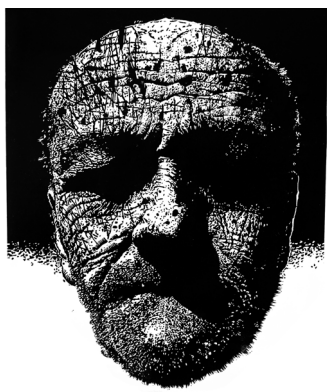


TAMÁS ÁBEL

VARIÁCIÓK A KULTURÁLIS IDENTITÁSRA: CATULLUS, CARM. 39



...nem lehet meghatározni, de elvárjuk, hogy urbanus legyél, akkor is, ha ez szinte lehetetlen, mert ha Galliában vagy még annál is messzebb születél, a hangod csengése úgysem lesz eléggé nagyvárosias sosem.

A kontextus

■ A szövetséges háborút követően a római elit összetételében egyre nagyobb szerepet játszottak a különféle itáliai városok helyi elitjéből érkezett *homo novusok*,¹ akik – mint Cicero egyik nevezetes fejtegetéséből kiderül, mely a „két szülőföld” (*duae patriae*) paradox fogalmával operál – kettős kötődéssel, illetve identitással rendelkeztek: egyszerre azonosították magukat szülővárosuk, illetve Róma „szülöttjeként”.² Az ilyen milióból érkező személyek számára – mint amilyen Cicero, de Catullus is volt – kulcsfontosságú volt, hogy olyan diszkurzív eszköz legyen a kezükben, amellyel kettős identitásukat a legváltozatosabb szituációkban a maguk római elitben elfoglalt pozíciójának erősítésére tudják felhasználni. Az itáliai identitás egyfelől jelenthetett valami Rómával szemben állót – gondoljunk csak a szövetséges háborúban vert pénzermékre, melyeken az itáliai bika legyőzi a római orszlánt –, ugyanakkor egy olyasféle diszpozíciót is, amely Rómán kívülről importálja vissza Rómába az eredeti köztársasági morális és politikai eszményeket.³

A hellenizált római elit eszményeinek feszült-ségteli viszonya az épp ekkoriban egyre fontosabbá váló – mert a morális hanyatlásról szóló diskurzusokban hivatkozási pontként sikerrel említhető – *mos maiorum*hoz megnyitotta az itáliai városokból érkező *homo novusok* előtt annak lehetőségét, hogy egyrészt rómaiabbnak tűnjenek fel a rómainál, érzékeltetvén, hogy ez nem születés, hanem műveltség, szocializáció, kultúra kérdése, más-

részt, hogy azt sugallják: ők autentikusabban képesek ötvözni a klasszikus római eszményeket – pl. az egyszerűséget és a fölösleges kiadások kerülését – a hellenizált életszemlélettel.⁴ Az *urbanitas* kulturális eszméje⁵ már csak azért is alkalmas lehetett ennek kifejezésére, mert a maga paradoxitásával és definiálatlanságával minden esetben újrafogalmazhatóvá – vagy épp igény szerint elleplezhetővé – teszi a beszélő alapállását, illetve azt, hogy éppen milyen értékrenddel kívánja azonosítani magát, és milyen virtuális vagy valóságos társadalmi csoport tagjaként szeretné meghatározni magát. Akár azt is mondhatnánk, hogy az *urbanitas* kulturális koncepciója az itáliai elit római énmformálásának és önértékesítésének egyik legjobban kitalált diszkurzív eszköze.

Cicero szónoklattörténeti tárgyú dialógusában, a *Brutus*ban az *urbanitas* kérdése a nem római szónokok kapcsán kerül elő:

Tum Brutus: quid tu igitur, inquit, tribuis istis externis quasi oratoribus?

Quid censes, inquam, nisi idem quod urbanis? praeter unum, quod non est eorum urbanitate quadam quasi colorata oratio.

Et Brutus: qui est, inquit, iste tandem urbanitatis color? Nescio, inquam; tantum esse quendam scio. id tu, Brute, iam intelleges, cum in Galliam veneris; audies tu quidem etiam verba quaedam non trita Romae, sed haec mutari dediscique possunt; illud est maius, quod in vocibus nostrorum oratorum retinnit quiddam et resonat urbanius. nec hoc in oratoribus modo apparet, sed etiam in ceteris.

Ekkor Brutus ezt kérdezte: Mít tartasz hát ezekről a mondhatni külföldi szónokokról? Hogy mit tartok róluk? Csakolyan szónokok ezek is, mint a fővárosiak (*urbanis*), azzal az egy különbséggel, hogy beszédük nem viseli magán azt a bizonyos fővárosias színezetet (*urbanitate [...] colorata*).

Mire Brutus: De hát milyen vajon az a fővárosias színezet (*urbanitatis color*)? Nem tudom, feleltem, csak azt tudom, hogy van valami efféle. Észre fogod te ezt venni, Brutus, ha majd Galliába kerülsz. Ott persze már fogsz hallani olyan szavakat is, melyeket Rómában nem használnak, de ilyesmin még változtathat az illető, erről leszokhat: lényegesebb ennél az, hogy a mi szónokaink kiejtésében valami fővárosiasabb (*urbanius*) csengés és zengés hallatszik. Ez különben nemcsak a szónokoknál tapasztalható, hanem másoknál is.

(Cicero: *Brutus* 170–171. Posch Árpád fordítását módosítottam)

Cicero – ugyan a dialógus fiktív szituációjában, de saját nevében megfogalmazott – vélekedése szerint tehát a római szónokok *urbanitasa* egyfelől definiálhatatlan, másfelől viszont a szavak csengéséhez kapcsolódik: a galliai szónokok, ha Rómába kerülnek, a szóhasználatukon még csak-csak változtathatnak, de a hangjuk csengésében megmarad valami, ami ellentétes az *urbanitasszal*. Ráadásul mindez – teszi hozzá – nem pusztán a szónokokra igaz. Meglepő elképzelés mindez a közép-itáliai Arpinumban született Cicerótól (aki persze leginkább Észak-Itáliában tudja feltételezni az *urbanitas* hiányát), s jól mutatja a *duae patriae* koncepciójának belső ellentmondásosságát, valamint az *urbanitashoz* kapcsolódó elvárásrendszer paradoxitását is: nem lehet meghatározni, de elvárjuk, hogy *urbanus* legyél, akkor is, ha ez szinte lehetetlen, mert ha Galliában vagy még annál is messzebb születél, a hangod csengése úgysem lesz eléggé nagyvárosias sosem.

■ A fentiek fényében javasolom olvasni a catullusi *carm.* 39 szövegét:

*Egnatius, quod candidos habet dentes,
renidet usque quaque. si ad rei ventum est
subsellium, cum orator excitat fletum,
renidet ille. si ad pii rogum fili
lugetur, orba cum flet unicum mater,
renidet ille. quicquid est, ubicumque est,
quodcumque agit, renidet. hunc habet morbum,
neque elegantem, ut arbitror, neque urbanum.
quare monendum est te mihi, bone Egnati.
si urbanus esses aut Sabinus aut Tiburs
aut parcus Umber aut obesus Etruscus
aut Lanuvinus ater atque dentatus
aut Transpadanus, ut meos quoque attingam,
aut quilubet, qui puriter lavit dentes,
tamen renidere usque quaque te nollem:
nam risu inepto res ineptior nulla est.
nunc Celtiber es: Celtiberia in terra,
quod quisque minxit, hoc sibi solet mane
dentem atque russam defricare gingivam,
ut quo iste vester expolitior dens est,
hoc te amplius bibisse praedicet loti.*

Egnatius, mivel fehérfogú, mindig nevet. Ha tárgyalásra gyűl a törvényszék, ha szól a védő s könnyezik, ki hallgatja, ő csak nevet. Fiát siratja, jajgatva a máglya mellett árva anyja, gyászolja egyetlenét, ő csak nevet, s akárhol van, akármi éri, bármit űz, betegsége nevetni egyre; gondolom, nem ízléses, nem is finom. Derék Egnatius, kérlek, figyelj szavamra: Róma sarja volnál bár, volnál szabin, vagy túburi, dagadt etruszk vagy vastag⁶ umber, lánuvin, sötétbőrű s agyarral ékes, transzpadán, miként én is, vagy bárki más, ki tiszta vízzel ápolja fogát, bizony nem értenélek akkor sem, hisz nincs butább az oktalan vigyorgásnál. De keltiber vagy és a keltiber földön, ki mit vizek, be szokta véle reggeltájt fogát s vöröslő foghúsát is dörzsölni: minél fehérebb hát fogad, te annál több vizelletet nyelsz, csillogása ezt mondja.

(Devecseri Gábor fordítása)

Miközben nyilvánvaló a retorikai kontextus, mind a beszélő pozíciójára, mind a számon kért elvekre nézve, az is világosan látszik – bár nem szokták észrevenni –, hogy itt az *urbanitas* elvárásrendszere éppen nem a szónoki előadás, hanem a *befogadás* kérdésére van rávetítve.⁷ Egnatius nagyvárosi viselkedésének hiányosságai, miközben kifejezetten retorikai összefüggésbe kerülnek, nem a művelt vagy stílusos beszéd képességének hiányával kapcsolódnak össze, hanem azzal, ahogyan ő reagál a külvilágból érkező ingerekre vagy éppen konkrétan egy szónoki beszédre. Nem abban nyilvánul meg az ő Catullus által felhánytorgatott *rusticitasa*, ahogyan beszél, hanem abban, ahogyan hallgat: akármi történik, akárhol is van, akármit csinál éppen, mindig csak vigyorog. Még csak nem is nevet (*ridet*), hanem ostobán vigyorog (*renidet*), amiről Catullus úgy véli, hogy ez nem elegáns és nem *urbanus* szokás – illetve még csak nem is szokás (*morem* állhatna itt a *mos* főnév tárgyeseteként), hanem betegség (*morbum*) –, ezzel máris megelőlegezve a hamarosan következő „etnográfiai argumentációt”.⁸ Ha a szellemesség értelemben vett retorikai *urbanitas* cicerói követelményrendszerére gondolunk, azt éppen az különbözteti meg a *scurrilitástól*, hogy a szónoknak nem mindig, nem mindenhol és nem minden körülmények között kell és lehet nevetésre ingerelnie a közönséget:

Temporis igitur ratio et ipsius dicacitatis moderatio et temperantia et raritas ditorum distinguunt oratorem a scurra, et quod nos cum causa dicimus, non ut ridiculi videamur, sed ut proficiamus aliquid, illi totum diem et sine causa.

Az alkalom kiválasztása, magának az élcélődésnek a mérséklése, a visszafogottság, a tréfák ritkasága – ezek különböztetik meg a szónokot a *scurrától*, és az, hogy mi jó okkal tréfálunk, nem azért, hogy nevetségesnek tűnjünk fel, hanem hogy elérjünk valamit, ők pedig egész nap és minden ok nélkül.

(Cicero: *De oratore* 2, 247)

Egnatius nem a szónoki, hanem a befogadói *scurrilitas* bűnébe esik, aki a szónok szándékától teljesen függetlenül, sőt akár azzal épp ellentétesen, az idő, a hely és bármiféle körülmény tekintetbe vétele nélkül, mértéket és visszafogottságot nem ismerve (hogy a ritkaságról ne is beszéljünk), mindig csak vigyorg. Úgy viselkedik, mintha folytonosan szónoki megnevettetetésben részesülne: mintha permanensen a 'szellemesség' konkrét értelmében vett *urbanitas* hatása alatt állna. Akkor is, amikor pedig a szónok sírásra ingerelné hallgatóságát. Mintha folyamatosan azt éreztetné a környezetével, hogy őt éppen szórakoztatják, hogy ő fogékony a tréfára, hogy veszi a nagyvárosi adást. Hogy érzi ám, hogy Rómában van, és ennek megfelelően folytonosan szellemes tréfák, kifinomult élcek és csiszolt mókák hatása alatt áll: vigyorg. A *risus ineptus* képviselő Egnatius tökéletes párja egy olyan szónoknak, aki témától, helytől és időtől függetlenül a *risum excitare* hatásmechanizmusaival szeretne operálni, egy olyan szónoknak, aki rosszul vizsgázott *urbanitasból*, mert azt gondolja, akkor lesz minél *urbanusabb*, ha mindig, mindenhol, mindenképp nevetetni akar.

A vers retorikájának vizsgálatához hasznos segítségül hívni Brian A. Krostenko szövegpárhuzamokkal alaposan alátámasztott tanulmányát,⁹ amelyben precíz stilisztikai-retorikai vizsgálatban részesítette a *car.* 39-et, azzal az eredménnyel, miszerint Catullus ebben a versében vitathatatlanul a szónoki beszédmódot imitálja: a vers szerkezete a szónoki beszéd felépítését követi, stílusa pedig – melynek lexikai és szintaktikai összetevői egyaránt vannak – a retorikai *gravitast*, az archaizáló-formális szónoki stílust követi. Csak a legfontosabbakat szeretném kiemelni a bizonyító anyagból. A kezdeti *narratiót*, mely az anonim közönséghez van címezve, követi az Egnatiushoz intézett *argumentatio*, s a kvázi szónoki beszéd *apologusszal* zárul. A kezdeti, Catullusnál példátlan passzív szerkezetek formalitását (*ventum est; lugetur*) a szintazonképp formális szóhasználat (*usque quaque; pii [...] filii* stb.) erősíti meg, hogy aztán az *ut arbitrator* hangsúlyosan prózai és szónokias formulájával eljussunk az álláspont kifejtéséig. Az itt kezdődő *argumentatio* egy a cenzori hangot idéző figyelemfelhívással (*monendum est te mihi*) és egy ódivatúan atyáskodó megszólítással (*bone Egnati*) jut el a fő állítást megerősítő érv előkészítéséig, mely lexikai archaizmusokkal (*puriter; lavit*), a nehézkes jogi stílus beemelésével (*quilubet, qui*) és egy formális elem megismétlésével (*usque quaque*) jut el a közhelyszerű szentenciáig (*nem risu inepto...*), hogy a verset záró *apologus* ismét archaikus-formális elemekkel (*Celtiberia in terra*), illetve a jogi érvvezetés nehézkesen konzekvens végigvitelével (*ut, quo iste [...] expolitior [...], hoc te amplius ...*) méltó módon zárja a költeményt. Krostenko nem vonja le retorikai-stiláris vizsgáldóságának interpretációs következményeit: érdemes megtenni ezt helyette. Ha a *Pro Caelio* Cicerójának a *severe et graviter et prisce agere* („zordul, szigorúan, régi szokás szerint beszélni”) minősítéssel illetné. Catullus tehát ebben a szónoki beszédnek álcázott költői invectivájában, ahol Egnatiuson az *urbanitas* és az *elegantia* követelményeit kéri számon, saját

maga nyelvilleg ennek hajszálpontosan az ellenkezőjét valósítja meg: „zord, szigorú, ódivatú” stílusban beszél, ahelyett, hogy „oldott, elnéző és *urbanus*” volna. Úgy várja el az *urbanitast*, hogy ő közben az *inurbanitas* összes lehetséges nyelvi kritériumának eleget tesz. (E ponton felmerülhet a gyanú, hogy Egnatius éppen erre reagál sajátos vigyorával – de erről hamarosan.)

A *narratió*ban két jellegzetesen római jelenettel szembesülünk: egy bírósági tárgyalással, ahol a védő éppen a közönség szánakozására apellál, illetve egy temetés-sel, ahol az elárvult édesanya egy szem *pius* gyermekét siratja. Ezek a vignetták – melyeket Egnatius ismételt, epiforával is kiemelt vigyorgása ellenpontoz és foglal keretbe – a római élet közhelyszerű emblémái, melyek a nyilvános élet mindennap előforduló eseményeit, a *ius* és a *pietas* klasszikus római alapértékeinek megnyilvánulásait sűrítik egy-egy általános képbe: római *locus*okat jelölnek, de olyanokat, melyek inkább Róma mint retorikai konstrukció *locus communis*ai, ékesszólási közhe-lyei: szónoki célokra megfelelően alkalmazható „városi helyek”. Azt a célt szolgálják, hogy lokalizálják – lokálisan rögzítsék – az *urbs*ban az *urbanitast*. Róma ebben a perspektívában az a retorikai inventárium, amelynek *locus*ai segítségével rögzíthetőnek tűntethető fel az elvárt, amúgy definiálhatatlan és rögzíthetetlen habituális és stiláris modell. Ezt a retorikai manipulációt bizonyíthatják a vers 8–10. sorai:

*neque elegantem, ut arbitror, neque urbanum.
quare monendum est te mihi, bone Egnati.
si urbanus esses aut Sabinus aut Tiburs...*

Az iménti előfordulásakor (*neque elegantem, ut arbitror, neque urbanum*) még az *urbanitas* kulturális eszményére utaló *urbanus* melléknév, épp azon a ponton, ahol a *narratio* átfordul *argumentatió*ba, hirtelen konkrét, szó szerinti jelentésében ismétlődik meg, a *Romanus* szinonimájaként: *si urbanus esses* („ha római lennél”).¹⁰ Az *urbanitas* jelentésének ez a visszabontása a szó szerinti értelemre visszafelé és előrefelé is meghatározza a catullusi retorikát: visszafelé egyértelművé teszi, hogy a Rómában való fizikai jelenlét nemhogy közelebb vinne az *urbanitashoz*, de ennek hiányát csak még látványosabbá képes tenni; előrefelé pedig figyelemre méltó földrajzi-etnikai katalógust generál, amennyiben Róma után a centrumtól egyre távolibb lokális, illetve etnikai meghatározások felsorolása következik, az érvelés szerves részeként.¹¹

A katalógus *urbanus* utáni második eleme, az *aut Sabinus aut Tiburs* voltaképpen, bár egy immár Rómán kívüli helyszínről van szó, variáció az *urbanitas* témájára, a *suburbanitas* szemszögéből: a „szabin” Tibur (Tivoli) – mely Kr. e. 338 óta a rómaiaké, és 90 óta lakói római polgárjoggal rendelkeznek – már a késő köztársaságkorban is a római elit kedvelt rekreációs helyszíne, Catullusnak magának is volt arafelé birtoka a *carm.* 44 tanúsága szerint (1–7.):

*O funde noster seu Sabine seu Tiburs –
(nam te esse Tiburtem autumant, quibus
non est cordi Catullum laedere: at quibus
cordi est, quovis Sabinum pignore esse
contendunt); sed seu Sabine sive verius
Tiburs, fui libenter in tua suburbana
villa...*

Kis birtokom, légy bár Sabinum, vagy Tiburs (mert, kik Catullust sértegetni nem vágnak, azok Tiburnak mondanak, de kik szívből megsértenék, kitartanak Sabinumnál), tehát Sabinum, vagy – mi jobban illik rád –Tiburs, örültem, hogy lakodba térhettem a városon túl...

(Devecseri Gábor fordítása)

A *carm.* 44-ben tehát a költő itteni birtokára vonatkozik a *carm.* 39-ben is elhangzó ambivalens minősítés: „vagy szabin, vagy tiburi”. A korabeli kontextus tükrében világossá válhat a lehetséges értelmezési keret is: a catullusi birtok, illetve a rajta álló *villa suburbana* a római elit körében divatos Tibur városka és az *ager Sabinus* között terült el, vagyis a minősítő jóindulatán múltott, hogy *urbanus* avagy *rusticus* konnotációkkal látta el a költő pihenőhelyét.¹² A *suburbana* megjelölés maga is jelzi ezt a szó szerinti és metaforikus értelemben egyaránt átmeneti pozíciót, amelyet nézőpont szerint lehet a megfelelő társadalmi értékkel felruházni. Ennek a kettős minősítésnek az Egnatiusra való – persze továbbra is hipotetikus, hiszen egy irreális feltehető mondatba foglalt – vonatkoztatásával az utalás hirtelen etnikai színezetűvé válik: hiszen a *Sabinus* jelző az ő esetében már kifejezetten a szabin származást implikálná, a *Tibursszal* ellentétben, amely pusztán a lakóhely megjelölése lehetne. Miközben tehát a tiburi vignetta fenntartja – csak ezúttal immár nem Rómában, hanem Róma közvetlen környezetében – az *urbanitas* ambivalenciáját, az etnikai-származási mozzanat döntő lesz a vers további retorikája szempontjából. Bár persze a „szabinról” egyáltalán nem mondható, hogy ne római lenne: a szabinok – és ezt a szabin nők elrablásának mitikus története támasztja alá – természetesen egyike azon itálikus népeknek (sőt a latin után a második legfontosabb ilyen nép), amelyek a római identitástudat szerint Róma eredeti népeességét alkották. Ezen a ponton az *urbanitas* kulturális természetű kérdése menthetetlenül kontaminálódik az etnikai identitás komplex problémakörével,¹³ és a beszélő a továbbiakban is keveri az etnikai és földrajzi kategóriákat (11–16.):

*aut parcus Umber aut obesus Etruscus
aut Lanuvinus ater atque dentatus
aut Transpadanus, ut meos quoque attingam,
aut quilubet, qui puriter lavit dentes,
tamen renidere usque quaque te nollem:
nam risu inepto res ineptior nulla est.*

Róma által évszázadok óta meghódított területekről van szó, illetve ezek civilizált népeiről, melyek Róma mellett álltak a szövetséges háborúban: a másodjára 'római' értelmű *urbanus* jelzővel egy sorban való szerepeltetésük ebben az értelemben stabilizálja is retorikai igazoló funkciójukat (kb. „még ha ilyen civilizált lennének is, mint e népek”), és felsorolásuk megerősíti a *tota Italia* politikailag is értelmezhető képletét. Ám a szabinokat és Tiburt érintő (a *carm.* 44-et is bevonó) ambivalencia, melyben a *rusticitas* képzele máris implikálva van, valamint a sorban e népekre aggatott jelzők („szűkmarkú”, „potrohos”, „sötét bőrű”, „jó fogsorú”), melyek a barbárokkal szemben alkalmazott, a testi adottságokra sztereotipikusan utaló invektív nyelvet idézik, azt a (persze abszurd) benyomást keltik, mintha ezek a messzemenően civilizált itálikai területek, illetve népek sem lennének mentesek attól a barbárságtól, amely a keltibérekkel kapcsolatban hamarosan explicit módon meg is fogalmazódik. Ahogy Emma Dench írja a római identitáskonstrukciókat vizsgáló könyvében a *carm.* 39 „Itália-katalógusáról”: „Mintha az »immár mindannyian itálikaiak vagyunk« érzete lenne kijátszva egy túlzóan ellenséges, Róma-centrikus perspektívával szemben: a hatás ereje éppen a két ellentétes perspektíva egymás mellé helyezésében rejlik.”¹⁴ Ennek fényében különösen zavarba ejtő, hogy Gallia Transpadánával, illetve a transzpadánokkal kapcsolatban nem egy sztereotíp, invektív jelzőt kapunk, hanem a személyes érintettség kifejezését: *ut meos quoque attingam* („hogy az enyémet is érintsem”).¹⁵

Catullus életrajzi értelemben vett szülőhelye kerül itt tehát az ellentétes perspektívák keresztültüzébe, amelyektől, meglehet, önmagában sem mentes. Gallia Transpadana, szemben a Pón inneni területekkel – köztük a versben is felsoroltakkal –, nem kapta meg a római polgárjogot a szövetséges háborúban, hanem csak a korlátozott *ius Latinum*mal rendelkezett. A római polgárjog megadására csak Catullus halála után néhány évvel, Kr. e. 49-ben került sor. A transzpadán terület ugyanakkor természetesen régóta és erősen romanizált terület, ám élénk lokális tradíciókkal, melyek hangsúlyozása – ami Catullusnál is több ízben megfigyelhető – persze a római eliten belüli identitásharcok terméke is lehet. Szemben pl. Cornelius Nepossal, akinek kelta (gall) származásáról rendelkezünk antik forrással, Catullusszal kapcsolatban csak feltételezhetjük, hogy – vitathatatlanul a helyi elithez tartozó – családja szintén a romanizált gall famíliák közül való.¹⁶ Az *ut meos quoque attingam* megjegyzésben egyszerre érezhetjük a lokálpatrióta büszkeség hangját – mely a *carm.* 39-et a helyi hagyományokat hangsúlyozó más catullusi költeményekkel, illetve a Cornelius Neposnak írt, az itáliai identitást hangsúlyozó ajánlóverssel hozza összefüggésbe –, ugyanakkor a szégyenkezés hangját is, mellyel a beszélő a felsorolt, a barbár keltibérekhez egyre közelebb eső területek és népek katalógusának egyik – ráadásul az *urbanustól*, pontosabban az *urbstól* egyelőre (a keltibérek megemlítéséig) a legtávolabb fekvő – eleme kapcsán kénytelen beismerni személyes érintettségét. Érdemes ezen a ponton a *carm.* 39 tárgyalásához bevezetesként idézett cicerói *Brutus*-részletre visszautalni, amely éppen a galliaiaktól tagadja meg a szónoki-verbális *urbanitast*. A büszke közép-itáliai hangja ez, amely az északi galloktól elvitatja a római akkulturáció maradéktalan bekövetkeztének lehetőségét. A *carm.* 39-ben éppen ez a gall hang szólal meg, amely agresszívan kéri számon az *urbanitast* úgy, hogy (mint láttuk) retorikai értelemben az ellenkezőjét valósítja meg ódivatúan római, censori hangú „szónoklatával”, másrészt saját magát egy olyan itáliai tablón helyezi el, amely a *tota Italia* romanizációs büszkeségét keveri egy agresszív Róma-centrikus diskurzussal. Ez vagy a beszélő maradéktalan *urbanitast*át kérdőjelezi meg, vagy az *urbanitast* magát távolítja el Rómától, amely e versben eleve a *ius* és a *pietas* fizikai helyeként – a *Romanitas* mint retorikai konstrukció inventáriumaként – jelent meg, nem pedig az *urbanitas* vagy az *elegantia* amúgy ugyanitt számon kért elveinek manifesztációjaként.

A Gallia Transpadanával Itália határán túlra is eljutó Itália-katalógust követi a verset lezáró *apologus* (17–21.):

*nunc Celtiber es: Celtiberia in terra,
quod quisque minxit, hoc sibi solet mane
dentem atque russam defricare gingivam,
ut quo iste vester expolitiior dens est,
hoc te amplius bibisse praedicet loti.*

Természetesen – mint már eddig is, de innettől nyíltan, az eddig mondottak látzatkomolyságát visszamenőleg is aláásva – afféle bohóctréfával van dolgunk, s ennyiben az *urbanitas* követelményei elsősorban a *scurrilitas* irányából sérülnek.¹⁷ Az invektív szónoklat sajátos logikája szerint Egnatiusnak nem pusztán azért tilos vigyorognia, mert az eleve is *inurbanus* jelenség, hanem azért is, mert esetében a fogpasztareklám-szerű mosolygás saját *inurbanitas*ának mindennél beszédesebb bizonyítéka, ám csakis azért, mert eleve tudjuk róla: keltibér, és a keltibérek fehér fogszára igencsak gyanús. Ugyanakkor a keltibéreknek az antik etnográfiai irodalomban jól dokumentált barbár szokása, hogy ti. saját vizeletükkel mossák a fogukat, nem s már csak azért sem vonatkozhat Egnatiusra, mert a neve a fikció szintjén is cáfolja etni-

kai értelemben vett keltibér eredetét (a hispániai származást persze nem).¹⁸ A catullusi szónoklat ennek a *farce*-nak a keretében mindeközben ismét beemel a diskurzusába egy az *urbanitasszal* gyakran összefüggésbe hozott fogalmat, jelesen a csiszoltságét, amely az Egnatius fogainak látszatcsillogására utaló *expolitior* kifejezésben jelenik meg; ez egyébként ugyanaz a jelző, amelyet Catullus a Neposhoz írt ajánlóvers második sorában saját fényesre csiszolt könyvecskéjével kapcsolatban is használ (*libellum [...] pumice expolitum, carm. 1, 1–2*). Az *urbanus* látszatcsiszoltság mögött ezek szerint a *rusticitas* felsőfoka, egy velejéig barbár szokás is állhat; igaz, ennek bebizonyításával a beszélő nem sokat vesződik: az etnikai eredetet egy egyszerű ráfogás „igazolja” (*nunc Celtiber es*), a hozzá kapcsolt sztereotípiát úgyszintén.

A mindenhol vigyorgás helytelenségének félig még komolyan vehető vádját ez az etnikai kalandozás teljes egészében komolytalanná teszi. A beszélő (fent említett) ódivatú szónoki stílusa, illetve (szintén tárgyalt) transzpadán mivolta éppen-séggel azt is lehetővé teszi, hogy Egnatius általa kárhoztatott viselkedését az ő inadekvát megnyilvánulásának *adekvát* reakciójaként – mondhatni „befogadói *urbanitasként*” – értelmezzük. Catullus, aki definitíve nem *urbanus* stílusban és kimondottan nem *urbanus* földrajzi/etnikai pozícióból kéri számon az *urbanitas* számon kérhetetlen elveit egy *old school* szónoki beszédnek álcázott invektíva keretében, egészen pontosan azt a permanens vigyorgást érdemli ki saját magát is neveléséssé tevő argumentációjával, amelyet ő Egnatiusban oly hevesen kárhoztat. Másfelől Egnatius a *carm. 39* címzettjeként azt a befogadói magatartást tanúsítja, amelyet a költemény beszélője nyilvánvalóan elvár: persze nem tőle, hanem az olvasóktól. Bűne az, hogy kilép a passzív címzett – aki tetszőleges sértegetések önkényesen kiválasztott tárgya – szerepéből, és „olvasóvá” lépteti magát elő. Ezzel tökéletesen átírja a Catullus által előírt szereposztást: átlép az *urbanitas* területére, s eltávolítja onnan támadóját.

A *carm. 39* – mint ez remélhetőleg következik az eddigiekből – a római kulturális identitások konstrukciójának belső ellentmondásaira, inkoherenciáira és paradoxonjaira épül. Mindenekelőtt a „rómaiság” meghatározása válik benne problematikuská, amelynek sem a földrajzi, sem az etnikai, sem a kulturális kritériumai nem egyértelműek, illetve adott esetben messzemenően szemben állnak egymással. A *carm. 39* szövege mint olvasható és újraírható viasztábla valamiféle antropológiai identitástérképként értelmezhető, amelyen a rómaiság különféle elemei – a római élet közhelyszerűen felfestett jelenetei; a *ius* és a *pietas* mint klasszikus alapértékek; a *mos maiorum*ot képviselő retorikai diskurzus; a római elit görögös kulturális eszményét és identitásának meghatározó összetevőjét képviselő *urbanitas*; a Rómával különféle viszonyban álló etnikumok és területek Róma városától át a messzi Hispániáig stb.; Itália mint Rómának azonosítási pontot, de ellenképet is kínáló földrajzi-kulturális egység; civilizáltak és barbárok szembeállítás; az itáliai/római (irodalmi) nyilvánosság provinciális/nagyvárosias bohóctréfái stb. – olyan, látványosan ellentmondásos retorikai szerkezetbe vannak elrendezve, hogy az szinte kiált azért, hogy a mindenkori olvasó újraírja/rekonfigurálja, természetesen szükségszerűen újra meg újra ellentmondásos konstrukciókat létrehozva. Sőt mi több, ezáltal maga az írás/olvasás válik a késő köztársaságkor római identitásképzésének paradigmájává: az elit társadalmi körforgásában részt vevő individuumok a „kulturális olvasás” különféle stratégiáit felhasználva (persze nem tetszés szerint, hanem különféle kötöttségek hálójában) alkotják meg és alkotják újra a rendelkezésre álló elemekből – minden alkalommal más individuumokhoz, illetve csoportokhoz képest – saját identitásokat/identitásukat. A *carm. 39*-ben a megfelelő befogadás kérdésére vetített catullusi *urbanitas* mint létező elemekből újraalkotható kulturális identitást mutatja fel (avagy leplezi le) önmagát.

■ JEGYZETEK

1. Ezt a terminust itt nem feltétlenül szűk politikai értelmében használom, bár Cicero – aki a *homo novus* ideológia fő megfogalmazója – a szó legszorosabb értelmében vett *homo novus* volt.
2. A *duae patriae* koncepcióját Cicero a *De Legibus*ban fejti ki: „Herculesre, színtem neki is [ti. Catónak] és az összes vidéki város lakójának is két hazája van (*duas [...] patrias*)! Az egyik a természet, a másik pedig a polgárjog révén jutott neki osztályrészlül. [...] Elsősorban mégis azt kell szeretetünkkel öveznünk, amelytől az állam és az egész polgári közösség a nevét kapta; érte kell fölládoznunk életünket, testestül-lelkestül neki kell átadnunk önmagunkat, oltárára kell helyeznünk és mintegy neki kell szentelnünk mindenünket. De csaknem ugyanolyan édes számunkra az, aki szült bennünket, mint az, aki keblére ölelt. Épp ezért sohasem fogom megtagadni ezt a szűkebb hazámat sem, habár a másik nagyobb, s ezt is magába foglalja.” (Cicero: *De legibus* 2, 5. Ford. Simon Attila) A „két szülőföld” cicerói koncepciója jelentős szerepet jut a köztársaságkori római elit identitáskonstrukcióira irányuló legfrissebb vizsgálódásokban, lásd mindenekelőtt Emma Dench: *Romulus' Asylum: Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*. Oxford University Press, Oxford–New York, 2005. 152. skk.; Gary D. Farney: *Ethnic Identity and Aristocratic Competition in Republican Rome*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007. 1–38.
3. Az itáliai identitás kiemelt szerepéhez a római énformalásban, Cicero szerepére és műveire való sűrű utalásokkal vö. Emma Dench: i. m. 152–221. Ebben a képletben Cicero ún. *homo novus* ideológiája fontos szerepet játszik, ennek kétarcúságáról olvashatjuk többek között: „Although he was perfectly capable of playing the »new man« card for himself when the occasion suited him, he frequently places himself in the Roman »centre« and looks outwards at »Italians«.” (Uo. 186.)
4. Ennek összefüggésében figyelemre méltó a rómaiak önképének az a már Cato *Origines*ében dokumentált eleme, miszerint Róma a fegyelmezettség erényét a spártai eredettudattal rendelkező szabinoktól vette át. Az itáliai népek szerepe tehát eleve adott a római identitáskonstrukcióban. Vö. Matthew Leigh: *Comedy and the Rise of Rome*. Oxford University Press, Oxford–New York, 2004. 103.
5. Az *urbanitas*, ’nagyvárosiaság’ – az *urbanus* melléknévből Cicero által alkotott elvont főnév konkrét jelentésmezejét kissé kibővítve – fogalmával a késő köztársaságkori Róma egy olyan kulturális eszméjét jelölöm, amely retorikai (szellemesség, ironia) és szociokulturális (elegancia, műveltség) kódokkal egyaránt rendelkezik, s amelynek jelentésköre jól megragadható azoknak a jelzőknek a segítségével – *elegans, venustus, bellus, factus, lepidus, festivus, salsus*, szükségképpen csak egy-egy fontos jelentésdimenziót felvillantó fordításban: ’kifinomult, kellemdús, csinos, rafinált, bájos, ünnepi, szellemes’ –, amelyeket Krostenko a „language of social performance” római szótáraként jellemez (lásd Brian A. Krostenko: *Cicero, Catullus and the Language of Social Performance*. University of Chicago Press, Chicago–London, 2001). Mivel az *urbanitas* mint retorikai és szociokulturális eszme többek között a dolgok nem szó szerint vételéről, ironikus olvasatáról, esztétikai szemléletéről, egyfajta modern beszéd- és viselkedési stílusról szól – mindezt kiemelten Rómához mint metropoliszhoz kötve –, s éppen definiálhatatlanságával tűnik ki, nem meglepő, hogy a Ciceróval kortárs Catullus költészetében fontos szerepet játszik. (A versekben persze nem elvont főnevek, hanem jelzők szerepelnek, így néhányszor az *urbanus* is.) Ebben a tanulmányban ennek csak egy, a kulturális identitást érintő vetületéről lesz szó a *carm.* 39 kapcsán – más Catullus-versek ugyanennek a képzetkörnek a vetületeivel hozhatók összefüggésbe.
6. A kéziratokban szereplő *parcus*, ’szűkmarkú’ melléknévet Lindsay *pinguis*re javította, s több szövegkiadás – így a Devecseri által is figyelembe vett – ezt az olvasatot hozza. A filológiai érvekhez lásd Christian James Fordyce: *Catullus: A Commentary*. Clarendon Press, Oxford, 1961. 186–187. *ad loc.* Anélkül, hogy szövegkritikai értelemben el akarnánk dönteni, mindenesetre tanulságos megfigyelni, ahogy a költeményben fontos szerepet játszó etnikai sztereotípiák kérdéséhez a filológusok is hozzáteszik a saját előítéleteiket, amint azt latolgatják, vajon az emberek inkább hájasnak vagy inkább szűkmarkúnak nevezhette Catullus. Az indirekt hagyomány és a versben más népekre használt, szintén testi adottságokra utaló jelzők közelsége az előbbit, a kódexek az utóbbit támogatják. Érdemes megjegyezni, hogy az indirekt hagyomány annyiban irreleváns, hogy pl. a lanuviumiakra használt jelzőt sem támasztja alá más forrás, és az is kérdés, miért kellene az embereket pont az etruszkokhoz hasonló jelzővel ellátnia a költőnek. Épp e megfontolásokból kiindulva számomra szimpatikusabb a kódexek olvasatát megtartani, ám ennél is izgalmasabbnak gondolom (metafilológiai megközelítésben) a magát racionálisnak és előítéletmentesnek gondoló filológiai gyakorlat „lelepleződését” ennek az egyetlen olvasati problémának a megoldási kísérleteiben.
7. Köszönöm Hajdu Péternek, hogy jó néhány éve felhívta erre a figyelmem.
8. A *hunc habet morbum* („ez az ő betegsége”, 39, 7) kifejezés a *hunc habet morem* („ez az ő szokása”) Plautusnál többször is megtalálható, bevett fordulat parafrázisa, vö. Christian James Fordyce: i. m. 185. *ad loc.*
9. Brian A. Krostenko: *Arbitria Vrbanitatis: Language, Style and Characterization in Catullus cc. 39 and 37*. *Classical Antiquity* 2001. 20. sz. 238–272. Itt: 241–258. Az e bekezdésben felsorolt jellegzetességek kivétel nélkül Krostenko elemzéséből származnak. A tanulmány kitér egyébként a *carm.* 37-re is, melyben Egnatius hasonló vádak kíséretében jelenik meg; ehhez lásd még Németh Béla: *Risus ineptus (Cat. 37 bzw. 39): ein Diptychon*. *Acta Ant. Hung.* 1998. 38. sz. 215–221.
10. Vö. Krostenko: *Arbitria Vrbanitatis* 245.
11. Christopher Nappa: *Aspects of Catullus' Social Fiction*. Peter Lang, Frankfurt am Main, 2001. 79: „Catullus seems to employ *urbanus*, then, as a term of style, but the word's literal significance suggests a catalogue of places.”
12. Vö. Christian James Fordyce: i. m. 198. *ad loc.*
13. Mindehhez lásd Emma Dench: i. m. *passim*, a *carm.* 39-ról: 273; 335–340.
14. Uo. 339.
15. E kitétel problematikuságához vö. Krostenko: *Arbitria Vrbanitatis* 254. skk.
16. Mindehhez vö. Christian James Fordyce: i. m. ix–xii.
17. Vö. Hans Peter Syndikus: *Catull. Eine Interpretation*. I. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001. 221., aki a vers zárlatát burleszkbe illőnek nevezi.
18. Vö. Krostenko: *Arbitria Vrbanitatis* 254–255.