

CATULLUS ÉS A *HUMANITAS ROMANA*

TAR IBOLYA

Ha a későbbi korok humanizmus-fogalmát vizsgáljuk, mindegyre kitűnik, hogy mindennek az alapja a görög és római *paideia*, illetve *humanitas*. A szokásos nyelvhasználat a humanizmus fogalmát a 15-16. századi itáliai reneszánszhoz köti, de az európai tradícióban ennél jóval több korban és korról kapcsolatban használjuk ezt a kifejezést. Általános értelemben olyan – tág értelemben vett – kultúrával kapcsolatos tartalmak összessége, amely bizonyos fokig változó, de lényegét tekintve mégis sok vonatkozásban hasonló összetevőkkel történelmi jelenségként végigvonul az európai történelmen és kultúrtörténeten.¹

A görögség a *paideia* szóval foglalta össze azt a sokrétű tartalmat, mely jelentette az ember középpontba állítását (akárcsak a reneszánszban), szellemének csiszolását a művészetek és a filozófia révén, s az ezek által közvetített értékek beépítését, az azok szerint való életvezetést.

Róma a sokrétű görög hatás miatt részben tudattalanul, részben – a Kr. e. 2.-1. században egyértelműen – tudatosan adaptálja azt a görög kultúrkincset, amit paideiának nevezünk. A görög irodalom, Plautus és Terentius esetében konkrétan a hellenisztikus újkomédia hatására jelenik meg olyan szóhasználat, amely a *humanitas* jelentésével ruházza fel a *homo* szót, az ember emberiségére, toleranciájára, tehát általánosságában pozitív emberi minőségekre utalva.²

¹ A kérdés neveléstörténeti aspektusaira vö. Pajorin Klára, „Mátyás király és a humanista nevelés”, *Vigilia*, 1990, 824–827; Uő, „L’educazione umanistica e Mattia Corvino”, in *Mathias Corvinus and the Humanism in Central Europe*, ed. by Tibor Klaniczay and József Jankovits, Budapest, Balassi, 1994, 185–192.

² Ld. pl. Plaut. *Asin.* 495, *Bacch.* 1169, *Trin.* 447 sq; Ter. *Ad.* 107–110, 734–736, 934, *Heaut.* 77.

A Kr. e. 1. században Cicero lesz az, aki a görög *paideia* megfelelőjeként először használja a *humanitas* kifejezést, bizonyos fokig a *philanthropia* jelentéstaralmával is bővítve.

Érdekes, hogy Gellius az utóbbi jelentést inkább kizárja: a *humanitas* jelentése szerinte nem az, amit általában gondolnak (*quod vulgus existimat*), nevezetesen *dexteritas quaedam benevolentia erga omnes homines promiscua* (= *philanthropia*), hanem inkább a *paideia*: *eruditio institutioque in bonas artes*.³

Cicero *humanitas*-értelmezése filozófiai megalapozottságú, de magában foglalja a pozitív emberi tulajdonságokat és viselkedésformákat is, valamint a negatív elutasítását. A *homo* szó nála is gyakran egyenértékű a *humanitas*-szal. Azt írja például egy helyütt, hogy a *homo* kifejezést vad, durva emberre nem lehet használni.⁴ Egy Atticushoz írt levelében ennek pozitív változatával találkozunk: *Sed humanitatem tuam amoreque in tuos reditus celeritas declarabit ... Sed, si vis homo esse, recipe te ad nos, ad quod tempus confirmasti*.⁵

A képzettség, a filozófiában és irodalomban, általában az *artes*ben való jártasság szintén emberré teszi az embert:

*Cui persuasum sit appellari ceteros homines, esse solos eos, qui essent politi propriis humanitatis artibus?*⁶

Laelius és Scipio, akik nyitottan fordultak a görög kultúra felé és elsajátították azt, ennek (tehát a *paideia*) révén lettek *moderatissimi, lenissimi, sapientiores, aequabiliores in omni vita*.⁷ A *humanitas* tehát egyben *animi cultura* is.

Cicero még alkotóperiódusa kezdetén, Kr. e. 80-ban, a Sextus Roscius érdekében mondott beszédének peroratóriójában az ember erkölcsi elkötelezettségének értelmében használja a *humanitas* kifejezést, s a negatív viselkedési formákat összeegyeztethetetlennek tartja ezzel, az emberiség követelményét az államra is kiterjesztve:

Vestrum nemo est, quin intelligat populum Romanum, qui quondam in hostes lenissimus existebatur, hoc tempore domestica crudelitate laborare. Hanc tollite ex civitate, iudices, hanc pati nolite diutius in hac re publica versari; quae non modo id habet in se mali, quod tot cives atrocissime sustulit, verum etiam hominibus lenissimis ademit misericordiam consuetudine incommodorum. Nam cum omnibus horis aliquid atrociter fieri videmus aut audimus, etiam qui natura mitissimi sumus, adsiduitate molestiarum sensum omnem humanitatis ex animis amittimus.

³ Gell. *N.A.* 13, 17.

⁴ Cic. *Rep.* 2, 26, 48.

⁵ Cic. *Ad Att.* 4, 15, 2.

⁶ Cic. *Rep.* 1, 17, 28.

⁷ E kifejezéseket s hasonlókat ld. Cic. *Arch.* 7, 16; *Mur.* 31, 65 sq; *Off.* 1, 26, 90; 1, 30; 108.

Sokakra lehetne még hivatkozni a római *humanitas* kapcsán, kiemelten is Vergiliusra, Quintilianusra, Augustinusra, de Catullusra vetvén pillantásunkat, korbán ne haladjunk tovább. A későbbi időkből csak két utalást; mindkettő igazolja, hogy az a műveltség-ideál, amely benne foglaltatik a görög és római fogalomban, meghatározó a későbbiekben is, egyszersmind a régi Európához való kötődést jelzi (ebbe az antik görög-római kultúra, a kereszténység, a reneszánsz mind bele értendő). Jakob Burckhardt írja egy H. Schauenberghez intézett levelében:

„Untergehen können wir alle; ich aber will mir wenigstens das Interesse aussuchen, für welches ich untergehen soll – nämlich die Bildung Alt-Europas...”⁸

S máig érvényes meghatározást ad az európai humanizmusról az antik kultúrának saját művei tanúsága által is elkötelezett Hugo von Hofmannsthal egy előadásában⁹:

„Das, wofür wir einstehen, ist der Geist der Antike, ein so großes Numen, daß kein einzelner Tempel, obwohl viele ihm geweiht sind, es faßt. – Es ist unser Denken selber, es ist das, was den europäischen Intellekt geformt hat; es ist die eine Grundfeste der Kirche, und aus dem zur Weltreligion gewordenen Christentum nicht mehr wegzudenken. Ohne Platon und Aristoteles nicht Augustin noch Thomas. Es ist die Sprache der Politik, ihr geistiges Element, vermöge dessen ihre wechselnden und ewig wiederkehrenden Formen in unser geistiges Leben eingehen können. Es ist der Mythos unseres europäischen Daseins, die Kreation unserer geistigen Welt, ohne welche die religiöse nicht sein kann; die Setzung von Kosmos gegen Chaos, die Ordnung und die Verwandlung, das Maß und die Weihe. Es ist .. eine mit Leben trüchtige Geisteswelt in uns selber, unser wahrer innerer Orient ... Es ist zugleich ein herrliches Ganzes: tragender Strom zugleich und jungfräulicher Quell, der immer wieder rein hervorbricht.”

Ez a humanisztikus ideál tehát rend a káosszal szemben (Hofmannsthal), pozitív emberi tulajdonságok a negatívakkal szemben, emberi értékeket hordozó műveltség (Cicero). Maradjunk meg e két, olyan szempont kiemelésénél, mint amilyeneket Catullusnál is fel lehet fedezni.

Ha megvizsgáljuk költeményeit, rábukkanunk a káosznak mint a rend ellentettjének gondolatára, a görög világ adta értékekre mint pozitívumra, a vadság, zabolátlanság, ösztönöknek való kitettség említésére mint negatívumra. Ez utóbbiak a római értékrendben a barbárság szinonimájaként, avagy a barbárságot meghatározó tulajdonságokként szerepelnek.

A Kr. e. 1. században már teljesen kikristályosodott a barbárság s ezzel szembeállítva a rómaiság fogalmának tartalma. Definíciót egyikről sem találunk, amit e két fogalom igen tág jelentéstartalma magyarázhat meg. A „barbár”, „barbárság” alapje-

⁸ A levél 1846. március 5-én íródott. In *J. Burckhardts Briefe* (Gesamtausgabe). Ed. M. Burckhardt, Basel, Schwabe, 1975².

⁹ Idézi E. R. Curtius, *Kritische Essays*, Bern, Francke, 1950, 469.

lentése mint más nyelvű, más nemzetiségű, Rómában viszonylag későn honosodott meg, inkább az *exteri* kifejezést használták az *interivel* szembeállítva. Annál fontosabb volt a „civilizálatlan”, primitív” értelmezés, ami a görögöknél is a *barbaroi* fő jelentése lett. Róma helyzete Hellással szemben épp e szó kapcsán természetesen némileg el- lentmondásos volt, hiszen a görögök szemében ők maguk is barbárok voltak. Róma területi gyarapodása viszont egyre erőteljesebb elhivatottság-tudatot épített ki a római- akban, s ez egyre sürgetőbbé tette tevékenységük és helyzetük definiálását a többi nép- pel (s kiemelten a görögséggel) szemben, valamint a teoretikus megalapozást. Ez a Kr. e. 2. században következett el, amikor Róma elsajátította és magáévá tette a görög kultúrát és filozófiát – e folyamat természetesen nem záródott le ebben a században. Ekkor kezdik megfogalmazni Róma szerepét az univerzumban, az isteni hatalom s Róma sorsa közti összefüggéseket, a morális és szociális rend elveit, az értelem szere- pének jelentőségét, a civilizáció kérdéseit, a barbárság külső és belső jelenlétének sze- repét – mindezt főként a sztoa szellemében.

A római értékfogalmak kikristályosodásával párhuzamosan meghatározzák a bar- bárság fő jegyeit is. Ezek mind szociális, etikai, morális és politikai fogalmak, melyek a római uralmi ideológia egyre fontosabb alapját képezik a 2. századtól, akárcsak a rómaiság és barbárság közti alapvető ellentétek meghatározása. Ez az oka annak, hogy a barbárság fogalmának etnikai oldala egyre inkább veszít jelentőségéből, ezzel páru- zamosan viszont e fogalom egyéb összetevői egyre fontosabbá válnak az ideológiai- politikai küzdelmekben Rómán kívül és belül egyaránt.

„Barbárság” és „rómaiság” – e két ellentett pólus a római értékrend szinte vala- mennyi fontos pozitív és negatív jegyét magában foglalja: *impietas, feritas, vanitas, ferocia, impotentia, belli furor, discordia, crudelitas, superbia, avaritia, luxuria* egyfe- lől, mely fogalmak egyenértékűek a barbársággal, ahogyan arról Cicero, Sallustius, Caesar nyelvhasználata is árulkodik. Az *exteri* jelentés teljesen homályba vész, sőt, eltűnik, hiszen e szavakat római polgárokkal kapcsolatban is használják, mintegy hangsúlyozva kivetendő, elítélendő voltukat. Verres, Vatinius, Catilina, Antonius e beállításban mind „barbárokká” lesznek. A másik oldalon olyan fogalmakkal találko- zunk, mint *religio, pietas, moderatio, labor, negotium, industria, disciplina militaris, modestia, aequitas, imperium iustum, clementia, fides*. Rómában azonban nem marad- nak meg ezen ellentétpárok mellett: átfogóbb kategóriákra van szükség, olyanokra, amelyek a teljes humán szférát, a pszichikait is beleértve, átfogják. Ez legvilágosabban Cicero (főként elméleti) írásaiban tűnik fel, ahol a *barbarus* mint a *homo* ellentéte jelenik meg: a barbár az *demens, amens, vesanus, vecors, inhumanus, impotens, iners, indoctus, immitis*. A barbárra az irracionalitás jellemző, vagy pedig irracionális hatal- mak foglya, melynek eredményeképpen *perturbationes animi, imprudentia, caligo mentis* a sajátja. Ezzel szemben áll a *humanitas*, melynek fontos összetevői az én

(avagy öntudat) megőrzése, az embernek való megmaradás, az isteni felé való törekvés. A barbársággal szemben ott áll a *religio*, a *pietas* és az alkotó tevékenység. E koncepció megfogalmazói a Kr. e. 2. században a sztoikus megalapozottságú történetíró, Polybios és a két sztoikus filozófus (utóbbi életideje túlnyúlik a 2. századon), Panaitios és Poseidónios, akik részben történeti, részben emberi, pszichológiai megközelítésben vizsgálták e kérdéskört. Rómában tehát már Cicero filozófiai-etikai koncepciójának megformálódása és Sallustius sztoikus meghatározottságú történelemfelfogás előtt is szinte kitapintható volt e problémakör és az arra adott válasz megléte, ami minden olyan gondolkodó emberre, akit foglalkoztatott a rómaiság és saját rómaiságának a kérdése, nyilvánvalóan erőteljes hatást gyakorolt.

A Kr. e. 1. század költőinél két szinten találkozunk a barbárság problémakörével:

1.) A barbárokat etnikai szempontból szemlélik, az *exerit* barbárokként, idegen népekként említik, meghatározott tulajdonságok hozzájuk való kapcsolásával, mely tulajdonságok egy-egy néphez vagy törzshöz ekkor már toposz-szerűen hozzátartoznak. Így például a *ferocia* a nyugati barbárokat jellemzi, a keletieket a *luxuria*, *mollitia* és egyéb kilengések. Ez utóbbiak a rómaiak számára nagyobb veszélyt jelentenek, míg a *ferocia* a *virtus* bizonyos elemeit is tartalmazhatja (Caesar például *virtust* tulajdonít a galloknak).

2.) A „barbárságot” morális-etikai, politikai, pszichológiai szempontok alapján festik le, s minthogy ezek általánosításra alkalmas szempontok, egyik vagy másik jegy kiemelése mellett a Róma vagy a rómaiság számára veszélyes rómaiakat a megfelelő negatív, barbársággal ekvivalens tulajdonsággal lehet jellemezni. Az már ideológiai és politikai kérdés, hogy kit és mikor bélyegeznek meg ily módon, az pedig, hogy ez közvetlenül vagy közvetetten történik-e, az az irodalmi műfaj függvénye.

Catullus költészetében mindkét megközelítést felfedezhetjük. Az etnikai szempont-hoz a következő példákat találjuk:

Sive in Hyrcanos Arabasve molles (11, 5)

nunc de capillatis

cuniculosae Celtiberiae fili Egnati (37, 17–18)

Nascatur magnus ex Galli matrisque nefando

coniugio et discat Persicum auspicium

nam magus ex matre et gnato gignatur oportet

si versast Persarum impia religio

gratus ut accepto veneretur carmine divos

omentum in flamma pingue liquefacias. (c. 90)

A 64. carmen 254–263 sorait részben szintén ebbe a csoportba lehet sorolni, de különösen a 264. sort:

Barbaraque horribili stridebat tibia cantu.

A második pont részletesebb megvilágítására a 63. költemény, az Attis-epyllion a legalkalmasabb. A *barbarus* kifejezés ugyan nem szerepel a szövegben, annál fontosabb a barbárság lényegének megragadása a lélektani árnyalatokat is érzékeltetve.

A költeményben két világ áll szemben egymással: az egyiket a világosság, biztonság, védettség jellemzi, a másikat az eksztázis, a sötétség, a veszély és a kiszolgáltatottság.

Attis, a görög kultúrán, a szépséget és az erkölcsi jóságot egybeötvöző *kalokagathia* jegyében nevelkedett, körberajongott ifjú hirtelen meggyűlölvén a szerelmet társaival egyetemben Kybelé kis-ázsiai ligetébe/szentélyébe utazik gyors hajóján, hogy ezután az istennőnek szentelje életét. Eksztatikus kábulatában férfiatlanítja magát, majd mély álomba merül. Ébredésekor immár kijózanodva rádöbben visszafordíthatatlan tettére, visszasírja hazáját, otthonát, azt a civilizált világot, amit odahagyott. Utolsó aktív tettként megpróbál menekülni, de Kybelé utána küldi oroszlánját – ezzel végképp megpecsételődik Attis sorsa. A költemény egy első személyben elmondott költői fohással zárul: azt kéri a poéta, hogy az istennő tartsa távol ezt az örületet házától.

A költemény értelmezése szempontjából alapvető jelentősége van annak a kérdésnek, mit is reprezentálnak ezek a világok. A mélylélektani interpretáció szerint a kábult állapotba került Attis környezete összimbólum: az erdő és a vad környezet (beleértve az oroszlánt) a catullusi lélek zürzavarát tükrözi, amely zürzavar Lesbiával való önmérsztő viszonyának kezdete.¹⁰ Más magyarázatok szerint a költemény Catullus szexualitásáról árulkodik, szintén a Lesbiával való kapcsolatban¹¹, vagy egyszerűen Catullus valamelyik (csak egyről tudunk biztosan) ázsiai útjáról szóló reflexió, avagy tiltakozás a Kybelé-kultusz ellen. Ezeket az interpretációkat nem lenne szerencsés teljesen elutasítani, annyi azonban bizonyos, hogy némi leegyszerűsítéshez vezetnek, s nem

¹⁰ A következőkre vö. Ibolya Tar, „Über die Wertvorstellungen des Catull,” SPFB(Klas) 14 (2009) 341–346; továbbá: Otto Weinreich, „Catulls Attisgedicht”, in *Mélanges Cumont*, Bruxelles, ULB, Institut de philologie et d’histoire orientales, 1936, 463–500; Henry Bardon, *Propositions sur Catulle* (Coll. Latomus, 118), Bruxelles, 1970; Gilbert Highet, *Poet in a Landscape*, New York, Knopf, 1957; Eckart Schaefer, *Das Verhältnis von Erlebnis und Kunstgestalt bei Catull*. Wiesbaden, Steiner, 1966. Ph. Y. Forsyth, „The Mythic Persona”, *Latomus* 35 (1976) 555–566; Jan Granarolo, „Catulle ou la hantise du moi”, *Latomus* 37 (1978) 368–386.

¹¹ P. W. Harkins, „Autoallegory in Catullus’ 63 and 64”, *TAPhA* 90 (1959), 102–116; Teivo Oksala, „Catulls Attis-Ballade. Über den Stil der Dichtung und ihr Verhältnis zur Persönlichkeit des Dichters”, *Arctos* N.S. 3 (1962) 199–213; Th. J. Sienkiewicz, „Catullus – Another Attis?” *Classical Bulletin* 57 (1981) 37–43; P. W. Wiseman, *Catullus and his World. A Reappraisal*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; Marilyn B. Skinner, „Ego mulier: the Construction of Male Sexuality in Catullus”, *Helios* 20 (1993) 107–130.

reflektálnak a verset szinte szétfeszítő antinómiára, ami a költemény gyakran emlegett drámai hatásának eredője.

Kicsoda egyáltalán Attis? Első megközelítésben, ahogyan olvassuk, egy görög ifjú, aki hazáját, a gymnasiumot, a palaestrát és stadiont odahagyva – társaihoz hasonlóan *Veneris nimio odio* – a nagy anyaistennő (Magna Mater), Kybelé szolgálatába szegődik. Azonban a gymnasium és palaestra említése ellenére valamilyen jellegzetesen római, sőt, catullusi sejlik át a versen. Nem tűnik fel túlságosan a 60. sorban a *forum* említése. Ez a szóhasználat a görög *agora* helyett esetleg metrikai megfontolásokkal is magyarázható. Annál nagyobb jelentőségű a *patria* többszörös megszólítása. A második Attis-monológot bevezető sorral együtt ötször fordul elő a *patria* megszólítása, az első beszédben pedig négyszer:

patria o mei cratrix, patria o mea genetrix (v. 50)

ubinam aut quibus locis te positam, patria, reor (v. 55)

patria, bonis, amicis, genitoribus abero (v. 59)

Az 50. sorban olvasható kétszeres megszólítás a haza iránti erős kötődésről árulkodik. A hazát mint *pater* (és *mater*) *familias*-t szólítja meg Attis, melynek oltalma alatt, biztonságos védettségben élte meg eddigi életét. A hazától való megfosztottság a teljes elbizonytalanodást jelenti Attis számára; ezt a monológ egymásra sorjázó kérdő mondatai fejezik ki. Az 59. sorban a *patria* és a *genitoribus* által alkotott keret megint csak a *patria*-fogalom római színezetét hangsúlyozza. A *patria – bonis – amicis – genitoribus* szintén római értékeket asszociál a makrovilágtól a mikrovilágig való átmenetben.

Attis második monológjában ily módon egy görög-római, tehát civilizált világ értékelképzelései jelenítődnek meg: a lét biztonsága, melyet a haza védő-óvó ereje tud nyújtani, melyet a materiális és szellemi javak, a barátok, szülők, a tiszta tudat, a civilizáció, az egyéni teljesítmény (melyet akár *virtus*nak is nevezhetünk), a társadalomban az e teljesítmény révén megszerzett státus szavatol. Mindezt a tudatosan, szilárd keretek közt megélt élet képes biztosítani. Ezzel áll szemben a másik világ a maga negatív értékeivel, melyeket Attis annál is intenzívebben él meg, mivel tudja, hogy tiszta tudatától újra megfosztják: az istennő nem engedi ki hatalmából.

Mi jellemzi ezt a másik világot? Minden fent említett érték elvesztése, a tiszta tudattól való megfosztottság, az irracionális, elembertelenítő erőknek való kiszolgáltatottság – egyszóval mindannak a megsemmisülése, ami az embert emberré teszi, a *humanitas* megsemmisülése.

A költeményt áthatja az ilyen *perturbationes animi*-től, az ilyen dehumanizációtól való félelem. Legvilágosabban a költemény utolsó három sora, magának a költőnek a könyörgése fejezi ki ezt:

*Dea magna, dea Cybebe, dea domina Dindymeii
procul a mea sit furor omnis, era, domo,
alios age incitatos, alios age rabidos!* (vv. 91–93)

Ez a himnikus stílusban megfogalmazott kérés nem csupán apotropaikus toposz, ahogyan azt például a homérosi himnuszokból, Euripidésből vagy Kallimachosból ismerjük. A *mea domo* kifejezés révén a kérés szubjektívebbé és intimebbé válik, különösen, ha meggondoljuk, milyen emocionális értékkel bír Catullusnál a *domus* és a *patria*.

... *in tuum sinum fugi* (44, 14)
... *venimus larem ad nostrum* (31, 9)
... *illa domus*
illa mihi sedes (68, 34–35)

A *domus* mindig a családhoz és barátokhoz fűződő legmelegebb érzelmekhez kapcsolódik, ahogyan c. 9, 3-ban is:

Venistine domum ad tuos penates ...

Catullus az Attis-költemény két záró sorában egyértelműen elítéli a *furor animi*-t, az *incitatio*-t: a humánus értékek mellett foglal állást. A *furor* és a vele kapcsolatos fogalmak elutasítása azonban érezhető félelmet is jelez: félelmet az elszemélytelenedéstől, a már féken nem tartható érzelmeknek és szenvedélyeknek való kiszolgáltatottságtól. Az az antinómia, amely Attis létét meghatározza, a lírai én élményvilágának antinómiája is. Ha más catullusi verseket is megvizsgálunk ebből a perspektívából (mint amilyen a c. 8, c. 51, c. 76, c. 64), az új kifejezési formákat kereső, szenvedélyes, szenvedélyektől kínzott, a jelen állapotok ellen lázadó költőben olyan személyiséget fedezhetünk fel, aki „nonkonformitása” ellenére kora általános értékrendjének képviselője, talán azért, mert ebben bizonyos támaszra lel; de azért egészen bizonyosan, mert római értelemben vett humanista.