe saját költségén köveztette.* Ld. McRay, John: *Archeology and the New Testament.* Baker Book House, Grand Rapids 1991, 331–333.

⁴ Uo.

⁵ Finn, Richard: *i. m.* 225.

⁶ Uo. 228.

megajándékozott személyként tekinthet magára: először is földi javakat kap Istentől; ha pedig e javakból másoknak is osztogat, másodszor is megajándékozott lesz, ugyanis Isten mennyei jutalomban részesíti alamizsnálkodásáért. Az adakozás mindig egy kapcsolati rendszerben történik: Isten és ember, ember és ember kapcsolatában. Az embernek testileg is közösségben kell lennie a szegényekkel. A keresztyén ember nem vertikálisan ad, hanem horizontálisan; de miközben ad, a saját hasznát tartja szem előtt, mivel ilyenkor valójában kölcsönad, vagyis irgalmat gyakorol. De erre az irgalomra az adakozónak is szüksége van Isten részéről. Ahhoz, hogy az ember így tekinthessen az adakozásra, át kellett értékelnie a vagyonhoz való hozzáállását. Ha egy földi bíróság előtt a vagyon számított, mert például ügyvédet kellett fogadni, hogy pozitív kimenetelű legyen az ítélet, Krisztus ítélőszéke előtt éppen fordítva történnek a dolgok: a vagyonról, a hatalomról, a státuszról való lemondás számít.⁷

Az antik filozófiában akkorra már hosszú hagyománya volt mind a fővénység és mértéktelen pénzsóvárság ostromozásának, mind annak az elvnek (főleg a sztoikus bölcséletben), hogy az emberi bőkezűség alapja az istenek emberek iránti bőkezűsége. Erénynek számított a mértékletesség és a közösség, illetve a barátok felé irányuló nagylelkűség. A 4. század nagy teológusai, Ambrosziosz, Baszilosz stb. szerint az erénynek (és az adakozásnak) emez antik mintái ugyan nem elhanyagolhatóak, azonban a keresztyénység nemcsak felér a klasszikus örökséggel, hanem több is annál. Az erénynek ezek a klasszikus mintái már a múltéi. Igen beszédes, hogy Nazianzi Gergely úgy mutatta be Basziloszt, mint a győztest a pogányság és keresztyénység közötti harcban.⁸ Az adakozás klasszikus kultúrája letűnt a keresztyénység megérkezésével.⁹ Az adakozásversenyben a keresztyénység győzött.

Vizsgáljuk hát meg részletesebben is az antik görög–római adakozásethoszt a hellenizmus korától a korai császárság koráig, de előtte vessünk egy rövid pillantást az adakozás antik és újszövetségi terminológiájára.

2. Az adakozás terminológiája a görög–római forrásokban és az Újszövetségben

Mivel főleg római szerzők műveit fogjuk vizsgálni, jobbára latin fogalmakkal fogunk találkozni. Az antik latin forrásművekben a *beneficentia* a jótékonyság leggyakoribb terminus technicus. Ezzel azonos értelmű fogalomként használatos még a *benignitas* (*szívesség, nagylelkűség, jóság*), illetve a *liberalitas*, amely *bőkezűséget* jelent.

⁷ Ld. Basil: *On the Holy Spirit* 8. 19. 1–9. Migne, J. P. (ed.): *Patrologia Graeca* [PG], 32. 100D–101A. Basil: *On Julitta the Martyr* 7, PG 31. 253C–D. Idézi Finn, Richard: *i. m.* 232–235.

⁸ Uo. 230.

⁹ Uo. 257.

A görög nyelv az εὐεργεσία szót használja igen gyakran az *adakozásra*, *jótékonyságra*, amely egyaránt jelenthet szolgálatot vagy valamilyen anyagi jellegű *szívességet*, *adományt*. Az εὐεργεσία voltaképpen lefedi az adakozással, jótékonysággal kapcsolatban leginkább használatos három latin fogalom jelentését. Görögül használatos még a δωρεά és a δωρον. Mindkettő alapjelentése: *adomány*, *ajándék*, *szívesség*, de jelenthetnek olykor *megvesztegetést* is. Mind a *liberalitas*, mind az εὐεργεσία arisztokratikus erény: a státuszban magasabban álló gyakorolja az alacsonyabb rendű irányában. A *liberalitas*ért (εὐεργεσία-ért) jutalom jár annak, aki gyakorolja, és növeli a társadalmi megbecsültségét, politikai tőkét. A *liberalitas* (εὐεργεσία) az elitek, és főként az uralkodók dicsért és ugyanakkor elvárt erénye, illetve kiváltsága.¹⁰ Az Újszövetségben az εὐεργεσία mindössze kétszer fordul elő: az ApCsel 4,9-ben Péter jótéteménynek nevezi a sánta meggyógyítását, az 1Tim 6,2 pedig a rabszolgák urairól mondja, hogy hívökként törekszenek jótéteményekre. Egyik esetben sem anyagi jellegű adományról, szívességről van szó.¹¹ A δωρεά és a δωρον szavak gyakrabban fordulnak elő az Újszövetségben, viszont általában Isten (Jézus) ajándékaival, jótéteményeivel (Mt 10,8; Jn 4,10; Ef 3,7), illetve az áldozattal (Mt 8,4) kapcsolatban. Az adakozás kontextusában a két fillért adományozó özvegyasszony történetében találkozunk a szóval a Lk 21,1-ben. Így nevezi Jézus a gazdagok adományát. Máté evangéliuma szintén δωρον-nak nevezi a keleti bölcsek nagyvonalú ajándékát (2,11). A 2Kor 9 záróversében is előfordul, de nem a gyülekezet adományával, hanem Istennel kapcsolatban.

Az adakozásra, az anyagi jellegű jótékonyságra az Újszövetségnek más a szó-készletete, mint amivel a jótékonyság kérdésével foglalkozó görög–római irodalmi szövegekben találkozunk. Úgy tűnik, mintha az Újszövetség, s benne Pál apostol is egyenesen ódzkodna a görög–római világban használt és bevett fogalmaktól, és mintha következetesen kerülné az adakozással kapcsolatban az εὐεργεσία, illet-

¹⁰ Uralkodói erényként találkozunk vele a 2Makk 9-ben, ahol egy olyan levelet olvasunk, amelyet a haldokló Antiokhosz Epiphanész küldött a zsidóknak, és miközben kijelölt utódját ajánlja a zsidók figyelmébe, arra inti őket, hogy emlékezzenek jótéteményeire: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς καὶ ἀξίῳ μνημμένους τῶν εὐεργεσιῶν (26. v.). A Vulgata a *beneficium* szóval adja vissza a fogalmat, amely azonos értelmű a *beneficentiával*.

¹¹ Érdekesképpen jegyezzük meg, hogy a Vulgatában két ízben találkozunk a *liberalitas* fogalmával, és mindkét esetben anyagi jellegű jótéteményről van szó. A Péld 28,8-ban, ahol a nincstelenen könyörülő emberről olvasunk, a Vulgata a *liberalis* szót használja (*liberali in pauperes* – bőkezű a szegények iránt). Az LXX-ben ezen a helyen nem az εὐεργεσία-t olvassuk, hanem az ἐλεάω (*könyörül*) ige particípiuma. A liberalitas másik előfordulási helye a 2Makk 4,49, ahol arról értesülünk, hogy a tirusziak bőkezűen gondoskodtak három ártatlanul elítélt és kivégzett ember temetéséről (*Tyri quoque indignati erga sepulturam eorum liberalissimi extiterunt*). A Vulgata itt a μεγαλοπρεπῶς (*nagyvonalúan, fejedelmi módon*) határozószót fordítja a *liberalitas* jelentésmezéjébe tartozó *liberalissimus* (igen bőkezű) melléknévvel.

ve a δωρεά és a δωρον szavakat. Igaz, nem kerüli a χάρις szót, amely a hellenizmus korától kezdve jelenthetett főleg uralkodói *kedvezést, bőkezűséget* vagy *ajándékot*. Ilyenként az εὐεργεσία szinonímája.¹² A χάρις *adomány* értelemben fordul elő a korinthusi levelezésben, bár hozzá kell tennünk, hogy az adakozásról szóló perikópákban felváltva jelenti Isten kegyelmét (2Kor 8,1) és a gyülekezet adományát (2Kor 8, 4). Annak lehetséges okáról, hogy Pál kerülni látszik az adakozással kapcsolatban a bevett antik fogalmakat, a későbbiekben ejtünk szót. Mindenesetre a korinthusi levelezésben Pál jobbára olyan kifejezésekkel írja le, vagy írja körül az adakozást, amelyek elsődlegesen nem adakozást jelentenek. A χάρις-on kívül a következő szavakat, illetve szóösszetételeket olvassuk az adakozással kapcsolatban: κοινωνία (elsődleges jelentése: *közösség, közösségi érzés* – 2Kor 8,4);¹³ διακονία (elsődleges jelentése: *szolgálat* – 2Kor 9,12); εὐλογία (elsődleges jelentése: *dicséret, dicsőítés, áldás* – 2Kor 9,5); λειτουργία (elsődleges jelentése: *szolgálat, istentiszteleti, áldozati szolgálat*; a klasszikus görögben: *közszolgálat* is – 2Kor 9,12), κοινωνία τῆς διακονίας (szolgálatban való részvétel, 2Kor 8,4), διακονία τῆς λειτουργίας (szó szerint: *a szolgálat szolgálata* – 2Kor 9,12), ἀπλότης τῆς κοινωνίας (*egyszerűség/jószívűség a megosztásban* – 2Kor 9,13). A χάρις-on kívül, amelynek elsődleges jelentése az Újszövetségben és Pálnál is *kegyelem*, illetve a korinthusi levelezésben is felváltva vonatkozik Isten kegyelmére és a gyülekezet adományára, egyetlen olyan kifejezéssel találkozunk, amely kimondottan az adakozással, gyűjtéssel kapcsolatos, ez pedig a korinthusi levelezésen kívül az Újszövetségben seholl másutt elő nem forduló λογεία.¹⁴

3. Adakozás mint hatalomgyakorlás a hellenizmus korában

Az adakozást elsőre aligha kapcsolnánk össze a hatalom gyakorlásával. Egy közösségen vagy egy társadalmon belül a hatalom gyakorlásának elsődleges formája a többé vagy kevésbé nyílt erőszak, a meggyőzés vagy a fenyegetés. Az antropológusok szerint azonban a hatalom gyakorlásának egy olyan formája is van, amely homlokegyenest ellentétesnek látszik az erőszakkal, ez pedig a hatalom gya-

¹² Conzelman, Hans: χάρις, χαρίζομαι κτλ. In: Kittel, Gerhard – Friedrich, Gerhard (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band IX. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Meinz 1973, (363–366) 363–364.

¹³ A zsidókhhoz írt levél szerzője szintén a κοινωνία-t használja az adakozásra. Az adakozás mellett a jótékonytságot is ajánlja, de nem az εὐεργεσία, hanem a εὐποιᾶ szót használja (Zsid 13,16).

¹⁴ Egy nagyjából egyidős, Thébából származó osztrakonon a λογεία egy Izisz-szentélynek felajánlott pénzüsszeget jelent. Ld. Deissmann, Adolf: *Light from the Ancient East*. Harper and Brothers, New York–London 1911, 104–105.

korlása adományozás, ajándékozás által. Ez sok társadalomban kevésbé volt nagylelkű ahhoz, hogy szolidaritást alakítson ki, és gyakran terhet jelentett az elfogadónak,¹⁵ ugyanis arra kötelezte, hogy viszonzozza azt. Így az ajándékozás olyan stratégia, amellyel el lehet érni, hogy valaki vagy egy közösség megtegye azt, amit a felette álló akart, azaz hatalmat gyakorolhatott fölötte.

Az ajándékozás és elfogadás ezen dinamikája igencsak jellemezte a görög kultúrát. Az ajándék tartozást generált. Ez nem jelenti azt, hogy a görög kultúra nem ismerte az önzetlen ajándékozást, csupán annyit, hogy erősen az jellemezte, hogy az ajándékozó viszonzszívességeket, viszonzszolgálatokat várt el. Sőt nem csupán valamilyen ajándékot vagy viszonzszívességet, hanem azonos értékűt.¹⁶ Az adományozás vagy ajándékozás hatalmat adott („power of gift”) a közösségnek az egyén fölött, illetve az egyénnek a közösség fölött vagy egyéneknek egyének fölött, és hatalmi kapcsolatot eredményezett („relationship of power”). Az ajándékozás nem csupán formálta a meglévő kapcsolatokat a város és az egyén, az elit és az egyszerű polgárok között, hanem újakat is formált, és fenn is tartotta ezeket a hatalmi kapcsolatokat.¹⁷

A görög városok bátorították gazdag polgáraikat az önkéntes adakozásra, amelyért kitüntetések, koszorút, elismerő feliratokat adományoztak. Az ilyen adakozás nyilván segíthette az adakozót politikai aspirációi elérésében is. A kitüntetés, a magasztalás, a nyilvános elismerés főleg a hellenizmus korától kezdve jellemezte a görögséget. Minél nagyobb volt egy gazdag ember jótékonytsága (áldozatok, középületek) a város javára, annál nagyobb volt a politikai tőkése, illetve hatalmának elismerése. Ez pedig politikai játszma volt az elit és köznép között: az elit hajlandó volt „fizetni” a hatalomért, a köznép pedig elismerte a hatalmat, és ezt az elismerést ki is nyilvánította kitüntetések formájában. Ez azt is jelentette, hogy a köznép sem volt teljes egészében hatalom nélküli: a köznép függött az elittől, de az elit is a köznéptől. Arisztotelész igen beszédesen ír erről a kölcsönös függésről és hatalomgyakorlásról:

„A legfőbb vezető tisztségekkel, amelyek az alkotmányjogok gyakorlóit megilletik, együtt kell járniuk bizonyos pénzbeli köteleességeknek is, hogy a népnek ne legyen ama tisztségekhez kedve, és megnyugodjék a vezető tisztviselők személyében,

¹⁵ Aligha véletlen, hogy a 2Kor 11,9-ben, ahol Pál apostol arról beszél, hogy ingyen hirdette az evangéliumot a korinthusiaknak, többször is említi, hogy nem akart teher lenni (ἀβαρῆ ἑμαυτὸν ὑμῖν ἐτίθησα – *tehermentesnek őriztem meg magam köztetek*).

¹⁶ Gyax, Marc Domingo: Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. In: Satlow, L. Michael (ed.): *The Gift in Antiquity. The Ancient World: Comparative Histories*. Wiley-Blackwell, Chichester, West Sussex 2013, (45–61) 45.

¹⁷ Uo. 46.

akik amúgy is nagy árat fizettek méltóságukért. Megfelel a célnak az is, ha a hivatalba lépők pompás áldozatokat mutatnak be és közmunkákat végeztetnek, hogy amikor a nép az áldozati lakomákban részesül, és látja, hogy a városállam fogadalmi ajándékokkal és középületekkel szépül, szívesen fogadja az alkotmány maradvóságát, s így egyúttal az előkelők anyagi áldozatainak is megmarad az emléke.”¹⁸

Az elitnek tehát érdekében állt a jótékonykodás, a nép viszont az elismerés által manipulálhatta valamelyest az elitet, és arra sarkallhatta, hogy versenyezzenek az elismerésekért, ami az elit részéről nagyobb jótékonytságot követelt meg.

A hellenisztikus görög városok úgy tekintettek a királyra mint jótévőre, amint azt például több ptolemaida uralkodó „Euergetész” jelzője is tükrözi, azaz retorikai szinten a kapcsolat az egyenlő felek elvére épült, amelyben egyenlők felek cserélnek ajándékokat egymással. A valóság persze egészen más volt, ám ezt a fikatív képet mégis fenntartották. Egyrészt azért, mert a városoknak ez kevésbé volt megalázó; másrészt az uralkodók számára is kellemesebb volt ez a helyzet. A városok ugyanis őrizték a klasszikus kor demokráciaeszményét, s ezért elvben ellenségesek voltak a királyokkal szemben. Az, hogy a retorika szintjén jótévőnek tekintették a királyt, abban a szokásban is megnyilvánult, hogy az adót aranykorona formájában fizették, amely tipikus módja volt a jótévő elismerésének, kitüntetésének.¹⁹ Az adónak viszonzásként való feltüntetése álca volt: álcázása az alárendeltségnek. Ennek ellenére a királyok vágytak az elismerésekre és kitüntetésekre, például a tiszteletükre rendezett ünnepélyekre, és ezzel a városok manipulálni is tudták őket. Azzal, hogy viszonzásként tüntették fel azt, ami tulajdonképpen adó volt, vagy viszont-ajándéknak azt, ami valójában ajándék volt, nagyobb önrendelkezést (autonómiát), vagy adókedvezményeket kaphattak. Egy ajándék viszont-ajándékként történő álcázása annak a ténynek maszkírozására szolgált, hogy voltaképpen szívességet kérnek.

Kétfajta ajándékozás létezett. Az ajándékozás egyik fajtája az volt, amikor nem magán az ajándékon volt a hangsúly, hanem azon, hogy kezdeményezzenek és fenntartsanak egy kapcsolatot. A másik fajta ajándékozásnál nem a kapcsolaton volt a hangsúly, hanem az ajándékon, magán az elérhető hasznon.²⁰ Ez utóbbi esetben igen nehéz volt fenntartani azt a képzetet, hogy nagylelkűségről van szó. Noha a felek ilyenkor is ragaszkodtak ahhoz, hogy a nagylelkűség mozgatja az adományozást, valójában egy üzletről volt szó: az uralkodó lojális polgárokat nyert, a polgárok pedig politikai vagy más javakat. Az uralkodó pontosan tudta, hogy

¹⁸ Arisztotelész: *Pol* 6,7. Arisztotelész: *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Politikai Gondolkodók. Gondolat, Budapest 1994.

¹⁹ Gygax, Marc Domingo: *i. m.* 51.

²⁰ Uo. 52.

amennyiben autonómiát ajándékoz egy városnak, az okos politikai sakkhúzás, mégis úgy tett – és a polgárok is úgy tettek –, mintha ez önzetlen jótétemény lett volna. A kérelmező tudta, hogy nem viszont-ajándékot ad, az elfogadó is tudta, hogy nem nagylelkűségéért kapott elismerést, hanem az ajándék által valójában kérelmet nyújtottak be neki, mégis mindenki belement ebbe a játszmába, amelynek pontosan ismerték a szabályait, de úgy tettek, mintha nem ismerték volna.²¹ Egyébként az ajándék viszont-ajándékként való álcázásában az volt a csavar, hogy ez arra sarkallta az elit tagját, illetve az uralkodót, hogy ne csupán a „jótékony” nevet érdemelje ki, hanem ehhez a képhez igazítsák a valóságot is. Hasonló dolog történt a városok polgáraival is: mivel ragaszkodtak ahhoz, hogy jótéteménynek nevezzék azt, amit ajándékkal eszközöltek ki, igyekeztek a jótévő uralkodó lojális alattvalói lenni.²²

Ebben a gyakorlatban talán nem is annyira alakoskodást, vagy nem csupán az alakoskodást kell látnunk, hanem annak felismerését, hogy az emberi kapcsolatok a hatalom dinamikája irányítja. De a hatalom nyers, és ezért nem képes kötőanyagként működni a társadalomban. Viszont az ajándékhoz kapcsolódó szívesség és a jóindulat már nagyon is összekapcsolja a feleket. Talán ennek a felismerése állhat annak az igyekezetnek a hátterében, hogy bőkezűségként és önzetlen jótéteményként láttassanak olyasmit, ami valójában nem az. A hellenisztikus jótékonyosság, ajándékozás és szolgálat gyakorlásában nyilvánvalóan van jelen a hatalomgyakorlás, illetve annak álcázása, de ugyanakkor annak a megsejtése is, hogy az emberi közösség nem épülhet a nyers erőre, a durva hatalomgyakorlásra.

4. Adakozás Rómában, a késői köztársaság és a korai császárság korában

A Kr. e. 1. század első felében a bőkezűség (*liberalitas*) általánosan nagyra értékelt erény volt.²³ A bőkezűségnek három típusa volt ismeretes. Első típus az, amikor személy a személy, barát a barát felé bőkezű. Második típus a közösség irányában gyakorolt bőkezűség. A harmadik pedig a nép (*populus*) iránt tanúsított bőkezűség.²⁴

²¹ Gygax, Marc Domingo: *i. m.* 54.

²² Uo. 53.

²³ Manning, C. E.: *Liberalias: The Decline and Rehabilitation of a Virtue*. In: *Greece and Rome* XXXII (1985/12), (73–83) 73.

²⁴ Manning, C. E.: *Liberalias*, 80.

4.1. Jótékonyosság a kései köztársaság korában.

Cicero gondolatai a jótékonyaságról

Cicero szerint a jótékonyosság vagy szívesség és bőkezűség az igazságossághoz kapcsolódik.²⁵ A bőkezűségnek az az alapja, hogy eredetileg nincs olyan, hogy magántulajdon. A magántulajdon ősrégi birtokbavétel vagy háborús győzelem, szerződés, sorsházás eredménye. A magántulajdon az eredetileg közös vagyomból származik, ezért szerinte kinek-kinek meg kellene elégednie azzal, ami osztályrészül jutott a számára. Aki többre sóvárog, sérti az emberi társadalom javát. Nemcsak magunkért születünk. Lényünk egyik részére a haza, a másik részére a barátaink tarthatnak számot. Az emberek az emberek kedvéért teremtettek, hogy egymásnak kölcsönösen hasznára legyenek. Ebben a tekintetben az embernek a természetet kell követnie, mivel a föld mindent az emberek hasznára terem.²⁶ A bőkezűség (*liberalitas*) ellentéte az *illiberalitas*, amely szó szerint a szabad emberhez méltatlan gondolkodásmódot vagy életvitelt jelent. Az *illiberalitast* Cicero a zsugorisághoz kapcsolja, és mindenféle nemtelen foglalkozást társít hozzá, például az uzsorását, a vámszedőét).²⁷ Nincs erény, amely jobban illene az emberi természethez, mint a bőkezűség. Ám ez a bőkezűség körültekintést és óvatosságot igényel. Először is ügyelni kell, hogy jótékonyaságunkkal ne okozzunk kárt sem azoknak, akikkel jót akarunk tenni, sem pedig másoknak. Másodszor arra kell ügyelnünk, hogy jótékonyaságunk ne haladjon meg anyagi lehetőségeinket. Végül a bőkezűséget mindenkiel érdeme szerint kell gyakorolnunk.

A bőkezűséget az igazságossághoz kell igazítani, illetve viszonyítani. Ez először is azt jelenti, hogy nem lehet bőkezű az, aki haszon helyett kárt okoz, például úgy, hogy jogtalanságot követ el annak érdekében, hogy egyesekkel bőkezű lehessen. Azok a bőkezűek sem igazodnak az igazsághoz, akik dicsőségre és hírnévre vágyanak, és ellenségeiktől veszik el azt, amit barátaiknak adnak, hogy jótévedőiként tetszelegjenek.

Cicero konkrét példákat is említ, és azt írja, hogy nem szabad bőkezűségnek tekintenünk azt, hogy Sulla és Caesar a jogos tulajdonosok vagyonát másokra ruházták át. A törvénytelenység nem lehet bőkezűség. Az igazságossághoz való iga-

²⁵ Cicero rokon értelmű fogalmakként kezeli a jótékonyaságot (*beneficentia*), a bőkezűséget (*liberalitas*) és a nagylelkűséget, szívességet (*benignitas*) („...et huic coniuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet”). Cicero: *De Officiis* 1.7.

²⁶ Cicero: *De Officiis* 1.7. A latin szöveget ld. Cicero, M. Tullius: *De Officiis. With An English Translation by Walter Miller*. Loeb classical library. Latin authors. Harvard University Press, Cambridge – William Heinemann, London 1913. Magyar fordítását ld. Havas László: A kötelességről. In: Cicero: *Válogatott művei*. Ford. Némethy Géza, Boroknai Iván, Borzsák István, Havas László, Trencsényi-Waldapfel Imre et al. Európa Könyvkiadó, Budapest 1987, 289–345.

²⁷ Cicero: *De Officiis* 1.42.

zodás azt is jelenti, hogy bőkezűségünk nem haladhatja meg anyagi lehetőségeinket. Akik többet akarnak adni annál, mint amennyit anyagi helyzetük megenged, vétkeznek, mivel méltánytalanul cselekszenek hozzátartozóikkal szemben. Ugyanis idegenek kezére játsszák át azt a vagyont, amit leghelyesebb volna megosztani rokonaikkal, vagy nekik kellene örökül hagyniuk. Az ilyen bőkezűséget az álszenteskedéssel (*ostentatio*) kapcsolja össze, és azt írja, hogy ennek több köze van a hiúsághoz, mint a bőkezűséghez.

Végül az igazságossághoz való igazodás azt is jelenti, hogy a jótékonytságot az érdemhez kell mérni. Mérlegelnünk kell azok jellemét, akikkel bőkezűek akarunk lenni, illetve figyelembe kell vennünk az illető irántunk való jóindulatát, valamint társadalmi helyzetét, és nekünk tett korábbi jó szolgálatait.²⁸

Annak ellenére, hogy a bőkezű embernek mérlegelnie kell a jótéteményben részesítendő iránta tanúsított jóindulatát, a bőkezűség nem a hálára vagy a visszonzásra kacsint. Cicero szerint nem azért vagyunk nagyvonalúak, bőkezűek és jótékonyak, mert hálát várunk. Nem kamatra adjuk a jótéteményt, hanem természetüktől fogva hajlunk a nagylelkűségre. Éppen úgy, ahogyan a barátságot sem nyereségvágytól vezéreltetve tartjuk kívánatosnak, hanem azért, mert magában a szeretetben van teljes jutalma.²⁹ A jótékonytság önmagában jó. Ahogyan a barátság is, amelynek önmagában van a jutalma.

Cicero a nagylelkűség formájáról, módjáról is beszél. Nem minden nagylelkűség egyformán dicséretes. Cicero összehasonlítja a különféle típusú bőkezűségeket. Dicséretes szerinte az, ha váltságdíjat fizetünk rablók kezébe esett barátainkért, vagy vállaljuk barátaink adósságát. Kevésbé vagy egyáltalán nem dicséretes viszont, ha valaki cirkuszi, gladiatori játékok költségeit fedezi. Az ilyesmi inkább *prodigium* (szörnyű, iszonyú csodajel), amin elcsodálkozik és elámul a nép. Ez az a fajta bőkezűség, amely pillanatnyi és könnyű örömet szerez, de azt is csak a léhábaknak.³⁰ A cirkuszi játékok támogatásának kérdésében Cicero kritikája némileg óvatos, ugyanis a római aediliseknek éppen az volt egyik feladata, hogy játékokat szervezzenek. Az viszont világosan kiderül a gondolatmenetéből, hogy az összehasonlításból melyik típusú bőkezűség kerül ki győztesen.³¹

²⁸ Cicero: *De Officiis* 1.14–15.

²⁹ Cicero: *De Amicitia* 31.: „benefici liberalesque sumus, non ut exigamus gratiam (neque enim beneficium faeneramus sed natura propensi ad liberalitatem sumus), sic amicitiam non spe mercedis adducti sed quod omnis eius fructus in ipso amore inest, expetendam putamus.” A latin szöveget ld. Cicero: *De Senectute: De Amicitia: De Divinatione. With an english translation by William Armistead Falconer*. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge – William Heinemann, London 1923. A magyar szöveget ld. Cicero: *Válogatott művei*, 392.

³⁰ Cicero: *De Officiis* 2.55–56.

³¹ Vö. Manning, C. E.: *Liberalias*, 74.

4.2. *Jótekonyság a korai császárkorban.*

Ifjabb Plinius gondolatai a jótekonyságról

Cicero nyomdokain jár az 1. századi ifjabb Plinius valahányszor műveiben, itt-ott elszórtan, a bőkezűségről elmélkedik. A bőkezűség a jó uralkodó erénye. Traianus császárt több ízben is bőkezűnek (*liberalis*) nevezi. A császár azért méltó erre a jelzőre, mert nem a másoktól elkobzott vagyon ajándékozásával volt bőkezű (vö. Cicero kritikájával), mint a korábbi császárok vagy a köztársaság végnapjainak politikusai:

„Ezért nem találok dicséretre méltóbbat bőkezűségemben, mint azt, hogy adományokat osztasz a sajátodból, nevelési támogatást nyújtasz a magadéból, s a polgárok gyermekeit nem úgy táplálsz, mint a vadállatok kölykeiket, áldozataik véreből. S ami a legkellemesebb a megajándékozottak számára, az az, hogy tudják: amit kaptak, azt nem másoktól kobozták el, s azért, hogy annyian jómódúak lettek, csak egyetlen ember lett szegényebb: a princeps.”³²

A bőkezűség azonban nem csupán az uralkodók kiváltsága. Magánszemélyek is lehetnek bőkezűek, ha megfelelnek néhány fontos alapelvnek, amint az ki is derül Plinius egyik leveléből:

„Kedves Geminusom! Gyakran dicséred előttem élőszóban, most pedig levélben a te kedves Noniusodat, hogy milyen bőkezű egyesekhez. Én magam is dicsérném őt, ha nem csupán egyesekhez volna az. Mert az az én alapelvem, hogy az igazi bőkezűség szolgálatára áll a hazának, a rokonoknak, ismerősöknek, barátoknak – de most a szegény barátokra gondolok. Nem tesz-e Nonius úgy, mint azok, akik elsősorban olyanokat ajándékoznak meg, akiknek maguknak is leginkább módjukban van ajándékot adni. Azt hiszem, az ilyen horog- és lépvesszőszerű ajándékokkal nem a magukéból adnak, hanem a máséra vadásznak. Azokhoz hasonlítanak, akik azt, amit az egyiknek adnak, behajtják a másikon, s fősvénységgel próbálnak adakozó ember hírébe kerülni. Az első dolog, hogy elégedjünk meg a sajátunkkal; a második, hogy támogassuk azokat, akikről tudjuk, hogy különösen rászorulnak, s támogatásra készen tegyünk mintegy segítő körutat. Ha a te barátod mindezt megteszi, akkor valóban mindenképp rászolgál a dicséretre. Ha egyvalamit tesz meg, akkor is rászolgál, bár kisebb mértékben. Oly ritka a példa még a korlátozott bőkezűsége is! Az embereket úgy megszállta a bírás vágya, hogy úgy tűnik: őket tartja hatalmában a vagyon, s nem ők a vagyont. Minden jót!”³³

³² Plinius: *Panegyricus* 27. Ld. Caius Plinius Caecilius Secundus: *Panegyricus. Traianus császár dícsőítése*. Ford. Hoffmann Zsuzsanna. Lectum Kiadó, Szeged 2006, 45.

³³ Plinius: *Epistola* 9.30. Ifjabb Plinius: *Levelek*. Maróti Egon, Muraközy Gyula, Szepessy Tibor. Bibliotheca Classica. Európa Könyvkiadó, Budapest 1981, 325.

Pliniusnál is fontos alapelv, hogy az ember saját vagyonából, és nem a másé-
ből lehet jótékony és bőkezű. Szintén fontos nála is az adakozásban, bőkezűség-
ben tanúsított megfontoltság (*ratio*). Végül lényeges alapelv a fontossági sorrend:
a bőkezűség először is a haza, vagyis a közjó, azután a rokonok, ismerősök és
barátok hasznára tekint. Plinius azt is hangsúlyozza, hogy a bőkezűségnek a mérté-
kteltes életmód az alapja. A mértékteltes életmód az a forrás, amelyből az ember
bőkezűsége fakad.³⁴

Láthatjuk tehát, hogy Plinius valóban Cicero nyomdokain jár, az ő alapelveit
ismétli, ám egyvalamiben mégis különbözik tőle. Bár ő maga a saját személyével
kapcsolatban dicséretesnek tartja, hogy látványosságok és gladiatori játékok tá-
mogatása helyett tehetséges fiatalok neveltetését támogatta,³⁵ Traianus császárt
a látványosságokra szánt bőkezű adományokért is dicséri.³⁶ Mi több, egyik barát-
ját is megdicsérte azért, hogy bőkezűen támogatta a látványosságokat. Szerinte
az a barát helyesen cselekedett (*recte fecisti*).³⁷

Mind Cicero, mind ifjabb Plinius nyilvánvalóan a *kellőről* beszélnek, és nem
a mindennapi gyakorlatról. A bőkezűséggel kapcsolatos kritikáikból kiderül, hogy
igen nagy szakadék tátongott a filozófusok, az értelmiségiek liberalitas-felfogása
és a mindennapi gyakorlat között. Ez a szakadék főleg a késői köztársaság ko-
rában volt szembeszökő. A polgárháborúk idején a politikusok mások vagyoná-
ból voltak bőkezűek, az előkelők pedig népszerűséget hajhásztak, illetve szava-
zatokat szereztek bőkezűségük által. A bőkezűség tehát öncélú volt: növelte az
„adakozó” hírnevét, státuszát, politikai befolyását, ilyenként leginkább korunk
reklámcélú jótékonyására emlékeztet. A köztársaság kései szakaszában a libera-
litas valójában választási megvesztegetés volt, a császárság korában pedig olykor
az uralkodók népszerűtlenségének ellenszere, mert ezzel lehetett némiképpen
visszanyerni az elveszített népszerűséget.³⁸

Természetesen találunk szép és megható példákat az önzetlen bőkezűségre,
illetve a gondoskodó összefogásra is. Tacitus leírja, hogy Fidenae amfiteátrumának
összeomlása után, amely 50 000 embert nyomorított meg, vagy nyomott agyon,
a gazdagok és előkelők „házaik feltárultak, kötözőanyagot és orvost bocsátottak
rendelkezésre”. Ez az összefogás – írja Tacitus – „a hajdaniak intézkedéseire em-
lékeztetett, akik súlyos csaták után a sebesülteket bőkezű ajándékokkal és gon-
doskodással segítették”.³⁹

³⁴ Plinius: *Epistolae* 2.4.

³⁵ Uo. 1.8.

³⁶ Plinius: *Panegyricus* 33. Caius Plinius Caecilius Secundus: *Panegyricus*, 52.

³⁷ Plinius: *Epistolae* 6.34.

³⁸ Manning, C. E.: *Liberalitas*, 78.

³⁹ Tacitus: *Annales* 4.63. Ld. Tacitus: *Összes művei*. I. kötet. Ford. Borzsák István. Európa
Könyvkiadó, Budapest 1980, 267.

Az előbbi példa ellenére is igaz, hogy a római arisztokrácia számára a bőkezűség leginkább státuszfitogtatást jelentett. Ez az alá- és fölrendeltségi viszony rendszerben alakult ki: aki elfogadta a jótéteményt, az státuszban vagy a körülmények okán alatta állt az adónak. Igen beszédes, hogy a liberalitást olykor együtt említik a megbocsátással és az irgalommal (*clementia, misericordia*).⁴⁰ Az antik felfogásban mindkettőt a felsőbbrendű adja az alsóbbrendűnek.⁴¹

4.3. Seneca a jótékonyságról

Seneca bőkezűséggel kapcsolatos meglátásait bővebben fogjuk tárgyalni, mivel ő nem szórványosan foglalkozik a kérdéssel, hanem egy egész traktátust szentel neki. *A jótéteményekről* (*De beneficiis*)⁴² című írása műfajilag diatribé, amelyben lehetséges ellenvetésekre, álokoskodásokra vagy éppen a témával kapcsolatban felmerülő kérdésekre válaszolva (vö. 1Kor 15,35 skk.) fejt ki a jótékonyság mi-
benlétét. A kitérők, a tárgyhoz szorosan nem tartozó kérdések felvetése egyrészt – miként a szerző írja – az elme tornáztatására valók; másrészt, miközben a feltételezett vitapartner olyan kérdéseket vet fel, hogy például szükséges lenne-e jogilag büntetni a hálátlan embert, adhat-e jótéteményt rabszolga az urának vagy gyermek a szüleinek, adhat-e az ember jótéteményt saját magának stb., és fény derül arra, hogy milyenek kell lennie annak a személynek, aki jótékonyságot gyakorol, illetve elfogadja a jótéteményt, vagy éppen magának a jótéteménynek (*beneficium*).

Seneca már művének első mondatában jelzi, hogy melyek azok a kérdések, amelyeket tárgyalni fog, és az egyik fő hibánk megnevezésével indít: sem nyújtani, sem elfogadni nem tudunk helyesen jótéteményeket. A jótékonyság akadály a egy óriási emberi fogyatékoság, nevesen a háládatlanság (*ingratitude*). Ennek egyik okát éppen a jótéteményt adó személyében látja. Ha nem az arra méltónak adunk, azzal valójában előkészítjük a talajt a hálátlanság számára.

4.3.1. Az adakozó személye

Ha válogatás nélkül adunk, inkább tékozlunk, mint adunk. A hálátlanság ugyan rút dolog, de legalább annyira rút a jótéteményért viszonzást várni, mint arról megfeledkezni vagy letagadni. Az elvárt hála tönkreteszi a hálát, mivel ilyenkor in-

⁴⁰ Seneca: *De beneficiis* 5.9.2. Bollók János – Takács László (ford.): A jótéteményről. In: Seneca: *Prózái művei*. II. kötet. Ford. Révay József, Bollók János, Kopeczky Rita, Szőke András, Takács László. Szenzár Kiadó, Budapest 2004, 424.

⁴¹ Manning, C. E.: *Liberalias*, 78.

⁴² Ld. Bollók János – Takács László (ford.): *i. m.* 309–499. Az eredeti latin szöveget ld. Seneca: *Moral Essays. Vol. 3. De Beneficiis*. With an English translation John W. Basore. Loeb Classical Library 310. William Heinemann, London–New York 1935.

kább adóbehajtó az ember, mint adományozó. A nem szívesen, fogcsikorgatva adott jótétemény, amelyet mintegy kikényszerített a kérő, aligha sarkall hálára. Ilyenkor pontosan azzal a lelkülettel viszonzozzák a jótéteményt, amilyen lelkülettel kapták: ha úgy kapták, hogy közben megaláztatást kellett elviselniük, elég hála az, hogy az ilyen „jótéteményért” megbocsátanak nekünk. A jótéteménynél a jótevő akarata (*voluntas*) számít. A hálátlanságot sokszor az adakozó váltja ki, és ez a hálátlanság visszahat az adakozásra: egyre lomhábban és rosszabb kedvvel adakozunk.

A jótétemények gyakorlásában az embernek az isteneket kellene követnie, akik azokat is segítik, akik hálátlanok, mivelhogy hűek önmagukhoz. Hozzájuk hasonlóan nekünk is jótéteményt kellene nyújtánunk, és nem pedig kölcsönt adnunk kamatra. A jótéteménynek az az ismertetőjegye, hogy miközben ezt teszed, nem gondolsz a viszonzásra. Ha mégis viszonzásra gondolsz, megérdemled, hogy becsapjanak. A hálátlanságnak nem szabad, hogy kedvünket szegje, és hogy eltántorítson és restté tegyen a jótéteményre, erre a legjobb dologra.⁴³ Bár elsősorban azoknak kell jótéteményt nyújtánunk, akik hálásak, a hálátlanság vagy annak gyanúja, feltételezése ne akadályozza meg az embert a jótétemény gyakorlásában.

Senecának az az érve, hogy bár sokan méltatlanok a fényre, a nap mégis felvirrad számukra is.⁴⁴ Aki hálátlan, természetesen nagyobb bünt követ el; aki viszont nem ad, az hamarabb, előbb követi el a bünt. A hálátlanságot még több jótéteménnyel lehet és kell legyőzni. A hálátlan embert jótéteményekkel kell körülbástyázni. Jobb jótéteményt nem kapni, mint nem adni. A jótéteménynek egyszerű a könyvelése: ha megköszönik, az nyereség; ha nem köszönik meg, nem veszteség. Ha az isteneket utánozzuk, a hálátlanokkal is jót kell tennünk, „hiszen a bűnösöknek is fölkel a nap, és a kalózkodók számára is nyitva áll a tenger.”⁴⁵ Nem tesz jót viszont a derék férfi azzal, aki természetéből adódóan hálátlan, ahogyan pénzt sem hitelezünk annak, aki nyilvánvalóan tékozló. A hálátlan ember nem úgy részesedik az istenek által adott napfényből, mint aki tiszteli az isteneket, hanem úgy, mint aki teremtmény. Ez egy általános adomány, amely nem arra sarkall, hogy a természetéből fakadóan hálátlan embernek is jótéteményt adjunk. Ha olykor nyilvánvalóan hálátlannal teszünk jót, ebben is az isteneket követjük, akik magas méltóságot adnak az érdemtelen embereknek is. Ez azzal magyarázható, hogy nem nekik adták, hanem valamelyik elődjüknek, vagy éppen – előrelátásuk folytán – valamelyik utódjuknak.

⁴³ „Adeo quidem ista res fugare nos et pigriores ad rem pulcherrimam facere non debet.” Seneca: *De beneficiis* 1.1.13.

⁴⁴ „Quam multi indigni luce sunt! Tamen dies oritur.” Seneca: *De beneficiis* 1.1.11.

⁴⁵ Seneca: *De beneficiis* 4.26.1. Seneca: *Prózái művei*, II., 402.

Amikor az ember a jótéteményt gyakorolja, ezt reménységgel teszi. Arra nézve, hogy az adományunk csakugyan jó kezekbe kerül, éppen úgy nincsen valódi biztosíték, mint ahogyan a magvetőnek sem ígérhet meg senki sem aratást, vagy a nőülőnek sem hűséges feleséget. Az ember annyit tehet, hogy figyelmes és körültekintő. Aki ad, azért ad, hogy adjon, nem jegyzi fel, nem gondol rá, és csak akkor jut eszébe, ha a hála emlékezteti rá. Ha nem így van, akkor számlát csatolt a jótéteményhez. Adni úgy kell, ahogyan kapni szeretnénk: szívesen, gyorsan, habozás nélkül. A „legkedvesebbek a már előkészített, természetes és hirtelen ott termő jótétemények, amelyeket nem jellemzett semmilyen késlekedés” (vö. 2Kor 9,5).⁴⁶ Jobb kéretlenül adni, és így megelőzni a kérő kínját. Az ad jól, aki kitalálja mások szándékát, és megmenti őket a könyörgés szégyenétől. Igen értékes, ha valaki, miközben ad, megfélekedzik arról, hogy ad.

Nem mindegy, hogy miként adunk. A korholással adott jótétemény megkeseríti azt, márpedig a jótéteménybe semmi rosszat nem szabad keverni. A jótétemény nem kegy, nem segély. Bizonyos jótéteményeket, például kitüntetést nyilvánosan kell átadni, mert ezáltal az, aki kapta, dicsőségre tehet szert. Másokon viszont, mint például éhező és nyomorúságban levő embereken, titokban segítünk. Ez utóbbi esetben csak azok tudhatnak róla, akiken segítünk. A jótéteményt nyújtó nem alázhatja meg azt, akin segít. A jótettet emberséggel (*humanitas*) kell cselekedni, azaz nemcsak átnyújtani kell, hanem szeretni is a jótettet.⁴⁷ A gőgösen (*superbe*) adott jótétemény bántó és gyűlöletes. Fontos szempont az adakozásnál az is, hogy úgy adjunk másoknak, hogy mi magunk ne jussunk nélkülözésbe (vö. 2Kor 8,13).

A jótéteményt nem a hasznáért tesszük, az csak következmény, a jótétemény járulékos eleme, miként az istenek sem azért adnak jótéteményt, mert valamilyen hasznot remélnek abból. A jótétemény tehát önmagában kívánatos. Ha mégis nézni kell, hogy kinek, mikor és hogyan adunk, az azért van, hogy a jótétemény valóban jótétemény lehessen. Ha ugyanis gonosz emberrel teszünk jót, akkor az sem erényes dolog nem lehet, sem pedig jótétemény. Igen fontos a megfontoltság, mivel az minden erény társa. A meggondolatlan adományozás annyit tesz, mint rosszul gyakorolni a jótéteményt. Helyesen kiválasztani a személyt azt jelenti, hogy olyat választunk, aki hálás, és nem olyat, aki viszonzni tud: derék szegényt inkább, mint méltatlan gazdagot. A személy kiválasztásánál a szívet kell fürkészi.

Amikor jótéteményben részesítünk valakit, nem a nyereség, a gyönyör vagy a dicsőség után kapdosunk. Jót teszünk azokkal is, akiktől még véletlenül sem

⁴⁶ „Gratissima sunt beneficia parata, facilia, occurrentia, ubi nulla mora fuit.” Seneca: *De beneficiis* 2.1.3.

⁴⁷ „Non tantum des oportet beneficia, sed ames.” Seneca: *De beneficiis* 2.11.5.

remélhetünk viszonzást, például egy ismeretlen hajótöröttel; ilyenkor a jótéteményben részesülő ember „megkéri az isteneket, hogy legyenek ők az adósaink, helyette, s ők mondjanak köszönetet nekünk”.⁴⁸ Annyira a viszonzás reménye nélkül kell jótéteményt gyakorolni, mint az, aki végrendeletet készít. A végrendeletet készítő ember ugyanis már nem önmagára és a saját hasznára gondol. Ahogyan a nap felkel és lenyugszik jutalom nélkül, úgy kell az erényes embernek is cselekednie. A jótékonykodó annak a javára ügyel, aki jótéteményben részesül, különben a jótéteményt saját magának adná. Ezért számára

„[...] az a gyönyörűség, hogy miközben megkönnyítjük mások küzdelmét, küzdelmes, vagy miközben veszedelmek közül mentünk ki másokat, veszedelmes, vagy miközben mások szükségét és szorultságát enyhítjük, helyzetünket megnehezítő jótéteményeket cselekszünk.”⁴⁹

Semmi nagyszerű nincs abban, ha az ember magát szereti, magának kuporgat, magát gazdagítja. A jótéteményben az ember gyönyörűségét és örömét leli. De a jótéteményben erő is van, mert egy jótétemény további jótétemények megtételére sarkall, ugyanis akivel egyszer jót tettél, az iránt felelősséget érzel, és később is jót teszel vele.

Összefoglalásul az mondhatjuk, hogy a jótékonytságban az embernek az isteneket kell utánoznia, és a hálátlanokkal is jót kell tennie. Ez azonban nem jelenti azt, hogy válogatás nélkül kell jótékonynak lenni mindenkivel. Ez ugyanis tékozlást jelentene. A természetéből adódóan hálátlan embert nem erényes dolog jótéteményben részesíteni. A jótékony ember megfontolt.

Aki jótéteményben részesít másokat, annak szívesen, gyorsan és természetes módon kell adnia anélkül, hogy megalázná azt, akinek adott. Az adakozó nem a saját hasznára néz, azaz nem önmagának ad, hanem a megajándékozott hasznára és javára ügyel. Ugyanakkor készen mutatkozik arra, hogy miközben jótéteményben részesít másokat, saját magát veszélybe és szorultságba sodorja.

4.3.2. *Az elfogadó személye*

Ami a jótétemény elfogadját illeti, Seneca mindenekelőtt szükségesnek látja megfogalmazni, hogy az embernek nem mindenkítől érdemes elfogadni jótéteményt. Arra a kérdésre, hogy kitől lehet elfogadni jótéteményt, röviden ezt válaszolja: attól, akinek mi magunk is nyújtottunk volna. Nem fogadható el a jótétemény akkor, ha az kárára van adományozójának, vagy ha veszélybe sodorja őt. Ha jótéteményt fogadunk el, örömmel és vidáman kell tennünk, és ezt az örömet

⁴⁸ Seneca: *De beneficiis* 4.11.3. Seneca: *Prózái művei II.*, 390.

⁴⁹ Seneca: *De beneficiis* 4.13.2. Seneca: *Prózái művei, II.*, 392.

kifejezésre is kell juttatnunk. A megajándékozott nem viselkedhet úgy, mintha ő lenne az, aki szívességet nyújt.

A jótéteményt elfogadó személyével kapcsolatban Seneca hosszan értekezik a hálátlanságról. Valójában a hálátlanság leitmotívumként szövi át az egész művet. Történelmi példák sora győzi meg az olvasót arról, hogy a hálátlanság egyetemes. Számtalan példa mutatja, hogy mennyire hálátlan az ember a haza és annak polgárai iránt. De ugyanez a hálátlanság mutatkozik meg a mindennapi életben is:

„Valamennyien hálátlanak tehát. Csak hálátlanak? Valamennyien kapzsik és valamennyien rosszindulatúak és valamennyien gyávák, különösen azok, akik vakmerőnek tűnnek. Tedd hozzá: és becsvágyók valamennyien és istentelenek valamennyien.”⁵⁰

Hálátlanná tehet a túlzott önbecsülés, az önimádat, a kapzsiság. A hálát elpusztítja a becsvágy és a kapzsiság, mivel az ilyen ember mindig úgy érzi, hogy kevesebbet kapott, mint amennyit remélt. A hálátlanság fő okát Seneca mégis az istenek iránti hálátlanságban látja. Ha valaki elégedetlen azzal, amit az égiektől kapott, holott sokat kapott tőlük, bármit is kapjon, örökké elégedetlen, a jótéteményeket lefitymáló és megvető ember lesz: „Kinek fog hálásan válaszolni, milyen adományt fog nagyra vagy viszonzásra méltónak ítélni az, aki megveti a legnagyobb jótéteményeket?”⁵¹

A legrútabb hálátlanság a jótéteményről való megfélekedezés. Az ilyen ember nem azért hálátlan, mert elfelejti a jótéteményt, hanem azért felejt el, mert hálátlan. Aki megfélekedzik a jótéteményről, olyasvalamit tagad meg, ami nem igényel sem erőfeszítést, sem anyagi tehetséget. Valójában az emlékezés tehetné hálássá az embert. Seneca úgy érvel, hogy mindazt, amivel a jelenben bírunk, azt a külső körülmények elvehetik tőlünk. Egyvalami nem vehető már el tőlünk: az, ami a múltban már a miénk volt. Egy régebben kapott jótétemény tehát hálára kellene hogy indítson minket. A hálátlanságnak, ahogy egyébként a hálátlanság miatti jótékony-ság megtagadásának is, önmagában van a büntetése. A hálát nem törvény parancsolja, éppen úgy, ahogy a magunk szeretetét sem. A hála belénk van oltva, olyan természetes, mint az önszeretet. Ezért az, aki hálátlan, az valójában önmaga ellen vétkezik.

A jótétemény nem hitel, ezért a jótétemény adójának semmiképpen sem szabad így tekintenie rá. Ennek ellenére Seneca mégis hosszan beszél arról, hogy amikor és mihelyt lehetőség adódik rá, visszafizetendő. A hálát (*gratum*), azaz a visz-

⁵⁰ Seneca: *De beneficiis* 5.17.2. Seneca: *Prózái művei*, 432. A szövegrész erősen emlékeztet a Róm 1,29 skk. és a 3,9 skk. verseire, ahol Pál a bűn egyetemességéről beszél.

⁵¹ Seneca: *De beneficiis* 2.30.1. Seneca: *Prózái művei*, 349.

szafizetés készségét, a viszont-jótétemény készségét megajándékozott embertársainkban fel kell ébreszteni. A szükség kikényszerítheti, hogy emlékeztetnem kell valakit egy korábbi jótéteményemre.

A viszonzás kérdésében Seneca először is azt mondja, hogy aki szívesen fogadja a jótéteményt, az már viszonzta is. A jótétemény célja ugyanis az, hogy örömet okozzon, s ha ez bekövetkezett, vagyis az elfogadó személy örül a jótéteménynek, akkor az adományozó elérte azt, amit akart. A jótéteményt elfogadó személynek nem szükséges folyton azon töprengenie, hogy miként viszonzhatja, fizetheti vissza a jótéteményt: „rossz helyen van a jótétemény, ha nem lehetünk üres tenyérrel is hálásak”.⁵² A hálát illetően az is fontos, hogy az ember ne érezze sürgetőnek a maga részéről, hogy viszonzozzon: „aki mindenképpen a viszonzásra törekszik, annak a szíve nem a hálás emberé, hanem az adósé”.⁵³ A viszonzás kérdésében Seneca ahhoz hasonlót mond, mint amit Pál apostol (vö. 2Kor 8,13)⁵⁴ az adakozás vonatkozásában:

„Nem viszonzom a jótéteményt, ha többet vonnék el magamtól, mint amennyit neki adnék, ha ő nem tapasztalna semmilyen gyarapodást annak elfogadása révén, ami nekem viszont jelentős veszteséget okozna.”⁵⁵

A hálás embernek nem kell, sőt nem szabad olyan körülményeket kívánnia, amelyekben viszonzásként megmutathatja háláját. Figyelni kell a viszonzásra kínáló alkalmat, késznek kell mutatkozni az ilyen helyzetekben, és nem kívánni azokat. Ugyanis nemcsak a veszélyben és szükségben lehet a hálát kimutatni, illetve viszonzni. Az igaz barátság viszonzásnak számít akkor is, ha a jótéteményt adó semmiben nem szenved hiányt.

Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy a jótéteményt elfogadó személy azal, hogy szívesen és örömmel fogadja a jótéteményt, már valamelyest viszonzta is azt. Természetesen a hála érzete (és csupán csak az) nem menti fel a konkrét visszafizetés, vagy inkább viszont-jótétemény alól. Ebben a tekintetben két dolgot kell különösen is szem előtt tartania. Az egyik az, hogy ne érezze sürgetőnek a viszonzást, mivel ez az adós, és nem a hálás ember lelkületére vallana. A másik pedig az, hogy ne kívánjon olyan szorult helyzetet a jótéteményt adó személynek, amelyben konkrétan is megmutathatja háláját. A hálát nemcsak a veszélyben és szükségben lehet kimutatni, illetve viszonzni.

⁵² Seneca: *De beneficiis* 2.31.5. Seneca: *Prózái művei*, 350.

⁵³ Seneca: *De beneficiis* 4.40.5. Seneca: *Prózái művei*, 414.

⁵⁴ „Ugyanis azért, hogy másoknak könnyebbségük legyen, nektek ne legyen nyomorúságotok. Ellenben az egyenlőségnek megfelelően.”

⁵⁵ Seneca: *De beneficiis* 4.40.5. Seneca: *Prózái művei*, 414.

4.3.3. *Az adományozó és az elfogadó személy viszonya*

Seneca úgy gondolja, hogy a jótéteményt adó, illetve a jótéteményt elfogadó személy, hálás ember, a természet dolgaival összhangban él, és az istenek példáját követi, mert amikor az istenség tesz valamit, a tett értelmén kívül semmit sem keres. Az istenség önzetlen: nem az áldozatért teszi azt, amit tesz. Seneca az adás és elfogadás dinamikáját nem alá- és fölérendeltségben képzelel el, inkább döntetlen versenyhez hasonlítja: az adó önzetlenségéből, nagylelkűségéből vizsgáljuk, az elfogadó pedig hálából. Adó és elfogadó személy egyenlő az erény gyakorlásában. Az adás és az elfogadás dinamikájának ez az alaptörvénye: „az egyiknek [az adományozónak] rögtön meg kell feledkeznie adományáról, a másiknak [az elfogadónak] azonban sohasem arról, amit kapott”.⁵⁶ Az erény felejtést parancsol az adományozónak és emlékezést az elfogadónak. Nem emlékezni azt jelenti, hogy nem tesszük közhírré, nem hánytorgatjuk fel a jótéteményt. Az elfelejtés parancsa nyilván hiperbola, túlzás. Célja az, hogy többet követeljünk annál, ami elégséges, hogy megtegyék azt, ami elég.⁵⁷ A „ne emlékezz!” parancs annyit tesz, hogy az embernek *hasonlítania* kell arra, aki nem emlékezik. Az érdemekre való gyakori visszaemlékezés mardossa a szívet. A jótéteménnyel tilos dicsekedni, hencegni, illetve azt mesélgetni. Seneca hosszan fejtegeti, hogy magunkat nem részesíthetjük jótéteményben, amiképpen hálásak sem lehetünk magunknak. Az eszmefuttatásból kiderül, hogy a jótétemény, illetve a hála mindig a másikra néz, mindig megfeledkezés önmagunkról, mindig a sajátunkról való lemondás. Jótéteményben részesíteni közösségi cselekedet.⁵⁸

Az adás és elfogadás dinamikájában fel kell mérni mind az ajándékozó, mind a megajándékozott személyét, hogy túl csekély vagy túl sok az, amit ad vagy kap. A jótétemények adásában és elfogadásában igen fontos a mértékletesség (*modus*). Ugyanakkor a mértékletesség nem lehet ürügy az adományozás mellőzésére.⁵⁹ Seneca úgy látja, hogy a jótétemény és a hála dinamikája garantálja az emberi társadalom biztonságát a kölcsönös szolgálatok által. Ezért meg kell tanulnunk szívesen adni, szívesen elfogadni és szívesen viszonzni.

⁵⁶ Seneca: *De beneficiis* 2.10.4. Seneca: *Prózái művei*, 333.

⁵⁷ Ez az elv hasonlít a rabbinikus „készítetek kerítést a Tórának!” parancsra. Ennek az elvnek is az a lényege, hogy többet követelünk, hogy a szükségeset mindenképpen betartassuk. Hasonló elvet fedezhetünk fel a Hegyi Beszéd antitéziseiben is. Ha valaki például nem haragszik, kevesebb az esélye annak, hogy ölni fog. Ld. *Az atyák tanításai – modernizált fordítás kommentárokkal*. Magvető Könyvkiadó – MAZSIHISZ, Budapest 2019, 11.

⁵⁸ Seneca: *De beneficiis* 5.11.4–5. Seneca: *Prózái művei*, 426.

⁵⁹ Ezt Seneca egy anekdotával szemlélteti. Egy cinikus filozófus egy tálentumot kért Antigonosz királytól, aki azt válaszolta, hogy az több, mint amennyit egy cinikusnak kérnie illik. Ekkor a filozófus egy dénárt kért, amire meg azt felelte Antigonosz: az meg kevesebb annál, mint amennyit egy királynak adni illik. Seneca: *De beneficiis* 2.17.1. Seneca: *Prózái művei*, 338.

4.3.4. *Micsoda a jótétemény?*

A traktátus több definíciót is ad a jótéteményre. A jótétemény először is kézzel nem tapintható, mivel lelki. Az arany, az ezüst vagy bármi más, csupán a jótétemény anyaga, és nem maga a jótétemény. A jótéteményt az adományozó szándéka (*voluntas*) teszi jótéteménnyé. Ezért helytelen csupán a jótétemény anyagára figyelni, mivel azt a sors elveheti tőlünk. Viszont maga a jótétemény nem vehető el, ugyanis a jót semmiféle erő nem képes érvényteleníteni.

A jótétemény örömnüjtás is áltál, hogy valamit önként és örömmel teszünk valakinek az érdekében. Nem az számít, hogy mit adunk, hanem az, hogy milyen lelkülettel adjuk. A jótétemény az áldozathoz hasonlít. Nem az áldozati állatokban van az istenek tisztelete, legyenek bármennyire is bearanyozva, hanem az áldozatot bemutató személyek kegyességében. Ezért a derék ember árpakásával is vallásos (vö. szegény asszony két fillére – Mk 12,41–44; Lk 21,1–4), a hitvány pedig nem kerülheti el az istenek haragját akkor sem, ha tömérdek vérrel áztatja az oltárt.

Több az olyan adomány, amit szívesen adnak, inkább lekötelez az olyan adakozó, aki megfeledkezett a saját szegénységéről,⁶⁰ és tekintetbe vette a miénket, annál az adománynál, amelyet kelleetlenül, gögösen és fitogtatva adnak; az ilyen ugyanis saját becsvágyának adott, nem annak, aki azt elfogadta.

A jótétemény szociális erény: ez fűzheti leginkább egybe az emberi társadalmat. Ám vigyázni kell, hogy a nagylelkűség (*liberalitas*) ne csapjon át sem meg gondolatlan könnyelműségbe, sem szűkkeblűségbe. A nagylelkűség se nem hiányozhat, sem túl nem tenghet bennünk.

A jótéteménynek egy bizonyos mércét is meg kell ütnie. Nagyszerűnek kell lennie. Egy szelet kenyér, egy szem parázs, néhány fillér a koldusnak, még ha hasznos is, nem számít jótéteménynek. Túl apró ahhoz.

A jótéteményre méltónak kell lennie annak, akinek adom. A fillér esetében, a jótéteményt nem mint arra méltó személyeknek nyújtom, hanem közömbösen, mint valami semmiséget. Ebben az esetben nem az emberrel tesszük azt, amit teszünk, hanem az emberiséggel.⁶¹

A jótéteményt a szándék, a jóindulat teszi jótéteménnyé. A véletlen, a nem szándékos, a kierőszakolt jótétemény nem lehet igazi jótétemény. A jótétemény mindig tudatos. A jótétemény akkor is jótétemény, ha annak is haszna van belőle, aki azt adta. Nem attól jótétemény valami, hogy kárára van, vagy kellemetlenséget okoz az adójának. De nem számít jótéteménynek az, amit kizárólag önérdékből, öncélúan adtak, például azért, mert az elengedhetetlen feltétele saját érvényesülésünknek.

⁶⁰ „Qui paupertatis suae oblitus est, dum meam respicit.” Seneca: *De beneficiis* 2.7.1.

⁶¹ „Non homini damus, sed humanitati.” Seneca: *De beneficiis* 4.29.3.

Végül a jótéteménynek, akárcsak azoknak, akik labdajátékban vesznek részt, alkalmazkodnia kell az adományozó és az átvevő személyéhez. Ha nem így történik, akkor nem megfelelően távozik az adományozó kezéből, és nem megfelelően jut el az átvevő kezébe. Ehhez kapcsolódik az kérdés, hogy milyennek kell lennie a jótéteménynek. Seneca szerint először is szükségeset kell nyújtanunk, például veszedelemtől szabadítunk meg valakit; másodsor hasznosat kell adnunk, például anyagi segítséget; végül valami kellemeset, például élvezeti tárgyat, könyvet, vadászfelszerelést. A jótéteménynek, akár szükséges, akár hasznos, akár kellemes, időtálló is kell lennie. Igen fontos az is, hogy az adományt elfogadó személy megtisztelve érezze magát, érezze úgy magát, mint akit kitüntettek. A jótétemény személyes: olykor nagyobb örömet szerez az ajándékozó személye, mint maga a tárgy.

Mindenki részesíthető jótéteményben: istenek és emberek egyaránt. Igaz ugyan, hogy minden az isteneké, s így felvetődhet a kérdés, hogy egyáltalán lehetséges-e az ajándékozás? Seneca válasza az, hogy sok dolognak két gazdája van: az egyik a tulajdonos, a másik az, aki használja. A föld az isteneké, ám az emberek használják. Amikor jót teszünk, abból teszünk jót, amire használati jogot kaptunk.

5. Alamizsnálkodás a római világban

Külön fejezetben tárgyaljuk az olyan alamizsnálkodás kérdését, amelyet az antik filozófiai hagyomány nem tekintett sem bőkezűségnek (*munificentia*), sem jótékonyágnak (*beneficentia*). Sokatmondó, hogy a keresztyénség megerősödése előtt a görög–római világ elit rétege nem gyakorolt megszervezett anyagi segélynyújtást vagy szolgálatot, a szegények és marginalizáltak, a rabszolgák, az idegenek és az özvegyen maradt nők helyzetének enyhítése érdekében. A jótékonyág és a bőkezűség nem feléjük irányult. A görög városokban olykor nyújtottak segítséget rabszolgáknak vagy bevándorlóknak, de ez egyrészt ritka volt, másrészt arányaiban is csekély. Ez azt is jelenti, hogy a keresztyén jótékonykodás nem a pogány bőkezűségből (*munificentia*) fejlődött ki. A kettő a társadalomnak két különböző szeletére tekintett. Ez nem jelenti azt, hogy a keresztyénség megjelenése előtt senki nem adott könyöradományt, mondjuk egy koldusnak, hanem csupán azt, hogy a *beneficentia* nem a koldusokat, a szegényeket, a társadalom legalsó vagy kirekesztett rétegét tekintette célcsoportjának.⁶² Igen beszédes az, amit Plautus a *Trinummus* (*Három ezüstpénz*) című komédiájában olvasunk:

⁶² Parkin, Anneliese: “You Do Him No Service”: An Exploration of Pagan Almsgiving. In: Atkins, Margaret–Osborne, Robin (eds.): *Poverty in the Roman World*. Cambridge University Press, Cambridge 2006, (60–83) 60.

„Büntetést érdemel a koldustól, aki élelmet és italt ad neki,
Mert elveszíti azt is, amit adott, és megnyújtja nyomorult életét.⁶³

Ebben a mondatban feltehetően az elit álláspontja fogalmazódik meg a társadalom kirekesztettjeinek az irányában. Minden bizonnyal ők gondolták úgy, hogy koldusnak adni annyi, mint rossz szolgálatot adni neki.⁶⁴

Miként fentebb láthattuk, a jótékonyság kérdésében – és így közvetve az alamizsnálkodás kérdésében is – legjobb forrásaink Cicero és Seneca. Mindketten fontosnak tartják a bőkezűség (*liberalitas*) gyakorlását a szükségben levők felé, de egy figyelmesebb olvasatban kiderül, hogy ezek a szükségben levők nem a társadalom kizsájtottjai, hanem az éppen szükségben levő tisztességes polgárok (lásd Seneca véleményét a koldusnak dobott fillérről). Míg a keresztyén adakozásnak (alamizsnálkodásnak) fontos eleme a szánalom (ἔλεος, lat. *miseriordia*), a sztoikusok nem mindig és nem feltétlenül tekintették erénynek. Mégpedig azért nem, mert a szánalom megzavarja a bölcs nyugalmát. A nyomorgó ember állapota egy szerencsétlen külső körülmény, amely a sztoikus bölcslet hidegen kell hogy hagyja.⁶⁵ Cicero ügyvédként ugyan használta a szánalomkeltést mint eszközt, de ezt azért tette, mert pontosan tudta, hogy a nép között nincs nagyobbra értékelt erény a könyörületnél.

Ez az ügyvédi „csel fogás” egyúttal azt is jelzi, hogy a tömegek és az elit felfogása igen különbözött a szánalom és együttérzés tekintetében.⁶⁶ Seneca olyan elgyengülésnek tartja a szánalmat, amelyet mások balsorsa láttán érzünk, illetve olyan szomorúságnak, amely akkor támad fel a lelkünkben, amikor valakit meg nem érdemelt nyomorúságban látunk. Csakhogy a bölcs nem gyengülhet el lelkiileg, és a szomorúságot nem engedheti közel a lelkéhez. A bölcs nem szánakozhat, ennek ellenére mégis segít a szükségben levőkön, s ha kell, még alamizsnát is ad a nyomorgóknak. De ezt nem szánakozásból teszi, mint a többség, mivel a szánakozásról azt tartja, hogy az tulajdonképpen lenézés. Aki szánakozik, az émelyeg a koldus látványától. A bölcs úgy ad, mint ember az embernek a közös javakból. Ugyanez érvényes a fogyatékkal élőkre is.⁶⁷ A tömeg szánalomból

⁶³ „De mendico male meretur qui ei dat quod edit aut bibit;
nam et illud quod dat perdit et illi prodit vitam ad miseriam.” (*Trinummus* 2,64–65)

Ld. Plautus, T. Maccius: *Plauti Comoediae*. Vol. 1. Ed. Friedrich Leo. Weidmann, Berlin 1895, 339.

⁶⁴ Ez egyébként igen hasonlít korunk szemléletére. Gondoljunk csak a nagyobb városokban látható plakátokra, amelyek arra hívják fel a figyelmünket, hogy ne adjuk könyöradományt a koldusoknak.

⁶⁵ Vö. Parkin, Anneliese: *You Do Him No Service*, 62.

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Seneca: *De clementia* 2.5.4. Idézi Parkin, Anneliese: *You Do Him No Service*, 63. Magyarul ld. Szőke Ágnes (ford.): A nagylelkűségről. In: Seneca: *Próza művei*, II., 157–199.

ad, erénynek tartja a könyörületet, a bölcs azonban emberségből ad, és megveti a szánalmat. Seneca gondolataiból kiderül, hogy az átlagember fontosnak tartotta a szánalmat, és gyakorolta is azt. Viszont a görög–római világban nem (annyira) a vallásos hagyomány mozgatta a szánalmat, miként a zsidóságban vagy a keresztényiségben, hanem annak a tudata, hogy a sors változó. A görög–római embert a szerencse forgandósága tette empatikussá, amit a „Hodie mihi cras tibi” – „Ma nekem, holnap neked” közmondás is kifejez. A görög–római embert erőteljesen áthatotta az az érzés, hogy aki ma ad, az másnap akár a kérő helyzetébe kerülhet. Ebben az érzésben erőteljesen benne volt a sors kiszámíthatatlanságától való félelem is. A sztoikusok feltehetően ezért is tartották kerülendőnek a szánalmat. A bölcs ember nem fél a szerencse változásától. A sztoikus ideál így fogalmazható meg az alamizsnálkodással kapcsolatban: adni anélkül, hogy a lélek kimozdulna egyensúlyából, anélkül, hogy megzavarná a szánalom.⁶⁸

Miként láthattuk, a görög–római világban az elit inkább azok irányában gyakorolta a bőkezűséget, akiktől valamikor valamilyen viszonzást remélt. A filozófia is ezt ajánlotta. De ez nem jelenti azt, hogy adott esetben ne gyakoroltak volna jótékonytságot az elesettek irányában. A hagyományos gyakorlat mégis az volt, hogy ignorálták az elesetteket.⁶⁹ A korai császárkorból származó epigráfiai adatok arról beszélnek, hogy az előkelők és gazdagok közül senki sem kívánt úgy emlékezni magára, mint a szegények jótevőjére. A kereszténység előretöréséig senki nem tekintett magára úgy, mint a szegények védelmezőjére. Ez keresztényen ideál, és a késői császárság korában vált ideológiailag erőssé.

Az elit számára a jótétemény nem a szegény réteg felkarolását jelentette; akkor sem, ha alkalomadtán alamizsnát adtak. Jótéteménynek a látványos és a valamilyen mértékben megtérülő „beruházás”, a közjó előmozdítása, illetve a barátok és a tisztességes polgárok megsegítése számított.⁷⁰ Az átlagember, illetve a szegénységnek többé-kevésbé kitett tömegek azonban másként viszonyultak az alamizsna kérdéséhez. A görög–római világban létezett egy olyan íratlan erkölcsi kódex, amely átkozottan tartotta azt, aki nem ad vizet a szomszédnak, nem temeti el a holtat (nem szór rá földet), nem mutat utat az eltévedőnek. Elképzelhető, hogy ide tartozott a koldusoktól való következetes elfordulás is. A pogány templomok előtt mindig számtalan koldus volt, és noha vallási kötelezettség nem írta elő azt, hogy az isteneket tisztelő embernek alamizsnálkodni kell, azaz nem fedezhető fel kapcsolat a mainstream görög–római vallásosság és az adakozás, az alamizsna között, az emberek

⁶⁸ Parkin, Anneliese: *You Do Him No Service*, 64.

⁶⁹ Uo. 65.

⁷⁰ Uo. 68–69.

mégiscsak adtak alamizsnát.⁷¹ Különben aligha lehetett volna a római városkép állandó része a kéregető. Az a tény is, hogy a koldusok viszonylag gyakran vakságot, sántaságot színleltek, szintén arra utal, hogy számítani lehetett a görög–római ember szánalmára.⁷² Szánalmat feltehetően azok érezték inkább a nyomorúság láttán, akik hatványozottabban voltak kitéve annak.⁷³ Nem a keresztyének voltak tehát az elsők, akik szánalomból adakoztak, vagy adtak alamizsnát, mert a görög–római átlagember – Seneca és általában a sztoikus bölcsélet által elítélt módon – szintén szánalomból adott. De az alamizsnázkodásnak nem a kegyesség volt a fő mozgatórugója.

6. Adakozás a görög–római világban és az Újszövetségben. Összevetés

A terminológiai összevetésnél láthattuk, hogy az adakozást leíró antik terminológia szinte teljesen hiányzik az Újszövetségben. Az εὐεργεσία fogalmával ugyan az Újszövetségben is találkozunk, ám nem az adakozással kapcsolatban. Az Újszövetségben egy gyógyítás jótéteménynek (εὐεργεσία) minősül (ApCsel 4,9), illetve jelenti a hívővé lett *dominusok* kedvességét, jóindulatát a szintén hívővé lett rabszolgáik iránt (1Tim 6,2). Gyakrabban fordulnak elő a δωρεά és a δωρον szavak, de általában Isten (Jézus) ajándékaival, jótéteményeivel (Mt 10,8; Jn 4,10; Ef 3,7), illetve az áldozattal (Mt 8,4) kapcsolatban. Az adakozás kontextusában a két fillért adományozó özvegyasszony történetében találkozunk a szóval, ahol Jézus a gazdagok bőkezű(bb) adományát nevezi így.

⁷¹ Parkin, Anneliese: *You Do Him No Service*, 66.

⁷² Vö. Horatius: *Epistula* 1.17.58–62.

„Egyszer tréfáljon meg egy utcakölyök, azután már nem veszed őt fel, bár igazán eltört a bokája, bárhogy bőg, és szent Osirist hívja tanúul:

»Jaj, jaj, a csontom tört! Most nem hazudok, vegyetek fel!«

»Hívj egy olyant, aki elhiszi« – szidják őt, haragudva.

Idézi Parkin, Anneliese: *You Do Him No Service*, 71. A magyar fordítás forrása: I/17. Scaevához. In: Horatius: *Összes művei Bede Anna fordításában*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1989, (302–304) 304.

⁷³ Érdekes esetet említ idősebb Seneca, aki azt írja, hogy a nők, főleg ha tettek ki gyermeket, hajlamosabbak adni gyermek-koldusoknak, mivel arra gondolnak: „lehet ez akár az én gyermekem”. *Controversiae* 10.4.20. Ld. Seneca the Elder: *Declamations. Volume I: Controversiae, Books 1–6*. Loeb Classical Library 463. Harvard University Press, Cambridge 1974. Ebben az esetben a szánalom és a lelkiismeret-furdalás elege figyelhető meg. Idézi Parkin, Anneliese: *You Do Him No Service*, 72.

Láthattuk, hogy a klasszikus görög–római, illetve újszövetségi adakozásnak, bőkezűségnek egészen más az iránya is: más célcsoportot tart szem előtt. A társadalom perifériájára szorult rétegek alkalmi megsegítését, az igazán szükségben lévők felé megnyilvánuló szánalmat (legalábbis) az antik filozófiai hagyomány nem tartotta sem bőkezűségnek, sem jótékonyágnak. Igaz, katasztrófák idején a segítő szolidaritás erénynek minősült, amint ez Tacitus leírásából is kiderül.

Az is igaz, hogy Cicero és Seneca fontosnak tartották a bőkezűség gyakorlását a szükségben levők irányában, ám soraik között olvasva kiderül, hogy ezek a szükségben levők nem a társadalom kitzítottjai, nem a valóban rászoruló rétegek, hanem az éppen szükségben levő decens polgárok vagy barátok.⁷⁴ Mivel a klasszikus, valamint az újszövetségi adakozással kapcsolatos terminológia alig mutat átfedést, és az adakozás, jótékonyág iránya is más, felvetődhet a kérdés, hogy egyáltalán van-e bármilyen kapcsolópont a klasszikus és az újszövetségi (bibliai) adakozás, jótékonyág között? Ha megpróbáljuk összehasonlítani e kettőt, vajon nem almát hasonlítunk-e össze a körtével? Azt mondhatjuk, hogy analógiákat leginkább az adakozás, jótékonyág elvi megalapozásában fedezhetünk fel. A jótékonyág kérdésével foglalkozó ókori filozófusok írásaiban ezekre az elvekre leginkább a jótékonyág gyakorlásával kapcsolatos kritikákból derül fény.

6.1. Hasonlóságok

6.1.1. Az isteni bőkezűség

Mind az antik filozófiai hagyomány, mind az Újszövetség hangsúlyozza, hogy a jótékonyág alapja az isteni bőkezűség. Seneca szerint a jótétemények tekintetében az isteneket kell követni, akik bőkezűek, és azokat is segítik, akik hálátlanok, mivelhogy az istenek hűek önmagukhoz. Ehhez hasonló elvi alappal találkozunk a 2Kor 8,9-ben, ahol Pál Krisztus kegyelmében (jótéteményében) látja a korinthusiak bőkezűségének alapját, aki gazdag létére szegénnyé lett értünk.

6.1.2. A viszonzás

Seneca szerint az az ember, aki a jótétemény gyakorlásakor viszonzásra gondol, megérdemli, hogy becsapják. A becsapás azt jelenti, hogy a jótéteményt elfogadó nem tanúsít hálát. Seneca úgy gondolja, hogy a hálátlanság nem szegheti

⁷⁴ Vö. Gardner, E. Gregg: Care for the Poor and the Origins of Charity in Early Rabbinic Judaism. In: Greenspoon, J. Leonard (ed.): *Wealth and Poverty in Jewish Tradition*. Puddue University Press, West Lafayette 2015, (13–33) 22. Ld. még Brown, Peter: *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. The Menahem Stern Jerusalem Lectures. University Press of New England, Hanover–London 2002, 4–5. Brown, Peter: *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West*. Princeton University Press, Princeton 2012, 61–71.

kedvünket, nem tántoríthat el a jótéteménytől, és nem tehet restté a jótékony-ságban. Újra meg újra visszatérő érve az, hogy a nap fényére sokan méltatlanok, viszont a nap ennek ellenére mégis mindenki számára felvirrad. Hasonló elvet olvasunk a Mt 5,43–48-ban, ahol Jézus arról beszél, hogy a viszonzásra kacsintó szeretetnek nincs jutalma. A tanítványnak Istent kell utánoznia, aki mind a jókra, mind a gonoszokra felhossa napját, és egyaránt ad esőt igazaknak és hamisaknak.

6.1.3. *Az anyagi lehetőségeink figyelembevétele*

Cicero arra figyelmezteti olvasóit, hogy a jótékony-ság gyakorlása közben figyeljenek arra, hogy bőkezűségük ne haladja meg anyagi kereteiket. Akik többet adnak, mint amennyit anyagi helyzetük megenged, nem az igazságossághoz igazodnak, mivel méltánytalanul cselekszenek hozzátartozóikkal szemben. Seneca is fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy az adakozásnál lényeges szempont, hogy a jótéteményt adó személy ne kerüljön nélkülözésbe. Hasonló gondolatot fedezhetünk fel a 2Kor 8,13-ban, ahol Pál apostol arra inti a korinthusi hívőket, hogy adakozásukkal ne sodorják magukat anyagi bizonytalanságba: ki-ki anyagi tehetőségéhez mérten ajánlja fel adományát.

6.1.4. *A szándék*

Seneca azt írja, hogy a jótéteményt a szándék (*voluntas*), a jóindulat teszi jótéteménnyé. A jótétemény inkább lelki, mint anyagi természetű dolog. Az, amit adunk, arany, ezüst vagy bármi más, csupán a jótétemény anyaga, és nem maga a jótétemény. Nem az számít, hogy mit adunk, hanem hogy milyen lelkülettel tesszük ezt. A jótétemény az áldozathoz hasonlít, mégpedig abban a tekintetben, hogy az istenség tisztelete nem magában az áldozat anyagában van, hanem az áldozatot bemutatók kegyességében. Pál apostolnál szintén fontos az a gondolat, hogy az adomány nem kereskedelmi értéke vagy mennyisége szerint kedves, hanem aszerint, hogy aki adja, milyen szívvel teszi ezt (2Kor 8,12). Figyelemre méltó az is, hogy mind Seneca, mind pedig az apostol az áldozat analógiájára képzelel el a jótéteményt, az adakozást. Pál két ízben is a *leitουργία* szót használja az adakozással kapcsolatban, amely istentiszteleti, áldozati szolgálatot (is) jelent.

6.1.5. *A készenlét*

Seneca szerint a legkedvesebb jótétemények a már előkészített, vagyis a természetes, mintegy hirtelen ott termő jótétemények. Itt a készenlét leginkább azt jelenti, hogy a jótéteménnyel nem késlekedik az ember: „Bis dat, qui cito dat” – „Kétszer ad az, aki gyorsan ad”. De a már előkészített jótétemény arra is vonatkozik, hogy az embernek készségesnek kell lennie a jótéteményre. Pál a 2Kor 9-ben hangsúlyozza többször is az adományok előkészítését (2Kor 9,3–6). Ez szá-

mára nem csupán logisztikai kérdés, bár nyilván az is, hanem kivédése annak, hogy a felajánlások kényszerűségéből, egyfajta restelkedésből történjenek.

6.1.6. *A jótétemény titkossága*

Seneca azt írja, hogy míg bizonyos jótéteményeket – például a kitüntetést – ugyan nyíltan kell adni, mert ezáltal az, aki kapta, dicsőségre tehet szert, másokat viszont, mint például azt, amikor éhező és nyomorúságban levő embereken segítünk, titokban kell tennünk. Ez összecseng azzal, amit Jézus ajánl Máté evangéliumában: úgy kell adni, hogy a bal kéz ne tudja, mit tesz a jobb. Az adományozásnak rejtve kell maradnia (Mt 6,1–4). Cicero azt is fontosnak tartja, hogy a jótétemény ne a látványosságra tekintsen. A cirkuszi és gladiatori játékok bőkezű támogatását *prodigiium*mak, szörnyű, iszonyú csodajelnek nevezi. Az ilyen jótékony-ságot ugyan megcsodálja a nép, ám ez a fajta bőkezűség csupán pillanatnyi, és könnyű örömet ad. Jézus is kritikával illeti a látványos, illetve a látványosságra törekvő jótékony-ságot: akik adakozáskor kürtöltetnek maguk előtt, azok már elvették jutalmukat (Mt 6,2).

6.1.7. *Fontossági sorrend az adakozásban*

Cicero szerint mindenekelőtt rokonainknak tartozunk a jótéteményekkel, és Pliniusnál is lényeges alapelv, hogy a valódi bőkezűségben figyelembe kell venni a sorrendet: a bőkezűség először is a hazának, aztán a rokonoknak, végül pedig a barátoknak áll a rendelkezésére. Az elv, miszerint mindenekelőtt azoknak tartozunk jótéteménnyel, akik közel állnak hozzánk, ugyancsak megtalálható az Újszövetségben. A jó cselekvésében nem szabad megrestülni, de a jótétemények elsődleges haszonélvezői azok, akik testvéreink a hitben (Gal 6,9–10).

6.1.8. *Egyenlőség a jótéteményben*

Seneca az adás és elfogadás dinamikáját nem alá- és fölérendeltségben képzei el, inkább döntetlen versenyhez hasonlítja: az adó önzetlenségéből, nagylelkűségéből vizsgálzik, az elfogadó pedig hálából. Pál apostol sem alá- és fölérendeltségben képzei el az adakozást, hanem az egyenlőségnek megfelelően, azaz a közösségek, emberek pillanatnyi helyzetétől függ, hogy éppen kinek a fölöslege pótolja a mások hiányát (2Kor 8,13b–14). Ugyanakkor ő is hangsúlyozza, hogy az adományt gyűjtő korinthusiak bőkezűségükről tesznek bizonyosságot, ez a bőkezűség pedig Isten iránti hálára indítja a jeruzsálemi gyülekezetet (2Kor 9,11–12).

6.1.9. *Nehézségek felvállalása*

Némileg ellentétben azzal az alapelvvel, hogy a jótéteményt gyakorló nem kerülhet nélkülözésbe, Seneca azt is hangsúlyozza, hogy a jótétemény gyönyörűsége-

géhez tartozik az is, hogy miközben megkönnyítjük mások küzdelmét, készek vagyunk küzdelmet vállalni, és miközben veszedelemből mentünk ki másokat, felvállaljuk a veszedelmet, illetve miközben mások szükségét és szorultságát enyhítjük, mi is készek vagyunk szembenézni nehézségekkel. Pál apostol is dicséri a makedóniai gyülekezet tagjait, hogy „erejükön felül is önként adakoztak”, és ezáltal vállalták az anyagi szükségét is. Ezért példaként állítja őket a korinthusiak elé (2Kor 8,2–3).

6.2. Különbségek

Az adakozással, jótékonyssággal kapcsolatos kritikák arról is árulkodnak, hogy hogy igen nagy szakadék tátongott a filozófusok, az értelmiségiek liberalitás-felfogása és a mindennapi gyakorlat között. Ám minket elsősorban nem az elvek és a mindennapi életgyakorlat közötti, mindig is meglévő diszkrapancia érdekel, hanem sokkal inkább az, hogy a görög–római ember miként tekintett az adakozásra, jótékonyásra.

A gyakorlatban a görög–római világban a jótékonyosság az elit kiváltsága volt, és státuszfitogtatást jelentett. Nem is igen fordítottak energiát arra, hogy álcázni próbálják a jótékonyosság „üzleti” jellegét. Az előkelőktől elvárták a bőkezűséget, amelyért cserébe kitüntetések adományoztak: koszorút, hivatalt, elismerő feliratokat. Az ilyen bőkezűség politikai aspirációi elérésében is segíthette az adakozót.

A bőkezűség gyakorlata az alá- és fölérendeltségi viszony kereteiben alakult ki: aki jótéteményt fogadott el, az társadalmi súlyban alatta állt az adónak. Aligha lehet véletlen, hogy a *liberalitást* olykor együtt említik a megbocsátással és az irgalommal (*clementia, misericordia*). Az ókoriak felfogásban mindkettőt a felsőbbrendű adja az alsóbbrendűnek.

Végül a jótékonyosság, az ajándékozás a hatalom gyakorlásának egyik rejtett módja is volt. Az előkelők bőkezűnek mutatkoztak a közjó javára, középületeket emeltek, látványosságokat „szponzoráltak”, a köznép pedig cserébe elismerte hatalmukat. Ez valójában egy politikai játszma volt az elitek és a szélesebb néprétegek között: az elit „áldozott” a hataloméért, a köznép pedig elismerte ezt a hatalmat, és hajlandó volt arra is, hogy különféle kitüntetésekben részesítse a bőkezűnek mutatkozó előkelőket. Ezzel szemben az újszövetségi adakozás nem csupán a gazdag gyülekezeti tagok kiváltsága, hanem mindenki számára adott lehetőség és elvárás. Az újszövetségi jótékonyosság nem az azonos társadalmi osztályon belüli és éppen szükségben levő személyt célozta meg, még kevésbé tekintett „infrastrukturális” célokra, hanem a valós szükségét szenvedő hittestvért tartotta szem előtt, és pedig függetlenül a státuszától és – a korinthusi kollektá esetében – függetlenül kulturális-nemzeti hovatartozásától.

Ami meg kimondottan az elveket és ideálokat illeti, két lényeges különbséget fedezhetünk fel. Az egyik az, hogy a görög–római jótékony tettnek nagyszerűnek kellett lennie, és egy bizonyos mércét is meg kellett ütnie. Seneca – miként láthattuk – nem tartja jótéteménynek az újszövetségi értelemben vett alamizsnát. Egyrészt azért, mert ez túl apró dolog ahhoz, hogy jótéteménynek lehessen nevezni, másrészt pedig azért, mert az elfogadónak méltónak kell lennie a jótéteményhez. Olyasvalaki, aki a társadalom periferiáján él, nem lehet méltó a bőkezűsége. Ez nem jelenti azt, hogy a filozófiát gyakorló ember nem ad a koldusnak, viszont az ilyen adományt úgy nyújtja át, mint valami semmiséget. Ilyenkor nem magára az emberre néz, hanem az emberiségre (*humanitas*). Ezzel az arisztokratikus gondolkodással – mondanunk sem kell – az Újszövetségben nem találkozunk. Bár Pál apostol adakozással kapcsolatos intelmeiből, illetve rendelkezéseiből kiderül, hogy a kollektának meg kell ütnie egy bizonyos mércét ahhoz, hogy az apostol ne szégyenkezzen a korinthusiak miatt, nyilvánvaló, hogy ő nem az egyes adakozók zsebéhez méri az adomány értékét. Amit a gyűjtésről mond, hogy az tudniillik *διακονία*, *εὐλογία* vagy *λειτουργία*, vonatkozik az egyes adományokra is, függetlenül azok nagyságától.

A másik különbség, legalábbis ami a jótékonyág filozófiai felfogását illeti, az, hogy a görög–római jótékonyág igyekezett kiküszöbölni a szájalmat. Míg a keresztényen adakozásnak, jótékonyágnak (alamizsnálkodásnak) fontos eleme a szájalom (*ἔλεος*, lat. *misericordia* – Lk 10,37; Jak 2,13), főleg a sztoikusok tartották úgy, hogy a szájalom kerülendő, mivel megzavarja a bölcs nyugalját. Az az állapot, amelyben a szerencsétlen ember él, egyszerűen egy külső körülmény, amely a bölcsset nem zaklathatja fel. Az átlagember persze nemcsak fontosnak, azaz erénynek tartotta a szájalmat, hanem gyakorolta is. De ennek a háttérben nem a vallás által meghatározott ideálok álltak, hanem az a gondolat, hogy a sors változó, illetve az a félelem, hogy a sors szeszélye folytán bárki bármikor kerülhet akár máról holnapra nyomorúságos helyzetbe.

Végül ejtsünk néhány szót arról, hogy vajon Pál apostol miért látszik kerülni a jótékonyággal, bőkezűséggel kapcsolatos antik terminológiát? A *χάρις*-t, miként láttuk, használja ugyan, s noha a szó a hellenizmus korától jelentett jótékonyágot, bőkezűséget is, Pál akár egy gondolatmeneten belül értette alatta Isten kegyelmét, illetve a gyülekezet adományát. Bizonyos, hogy már maga a szókészlet megválogatása is üzenetértékű. Megkockáztatjuk, hogy Pál messziről el akarta kerülni, hogy az adakozó gyülekezetek hatalmi kérdést kreáljanak az adakozásból, és úgy tekintsenek magukra, mint befolyásos „szponzorokra”, akik a klasszikus alá- és fölérendeltségi dinamikában az előkelők szerepében tetszeleghetnek. Pál még a látszatát is el szeretné kerülni annak, hogy a kollekta valamiféle hatalmi játszma a görögországi közösségek és a jeruzsálemi gyülekezet között. Ha az adománygyűjtés sikeres lesz, az nem más, mint Isten kimondhatatlan ajándéka.

7. Összegzés, kiértékelés

Tanulmányunkban az antik görög–római adakozás-ethoszt vizsgáltuk meg a hellenizmus korától a korai császárság koráig. Megvizsgálva az adakozással, jótékonyssággal kapcsolatos antik, illetve újszövetségi terminológiát, láthattuk, hogy az Újszövetségnek egészen más a szókészlete az adakozásra, az anyagi jellegű jótékonyagra, mint amivel a jótékonyág kérdésével foglalkozó görög–római irodalmi szövegekben találkozunk. Úgy tűnik, mintha az Újszövetség, és főleg Pál apostol egyenesen ódzkodna a görög–római világban használatos és bevett fogalmaktól, és mintha következetesen kerülné az εὐεργεσία, a δωρεά és a δῶρον szavakat, azaz a vonatkozó antik irodalom adakozással kapcsolatos fogalmait. Bizonyára azért jár el így, mert el akarta kerülni, hogy gyülekezetei úgy tekintsenek az adakozásra, mint ahogyan a görög–római gyakorlatban tekintettek rá: nem szerette volna, hogy a gyülekezetek a klasszikus alá- és fölérendeltségi dinamikába helyezték el az adakozás ügyét. Úgyszintén el szerette volna kerülni, hogy a gyülekezetei úgy gondoljanak az adakozásra, mint valamiféle „üzletre” vagy hatalmi játszámára.

Láttuk, hogy a hatalomgyakorlás, a számítás, illetve az alá- és fölérendeltség dinamikája igen jellemző volt a görög–római jótékonyág gyakorlatára. Ugyanakkor több analógiát is felfedezhetünk az adakozással kapcsolatos filozófiai ideálok, illetve az újszövetségi, adakozással kapcsolatos teológiai alapvetés között. Ezek az analógiák a következők:

- az emberi jótékonyág alapja az isteni bőkezűség;
- a jótékonyág nem a viszonzásra kacsint;
- a jótékonyágot gyakorló személynek figyelembe kell vennie a maga anyagi lehetőségeit;
- a jótéteményt a szándék teszi jótéteménnyé;
- a jótétemény akkor kedves, ha mintegy elő van készítve;
- a jótéteménynek titokban kell történnie;
- az adakozásban, a jótétemény gyakorlása közben oda kell figyelni a fontossági sorrendre;
- az adakozó és az elfogadó személy egyenlő;
- az adakozónak, a jótéteményt nyújtó személynek vállalnia kell az esetlegesen őt érintő nehézségeket.

Az ideálokat, alapelveket illetően két lényeges különbségre derült fény. Az antik és az újszövetségi jótékonyág közötti első különbség az, hogy míg a klasszikus felfogás arisztokratikus, és például nem tekinti jótéteménynek a társadalom perifériáján élő személyek megsegítését, az Újszövetségtől távol áll ez az arisztokratikus, elitista gondolkodás. A másik lényeges különbség pedig az, hogy míg az

antik bölcsélet, különösen a sztoicizmus kerülendőnek és egyenesen megalázónak tartotta a jótéteménnyel párosult szánalmat, addig a keresztyén adakozásnak, jótékonyágnak, azaz alamizsnálkodásnak fontos eleme a szánalom (ἔλεος, lat. *miseriordia*).

Annak ellenére, hogy az elveket illetően számos analóg gondolatot fedezhetünk fel a görög–római *liberalitas*-, illetve εὐεργεσία-felfogás és az újszövetségi adakozás teológiai megalapozása között – számszerűleg többet is, mint amennyi látható ellentétet –, ez esetben a különbségek a döntő jelentőségűek. Ha úgy tesszük: nem a mennyiségi analógiák, hanem a minőségi ellentétek a mérvadóak. Különösen lényegbevágó az, hogy a görög–római, illetve az újszövetségi adakozásnak, bőkezűségnek egészen más az iránya, ugyanis más célcsoportot tartanak szem előtt.

Ugyancsak lényeges, hogy a görög–római, illetve az újszövetségi adakozás-ethosznak egészen más a forrása is. Az újszövetségi adakozás vallásos cselekedet, amely gazdag bibliai hagyományra tekinthet vissza, és így része a kegyességnek. A görög εὐεργεσία és a római *liberalitas* forrása viszont az emberi természet: aki nem gyakorolja, az az emberi természetet tagadja meg. Aligha lehetne hát meggyőzően érvelni amellett, hogy a keresztyén adakozás a görög–római jótékonyág-ethoszból eredeztethető.

Felhasznált irodalom

- Arisztotelész: *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Politikai Gondolkodók. Gondolat, Budapest 1994.
- Az atyák tanításai – modernizált fordítás kommentárokkal*. Ford. Darvas István. Magvető Könyvkiadó – MAZSIHISZ, Budapest 2019.
- Brown, Peter: *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. The Menahem Stern Jerusalem Lectures. University Press of New England, Hanover–London 2002.
- Brown, Peter: *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West*. Princeton University Press, Princeton 2012.
- Caius Plinius Caecilius Secundus: *Panegyricus. Traianus császár dicsőítése*. Ford. Hoffmann Zsuzsanna. Lectum Kiadó, Szeged 2006.
- Cicero, M. Tullius: *De Officiis. With An English Translation by Walter Miller*. Loeb classical library. Latin authors. Harvard University Press, Cambridge – William Heinemann, London 1913.
- Cicero: *De Senectute: De Amicitia: De Divinatione. With an english translation by William Armistead Falconer*. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge – William Heinemann, London 1923.

- Cicero: *Válogatott művei*. Ford. Némethy Géza, Boroknai Iván, Borzsák István, Havas László, Trencsényi-Waldapfel Imre et al. Európa Könyvkiadó, Budapest 1987.
- Conzelman, Hans: χάρις, χαρίζομαι κτλ. In: Kittel, Gerhard – Friedrich, Gerhard (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band IX. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Meinz 1973, (363–366) 363–364.
- Deissmann, Adolf: *Light from the Ancient East*. Harper and Brothers, New York–London 1911, 104–105.
- Finn, Richard: *Almsgiving in the Later Roman Empire*. Oxford University Press, Oxford 2006.
- Gardner, E. Gregg: Care for the Poor and the Origins of Charity in Early Rabbinic Judaism. In: Greenspoon, J. Leonard (ed.): *Wealth and Poverty in Jewish Tradition*. Puddue University Press, West Lafayette 2015, 13–33.
- Gygax, Marc Domingo: Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. In: Satlow, L. Michael (ed.): *The Gift in Antiquity. The Ancient World: Comparative Histories*. Wiley-Blackwell, Chichester, West Sussex 2013, 45–61.
- Havas László: A kötelességekről. In: Cicero: *Válogatott művei*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1987, 289–345.
- Horatius: *Összes művei Bede Anna fordításában*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1989.
- Iffabb Plinius: *Levelek*. Ford. Maróti Egon, Muraközy Gyula, Szepessy Tibor. Bibliotheca Classica. Európa Könyvkiadó, Budapest 1981.
- Manning, C. E.: Liberalias: The Decline and Rehabilitation of a Virtue. In: *Greece and Rome XXXII* (1985/12), 73–83.
- McRay, John: *Archeology and the New Testament*. Baker Book House, Grand Rapids 1991.
- Parkin, Anneliese: “You Do Him No Service”: An Exploration of Pagan Almsgiving. In: Atkins, Margaret–Osborne, Robin (eds.): *Poverty in the Roman World*. Cambridge University Press, Cambridge 2006, 60–83.
- Plautus, T. Maccius: *Plauti Comoediae*. Vol. 1. Ed. Friedrich Leo. Weidmann, Berlin 1895.
- Seneca the Elder: *Declamations. Volume I: Controversiae, Books 1–6*. Loeb Classical Library 463. Harvard University Press, Cambridge 1974.
- Seneca: *Moral Essays. Vol. 3. De Beneficiis. With an English translation John W. Basore*. Loeb Classical Library 310. William Heinemann, London–New York 1935.
- Seneca: *Prózái művei*. II. kötet. Ford. Révay József, Bollók János, Kopeczky Rita, Szőke András, Takács László. Szenzár Kiadó, Budapest 2004.
- Tacitus: *Összes művei*. I. kötet. Ford. Borzsák István. Európa Könyvkiadó, Budapest 1980.

In our study, we examined the ancient Greco-Roman liberality-ethos from the Hellenistic to the early imperial period. By analysing the terminology of gift-giving and liberality in the ancient Greek world and the New Testament, we reveal numerous analogies between the Greco-Roman philosophical ideals of liberality and the theological foundation of giving in the New Testament.

While, in terms of principles, we can discover a number of analogies between the Greco-Roman conception of *liberalitas* or εὐεργεσία and the theological basis of giving in the New Testament, there are crucial differences. Notably, Greco-Roman liberality and New Testament giving have distinct orientations due to their differing target groups. This makes the claim that Christian liberality finds its origins solely in the Greco-Roman ethos of *liberalitas* difficult to maintain.

Keywords: Charity, almsgiving, Greco-Roman World, New Testament, Cicero, Seneca, Pliny the Younger.