

Szemérmes szemérmetlenségek

A „görög” szokások „római” képe Petronius *Satyriconjában*

Seres Dániel

Nincs is jobb tréfa az életnél – sugallja Petronius *Satyriconja*. Ez a mű ellentétben a hősi eposzokkal az élet hétköznapi oldalát mutatja be – vagy legalábbis ezt a látszatot kelti, és sok olvasója hitt is neki.¹ A történet szereplői egyik komikus jelenetből a másikba keverednek. Egyszer a társadalmi különbségekből adódó furcsa szituációkon – kulturális csoportok keveredésén, művelt és műveletlen párbeszédén, a beszélők nyelvhasználatán –, máskor hihetetlen történeteken, babonás hiteken nevetünk.² Trimalchio lakomáját olvasva egy egységesnek tűnő görög-római kultúra képe rajzolódik ki az olvasó előtt: Trimalchio házában az oszlopcsarnok közepén egymás mellett ábrázolták az *Ilias*, az *Odysseia* egyes jeleneteit és a Laenas által rendezett gladiátorjátékot egy-egy festményen;³ Trimalchióának két könyvtára van – egy görög és egy latin;⁴ görögül idéz;⁵ a komédiásai *atellanát* játszanak, görög fuvolása pedig latinul énekel;⁶ amíg a homériszták görögül adják elő produkciójukat, addig Trimalchio latinul szaval.⁷

Jelen tanulmányban *A három felajánlás*, valamint *A szép özvegy és a katona* történetének elemzésén keresztül amellet érvelek, hogy miközben a regény irodalmi-kulturális amalgámjában alapvetően *nem* különíthetők el „görög” és „római” vonások, ezek az epizódok mégis határozottan rájátszanak a „görög szokásokról” a római kultúrában sztereotipikusan fenntartott negatív képre (gondoljunk már Plautusnál a *pergraeacari*, *congraeacari* igék negatív jelentéstartományára). Olvasatomban – Conte szellemiségét követve⁸ – a vizsgált epizódok elbeszélői felszabadultan nevetetnek és szórakoztatnak, ugyanakkor a történet elbeszélésének másik narratív szintje – az implicit szerző – etikai érték kategóriákat is kapcsol az igen bonyolult narratív szerkezet egyes elemeihez. Elbeszéli, hogy elbeszéli, hogy elbeszéli. Látszólag az Encolpion-elbeszélő világa tökéletesen egyesíti a görög-római világ kultúráját. A szerzői szint azonban az elbeszélések megformálásában mintha felhasználná a görög életmód római kultúrában rögzült képét. Nem úgy vetődik föl a kérdés, hogy milyenek valójában a görögök, hanem úgy, hogy a szerző miként vélekedik a görögökről. Témánk tehát nem a mai történeti megismerés számára létező Hellas, hanem a görögségnek a római fejekben élő ideája.

Az említett két epizódot a szakirodalom ún. „milétosi törtétekként” azonosítja.⁹ A műfaj Aristeidés *Milésziaka* című művének köszönheti a nevét. A milétosi történetek keletkezéséről és a szerzőről egyaránt keveset tudunk. Ovidiustól tudjuk, hogy latinra Lucius Cornelius Sisenna fordította a Kr. e. 1. század első felében.¹⁰ Az elbeszélések legfőbb közös eleme a túlfűtött erotika. Az erotika mellett a második leggyakoribb motívum az utazás: az elbeszélő kalandokat egy távoli helyen éli meg vagy hall róluk a mesélő. Petronius korának művelt olvasóiban a földrajzi elhelyezkedés – Pergamon és Ephesos –, valamint a történetek erotikus volta biztosan felidézte az aristeidési-sisennai hagyományt.¹¹ A megformáltság és a műfaji hagyományok együttesen teremtik meg a görög kultúra parodisztikus olvasatát. A két történet elbeszélése erre azért is kínál különleges lehetőséget, mert mindkettőnek a főszereplője – a magát „becsületes filozófusnak” kiadó Eumolpus, illetve a „szemérmes asszonynak” tűnő özvegy – valamilyen „erénnyel” álcázza erkölcs telenségét.

A három felajánlás története

Eumolpus pergamoni szállására szívesen emlékezik vissza. Története (*Satyricon* 85–87) pontosan úgy kezdődik, mint bármely szerelmi történet, mondjuk a szerelmi elégiák világában. A férfi megpillantja vágyai tárgyát, ebben az esetben a szeretett fiút. Eumolpust hidegen hagyják a fiú szellemi képességei vagy jellemének erényei, kiválóságát egyedül szépségével jellemzi, vonzalma tehát tisztán fizikai. A történet elbeszélése által felidézett görög *erastés–erómenos*-viszony nyilvános és tiszteletreméltó, és számtalan kulturális, spirituális elemet hordoz, Eumolpus viszont már a kezdet kezdetén csalóként mesterkedik, és csak a fiú testét akarja. A szülőket a közös étkezések alkalmával – amelyeken a férfiszerelemről beszélgetnek! – álságos erkölcsösségével, mesterkelt dühével megtéveszti, akik a fiuk nevelését nyugodt szívvel bízzák „filozófusnak” titulált vendégükre. Így már az elbeszélés elején felidéződik az olvasóban Plátón *Lakomája*. A platóni dialógus résztvevői, mint az közismert, Erós mibenlétét kutatják, és e téma kapcsán többször szót ejtenek a férfiszerelemről, annak helyes természetéről. Látni fogjuk, hogy *A három felajánlás* története könnyedén olvasható a Plátón *Lakomájában* világirodalmi érvénnyel megfogalmazott idealizált férfiszerelem paródiájaként. Eumolpus látszatra ugyanúgy viselkedik a fiúval, mint bármely tanító, csak a motiváció más. Mindenhova elkíséri, de nem a gondos törődés miatt, hanem mert el akarja zárni őt a hozzá hasonló kéjencektől.



1. kép. Attikai feketealakos olpé, Kr. e. 540–530 (Régészeti Múzeum, Rhodosz)



2. kép. Attikai vörösalakos kalpis, Kr. e. 485–475 (Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia, Róma)

Eumolpus a tanár szerepében tetszelegve három éjjel és három felajánlason keresztül nyeri el a fiú kegyeit. Tudván, hogy a fiú ébren van, Venushoz kezd fohászzkodni: „Királynóm, Venus – mondom –, ha én most ezt a fiút megcsókolhatom, úgy, hogy ő ne vegye észre, holnap egy galambpárt adok neki ajándécul!” (*Satyricon* 85).¹² Plátón *Lakomájában* ezt olvassuk:

Mert ha valaki gazdagságáért tett kedvére gazdagnak vélt szeretőjének, s azután csatlakozik és nem kapja meg a pénzt, mert kiderül, hogy szeretője szegény, az nem kevésbé rút dolog. Az ilyen ugyanis a maga részéről megmutatta, hogy pénzért bárkit kész bármilyen módon kiszolgáltatni, s ez bizony nem szép.

Plátón: *A lakoma* 185a (Horváth Judit fordítása)¹³

Eumolpus becstelensége ellenére ajándékaival hasonló utat jár be, mint bármely másik görög *erastés*. Ha végigtekintünk ajándékaiért kapott „jutalmain”, egy hétköznapi kapcsolat történetét láthatjuk. A férfi először csak csókot csen, aztán megérinti az ifjút, végül beteljesíti vágyait. Ez a sorrend pontosan megegyezik az 1–3. képeken látható ábrázolásokkal, azzal az egy kivétellel, hogy ott az ajándékozás és a kezdeti viszonzás is nyilvános.¹⁴

A második éjjel újabb lehetőséget kínált Eumolpusnak, aki ismét Venushoz fohászzkodott (86):

Ha ezt a fiút mindenre kész kezeimmel végigtapogathatom (tractavero), úgy, hogy ő semmit sem vesz észre, a legkakasabb két kakast ajándékozom neki türelmes odaadásáért (patientí).



3. kép. Attikai vörösalakos kylix, Kr. e. 490–470
(Museo Nazionale Archeologico, Tarquinia)

A kakas tipikus ajándék a szeretők között – ahogy a harmadik éjszakán följánlott ló is.¹⁵ Az előző éjjel „ártatlan” epekedő csókja erre az estére heves vággyá fokozódik. Mindenre kész kezeivel a fiút akarja érinteni. A *tracto* igével kapcsolatban – amely ehhez hasonló szövegkörnyezetben maszturbálást, orális kielégítést, csokolózást jelent a közösülés aktív résztvevőjére vonatkoztatva¹⁶ – felidézhetjük Dover „kétirányú érintés” terminusát, amely szerint az *erastés* egyik kezével megérinti az *erómenos* arcát, a másikkal pedig annak nemi szervét (4. kép).¹⁷ A szöveg hely *patienti* szava (a *patior*-ból) mindezek túrését mutatja.¹⁸ A fiú hallván a felajánlást, most nemcsak az alvást tettei, így kedvezve szeretőjének, de még közelebb is húzódik hozzá.

A harmadik éjjel beteljesült Eumolpus vágya a képtelen – és a későbbiekben beteljesítetlen – felajánlást követően (86).

A szépfű soha mélyebb álomba nem merült még (obdormit). Így hát először tejjehér keblének duzzanatát fogtam markomba, majd csókkal függeszkedtem rá, végül abban az egyben minden vágyamat jóllakattam.

Először megérinti, majd megcsókolja, végül magáévá teszi. Az *obdormio* igével kapcsolatban feltételezhetünk némi szójátékot. „Elalszik” a fiú, és egyben „eltölt egy éjszakát valakivel”: mindkét értelmezés lehetséges.¹⁹

Másnap reggel hiába reménykedett a fiú, Eumolpus nem teljesítette utolsó felajánlását. Rövid magyarázatát kapcsolatuk titkos voltára építette, amelyben félig kimondatlanul az anyagiak is közrejátszottak.²⁰ Pontosan ez a titkosság teszi lehetővé, hogy Eumolpus akadálytalanul elcsavarja a fiú fejét. A fiú azonban nem tudta elfogadni szeretője válaszát, és Eumolpus rövid sétája után még mindig a megígért ajándék felől érdeklődött. A fiú kérdésével megszegte hallgatóságos megegyezését Eumolpusszal, ugyanis az ima szerint a fiú semmit sem „vehet észre” az éjjeli eseményekből, így az ajándékokról sem szabadna tudnia. Ezen a ponton a fiú pontosan ugyanolyan karakterré válik, mint Eumolpus, őt is csak saját – ekkor még csak

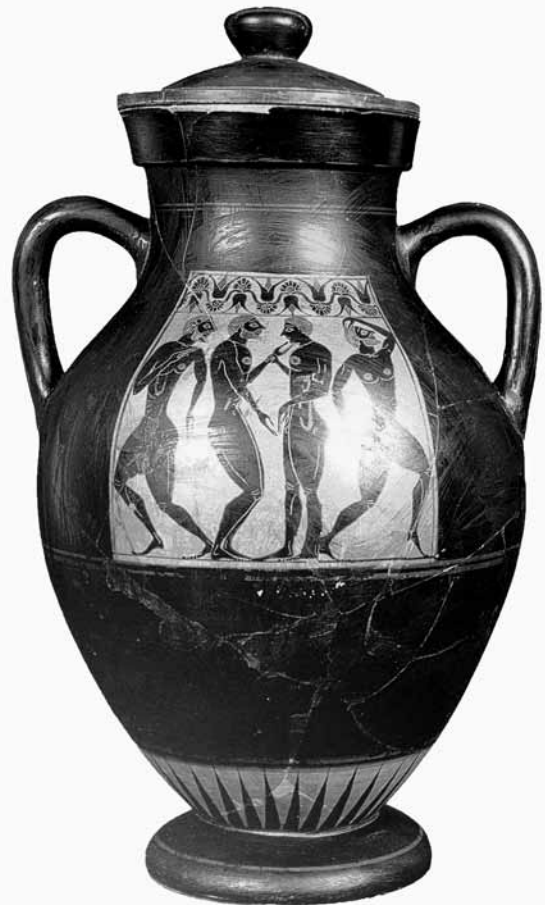
anyagi – érdeki mozgatják, ezzel megtestesítve a fentebb látott platóni negatív erkölcsi példát.

A fiú csalódottságából fakadó ellenállását Eumolpus önuralmával és ügyes szavaival törte meg néhány nap elteltével. Eumolpus helyesen mérte a föl a helyzetet annyiban, hogy a fiú az ajándék hiányában biztosan nem fogadta volna vissza kegyeibe azonnal titkolt szeretőjét. Noha kihívást jelenthetett vágyai megtartóztatása, önuralmával a fiúban – a mellőzöttség érzésével – aggodalmat ébreszthetett.²¹ A történetnek ezen a pontján még csak arra következtethetünk, hogy a fiú nem akarja elveszíteni gazdagnak vélt szeretőjét, azonban hamarosan kiderül, nem csak az ajándékokra vágyik.

Pár nap elteltével, bízván a fiú megbocsátásában, talán megtörésében, újabb, sikeres próbát tett (87):

...kérlelni kezdtem a szépfűt, fogadjon újra kegyeibe, azaz, hagyja, hogy kielégítsem őt, és a többit, amit a bennünk feszülő kéjvágy sugall.

Eumolpus okfejtése tipikusan maszkulin nézőpontból közelít a testi vágyak beteljesüléséhez, amely gondolatmenet számos problémát vet föl, mivel egy ilyen aktus során nem csak a társadalmi reputációja, önbecsülése sérül a fiúnak, hanem szexuálisan is durván kihasználják. J. N. Adams könyvében teljes képtelenségnek, képmutatásnak nevezi Eumolpus azon kijelentését, amely szerint azért fogadja vissza a fiú, hogy kielé-



4. kép. Attikai feketealakos amphora, Kr. e. 540–536 k.
(Ciprus Múzeum, Nicosia)

gíthesse.²² Ugyanis az antik felfogás szerint az aktus mindig az aktív fél számára volt élvezetesebb.²³ Kezdetben a fiú tiltakozik, azzal fenyegeti Eumolpust, hogy felkelti az apját, ha nem hagyja aludni. Megenyhülvén, kielégíthetatlensége felborítja a szerepeket, ami később a humor forrásává válik. Noha ő a passzív fél, mégis ő maga az „aktívabb”, aki jobban kívánja a másikat, ami igen csak felbosszantja Eumolpust (87):

„Ha akarod, ismételd meg még egyszer”; „Hát nem akarod többször?”; „Mi az, hát már semmit sem csinálunk?”

Eumolpus dühe keretes szerkezetbe foglalja az epizódot. A történet elején csak tettetű dühét, hogy a fiú kegyeibe férközhesen, míg a történet végén a kedves kielégíthetatlensége valódi dühöt ébreszt benne. A fiút saját szavaival fenyegeti, amelyekkel nem is olyan rég még oly büszkén dobálózott az ifjú: *Vagy alszol, vagy szólok a papának!* (Petronius: *Satyricon* 87.)

A keretes szerkezetet tovább erősíti a platóni *Lakoma* „viszszatérése”. A történet végére földidéződhet az olvasóban a *Lakomának* az a jelenete, amelyben Alkibiadés elmeséli, miként kezdett ki sikertelenül Sókratéssal.²⁴ Azáltal, hogy a történet elején Eumolpus filozófusként jelent meg a szülők szemében a közös lakomák alakalmával, nem csak a platóni *Lakoma* elveit parodizálta nosztalgikus visszaemlékezése, hanem a dialógus egy konkrét epizódját is.

Eumolpus olyan kedélyes, üde amoralitással meséli a történetet, amely óhatatlanul erkölcsi feszültséget provokál. Természetesen a regény műfaji sajátosságaiból adódó olvasatokban *közvetlenül* nem vetődhet fel a kérdés, hogy egy efféle történet meghallgatása milyen erkölcsi reflexeket hoz működésbe az olvasóban. Indirekt módon annyiban mégis felmerülhet, amennyiben a történet kétszeresen is provokatív. Egyfelől a férfiszerelem sókratészi eszményét lerántja magához a szatíra földhözragadt világába, ahol nem marad belőle más, mint család és ámitás, de úgy, hogy ellenpontként megidézve, e még erősebb hatás érdekében, a háttérben ott ragyog a *Lakoma* szerelemeszménye. Másrészt a történet sárba tapossa a római elit – egyébként a klasszikus kori görögtől egyáltalán nem idegen – férfieszerelemét is. A római közfelfogásban elítélendő és megalázó, ha egy szabad római férfi valaki más vágyainak veti alá magát.²⁵ A férfinak kell lennie az aktív félnek, különben elveszíti méltóságát, *puđicitiját*.²⁶ Ebben az esetben különböző jelzőkkel – *impudicus*, *pathicus*, *cinaedeus* – illették a férfit,²⁷ vagy – mint C. Julius Caesar esetében – beszédek és gúnydalok²⁸ ihletőjévé válhat:

*Caesar Galliát, de őt meg Nicomedes gyűrtte le.
Most triumphust tarthat Caesar, mert legyőzte Galliát:
Míg viszont, ki őt lebírta, semmi cécot nem csinált.*

Suetonius: *Caesar* 49, 4 (Kis Ferencné fordítása)

A témakör talán legismertebb története az ifjú Trebonius esete,²⁹ aki Caius Lusius, Caius Marius unokaöccse alatt szolgált Kr. e. 101-ben. A *tribunusként* szolgáló Lusius több alkalommal is kikezdett alárendeltjével, Treboniusszal. Az ifjú folyamatosan hátrította felettese közeledését, míg egy napon Lusius sátrába hívatta, ahol erőszakkal akart vele szexuális kapcsolatot létesíteni. Trebonius szemérme védelmében kardjával leszúrta Lusius. A haditörvényszék előtt nyíltan föl vállalta tettét, és őszintén fel-

tárta a történeteket és azok előzményeit. Marius erkölcsi feddhetlenségéért nemcsak felmentette, hanem ki is tüntette Trebonius, noha unokatestvérét ölte meg az ifjú katona.

Trebonius története több szerzőnél³⁰ is megjelenik, gyakran példázatként, és minden esetben feltétel nélkül támogatják a mariusi döntést – Cicero szuggesztív érvelésével egészen a tizenkéttáblás törvényekre vezet vissza az emberölés jogosságát:

Ha egyszer a Tizenkéttáblás Törvények úgy rendelkeztek, hogy éjszaka a tolvajt minden körülmények között büntetlen lehet megölni, nappal viszont csak abban az esetben, ha fegyverrel védekezik, akkor hol az az ember, aki gyilkosság esetén minden körülmények között büntetésre szavazna, holott látja, hogy olykor maguk a törvények adnak kezünkbe kardot, hogy embert öljünk vele? Ha mármost létezik olyan körülmény, amely jogossá teszi az emberölést – márpedig sok van! –, akkor az, amikor erőszakos támadást kell elhárítanunk erőszakkal, minden bizonnyal jogossá, sőt mi több: kényszerítővé is teszi. Mikor C. Marius seregében egy katonán erőszakot követett el a katonai tribunus – rokona a hadvezérnek –, az szúrta le őt, akivel erőszakoskodott; tetteivel inkább a veszedelmet vállalta a derék fiatalember, semmint hogy eltúrja a gyalázatot. A nagy ember meg is mentette őt e veszedelemtől, hiszen bünt nem követett el.

Cicero: *Milo védelmében* 9 (Boronkai Iván fordítása)

Az első olvasatra humorosnak tűnő három felajánlás a treboniusi példa tükrében még provokatívabbnak hat. Eumolpus és Trebonius viselkedése ugyanazon erkölcsi- és társadalmi normarendszer két ellentétes pólusa. Eumolpus a megtestesítője minden negatív emberi tulajdonságnak, ami az ún. tisztességes római polgár erkölcsi, etikai értékrendjében elfogadhatatlan. Felveti persze a *Satyricon* egész története a férfiszerelem megítélésének kérdését, de ez az egyetlen történet, amelyben szabad ember az áldozat. A látszólag felszabadultan nevető/nevetető elbeszélő itt római olvasójának erkölcsi ítéletét vonhatta magára. Vagy megvető nevetését.

Tekintettel arra, hogy a *Satyricon* maga többször is megidézi a római moralizáló hagyományt (a fényűzés, elpuhulás, elnőiesedés, élvhajhászás, anyagiasság, becstelenség, álnokság stb. kritikája, s e tulajdonságoknak a római állam állapotával való összefüggésbe hozása), az olvasó zavarban érezheti magát, amennyiben a regény én-elbeszélője maga sem felel meg az e hagyomány által támasztott követelményeknek. Vagy épp a moralizáló hagyomány paródiáját vélheti felfedezni.³¹ Ha egy „immorális” személy (csaló, hímrinyó stb.) moralizálását halljuk, ezzel a moralizálás alapjai is megrendülnek, sőt maga a moralizáló perspektíva is megkérdőjeleződik. Ennek hatására az olvasásban megképződhet egy olyan felsőbb instancia (legyen ez az implicit szerző), aki mégis mindezt elítéli, s akivel az etikai támpontokat kereső olvasó összekacsinthat. Akkor is, ha ez az elítélés és összekacsintás nem feltétlenül azon az alapon történik, amit a római moralizáló hagyomány előír. Nem az idős Catót kell Petroniusban és olvasójában keresnünk, hanem inkább egy olyan irodalmi teljesítményt, amely a *delectare* és a *docere* követelményének azáltal tesz eleget, hogy a gyönyörködtetés (itt: nevetetés) és a tanítás (itt: moralizálás) hitelességére is rákérdez.

A „szép” özvegy és a katona története

Mielőtt belekezdenénk a részlet (*Satyricon* 111–112) vizsgálatába, érdemes egy pillantást vetni a szöveg két későbbi pontjára, amely megmutatja, milyen fontos Petronius művében a temetés, temetkezés, illetve az a kérdés, amely megfigyelésünk tárgyát pontosabban megelölegezi, hogy mi történik halálunk után a testünkkel. A vizsgált hely alig néhány *caputtal* követi a szép özvegy történetét a mai kiadásokban.³² A hajótörés után partra vetődő barátok megtalálják Lichasnak, a hajó tulajdonosának a holttestét, aki az imént még úr volt az életük felett, most viszont csak a hullámok között sodródó élettelen test. A látvány arra indítja Encolpiost, hogy az emberi élet mulandóságáról elmélkedjen, erősen epikureus értelemben (115):

„De akit a hullámok borítanak el, annak nem jut temetés” – mondhatná valaki. Mintha bármit is számítana, mi emészti el veszendő testünket, tűz-e vagy vízár, vagy éppen az idő! Bármit cselekszik az ember, minden dolga ugyanoda üt ki. „Csakhogy a vadállatok szétmarcangolják a holttestet!” – No és? A tűz talán jobban bánik vele? Ellenkezőleg! Ezt a fajta büntetést tartjuk a legsúlyosabbnak, ha a rabszolgákra haragszunk. Micsoda esztelenség hát mindent megtenni azért, hogy a temetés szertartása után semmi se maradjon belőlünk?

A krotóni epizód nyitányaként hangzik el az idézet. Az egész mű szövege pedig azzal a beszéddel zárul, amelyben Eumolpus arra biztatja reménybeli örökösait, hogy jóízűen falatozzanak holttestéből, ha az örökségükhöz kívánnak jutni.³³ A holttest sorsa miatti aggodalom tehát visszatérő motívum. Lássuk, hogyan olvasható ebből a szempontból a következő epizód.

Az ephesosi özvegy történetének kulcsfogalma az – általam már az előző történet kapcsán is szóba hozott – *pudicitia*, ebben az esetben persze női aspektusból bemutatva. Petronius így vezeti be a történetet (111):

Élt Ephesusban egy asszony, aki olyan híres volt szemérmességéről (*pudicitiae*), hogy még a szomszédos népek asszonyait is a színe-látására csábította.

A szöveg mintha azt sugallná, hogy erkölcsösségének, *pudicitia*jának hírének nem eddigi életvitelével, hanem férje siratásával vívta ki környezetében az özvegy. A siratás, a gyász minden kultúrában meglévő átmeneti rítus. A gyászolók és a halott között kialakuló speciális világ afféle köztes hely az élők és a halottak birodalma között. A gyász idejét pontosan nem lehet meghatározni, ugyanis függ a gyászoló és a halott közötti viszony bensőségességétől, továbbá a gyászoló érzékenységétől, lelki alkatától. Ezt a köztes teret mindenki akkor hagyja el, amikor felkészültnek érzi magát a halottól való elszakadásra. A gyász nem más, mint egy életszakasz lezárása, felkészülés „a társadalomba való reintegrálódásra.”³⁴

Ez az asszony, amikor férje elhalálozott, nem elégedett meg azzal, hogy közönséges szokás szerint hajfűrtjeit megtépvé kikísérje és lemeztelenített keblét nagy tömeg szeme láttára

verdesse, hanem még a kriptába is elkísérte az elhunytat, s a görög divat szerint (*Graeco more*) sírűregbe helyezett holttestet őrizni és éjjel-nappal siratni kezdte.

Petronius: *Satyricon* 111

A haj tépése, levágása fontos eleme az egyes átmeneti rítusoknak.³⁵ A mell/mellkas verése a fájdalom kifejezéséül szolgál. A gyász idejének meghatározhatatlanságát jól példázza az alábbi részlet (111):

Sem a szülők, sem a rokonok nem tudták hazacsalogatni az így önmagát gyötrő és éhhalálra kárhóztató asszonyt; utójára még az állami tisztviselők is eredménytelenül távoztak, s a hűség páratlan példáját szolgáló nő, mindenkitől megkönnyezve, már az ötödik napot kínlódta át egy betevő falat nélkül.

A gyász gyakori eleme az éhezés – ami több esetben a gyászoló halálával végződik –, a mosdás hiánya – az epizódban mindkét elem fellelhető direkt vagy indirekt módon.³⁶

A házasság a korban gyakrabban köttetetik politikai vagy gazdasági érdekből, mint szerelemből. Azonban, ha szerelemből házasodnak, az önfeláldozás, adott esetben az öngyilkosság sem ritka.³⁷ Petronius a korábban elmondottak fokozásaként még egyszer rögzíti az asszony kikezdhethetlenségének a hírének (111):

Az egész városban szinte kizárólag csak órála folyt a szó, és minden rendű-rangú ember vallotta, hogy ő a szemérmesség és szerelem legtündöklőbb példája (*pudicitiae amorisque exemplum*).

A történet fordulópontját a keresztre feszítettek őrzésére kirendelt katona megjelenése vezeti be. Gareth Schmeling már a katona megjelenésével predesztinálnak tekinti szerelmük beteljesülését.³⁸ A katona egyik éjjel jajgatást hallott, és némi fényt látott kiszűrődni a sírok között. Ahogy leereszkedett a kriptába, egy gyönyörű asszonyt pillantott meg – *...visaque pulcherrima muliere...* („Ahogy a szépséges nőszemélyt meglátta...”, 111). A történetnek ezen a pontján először nem az özvegy erkölcsössége, hanem szépsége áll a középpontban. A katona kezdetben úgy véli, szellemet lát. A halott látványa visszavezeti a valóságba. A férfi szándékai ekkor még tisztességesnek tűnnek. Megsajnálja a sirató asszonyt. Meg akarja osztani vele vacsoráját, vigasztalni próbálja. Az asszonyból a vigasztaló szavak – egyelőre, vagy látszólag – szándékukkal ellentétes hatást váltanak ki. Még hevesebben karmolta melleit, és kitépett hajtincseit a halottra dobta. A cselekedetét azért nevezhetjük látszólagosnak, mert a levágott hajnak a holttestre vagy a sírra való helyezése a tiszteletadás mellett a kapcsolat szimbolikus lezárásaként is értelmezhető.³⁹ Ekkor még ellenáll, de ez a lépés erősíti a halottól való elszakadást, és ezzel a katonához való közeledés lehetőségét teremti meg. A katona kitartó unszolására az özvegy fölhangzott a koplalással, és elfogadta a felkínált vacsorát. Fondorlatos, szép szavakkal elérte célját: az asszony élni akar! Ezt követően továbblép, bókjaival a nő szemérmét veszi célba. Az asszony egyre vonzóbbnak találja a férfit, jóképűnek, kellemes beszédűnek. A szavakat tettek követték, három napon át együtt háltak. A férfi minden jóval elhalmozta az

asszonyt, amivel csak tudta. Azonban a hosszúra nyúlt „nász-éjszaka” során az egyik keresztre feszített szülei észrevették az őrizet hiányát, ekkor levették gyermeküket a keresztről, majd megadták neki a végtisztességet. A katona, amint észrevette az esetet, rögvest előadta a történeteket az asszonynak, és azt is, hogy inkább öngyilkos lesz saját kardjával hanyagsága miatt, minthogy megvárja a bírák ítéletét. Azzal a morbid kéréssel fordult az asszonyhoz, hogy egy helyen nyugodhasson férj és szerető. A helyzet egyre morbidabb voltára utalnak Petronius következő mondatai (112):

Az asszony, aki legalább olyan irgalmas szívű volt, mint amilyen szemérmes, így szól: Ne adják azt az istenek, hogy egy és ugyanazon időben két, szívemnek mindennél drágább férfi holttestemét lássam. Inkább kívánom: függesszük fel a holtat, mintsem hogy elhulljon az élő.

Az asszony jóindulatának szembeállítását szemérmességével ebben a szituációban több, mint parodisztikus hatást kelt. Az özvegy helyzete kilátástalan, *aporiával* áll szemben. Meggyalázta férje emlékét és nyughelyét azzal, hogy a kriptában szerelmeskedett a katonával. Ellenben, amire végre túllépett férje halálán, meggyászolta, akkor rögtön veszítse is el új kedvesét? Az asszony végül úgy dönt, hogy halott férjét szegezze a keresztre az eltűnt lator helyére. Amely cselekedet megment egy életet, ugyanakkor megszenteltelenít egy halottat: „A következő napon ugyancsak bámult a nép, hogy miképpen mászhattott föl a halott a keresztre” (112).

Róma történelme során párhuzamosan élt egymás mellett a hamvasztásos és a szarkofágos temetkezés, azonban az egyes korszakokat eltérő preferenciák jellemezték.⁴⁰ A Kr. e. 1. és a Kr. u. 1. században a római elit a hamvasztásos temetkezését részesítette előnyben. Ennek okairól Cicero *A törvények* című művében így ír:

Úgy tűnik föl, hogy a legősibb temetkezési szokás az, amelyet Xenophón tudósítása szerint Kyros rendelt el saját temetésére: a test adassék vissza a földnek, s olyan testtartásban fektessék a föld alá, mintha anyja teríténé rá takaróját. Úgy tudjuk, hogy Numa királyunkat ugyanilyen szokás szerint temették el sírhelyén, mely az Ara Fontis közelében található, az pedig bizonyos, hogy a Corneliusok nemzetsége

egészen korunkig ezzel a szertartással temetkezett. Miután győzelmet aratott fölötte, Sulla megparancsolta, hogy C. Mariusnak az Anio folyó partján elhelyezett földi maradványait szórják szét; e tett elkövetésekor keserűbb gyűlölet hajtotta őt, mint hogyha olyan bölcs lett volna, amilyen heves vérmérsékletű volt. Talán attól a félelemtől indítva, hogy az ő testével is megtörténhetik ugyanez, a patricius Corneliusok nemzetségéből Sulla volt az első, aki azt akarta, hogy holttestét tűzben hamvasszák el.

Cicero: *A törvények* II. 56–57 (Simon Attila fordítása)

Plinius hasonlóan ír ugyanerről:

A rómaiak körében a hamvasztás nem régen alkalmazott eljárás: sokáig a halottakat a földbe temették. Minthogy azonban tudomásukra jutott, hogy a távoli vidékeken eltemetett katonák testét kiássák, bevezették a hamvasztást. Mégis sok régi nemzetség őrzi az ősi rítusokat, minként a Corneliusok, akikről azt beszélnek, hogy egyetlen halottukat sem hamvasztották el a dictator Sulla kora előtt, és hogy ezt ő akarta, ugyanis Marius testét kiásatta, és félt a viszonzástól.

Plinius: *Naturalis historia* VII. 187 (Darab Ágnes fordítása)

Ez a gyakorlat annyira általánossá vált a római elit körében, hogy Tacitus Poppaea temetése kapcsán a következőket jegyezte föl: *Testét nem tűzzel hamvasztották el, mint a rómaiak szokták, hanem idegen királyok példamutatása szerint illatszerekkel kitömve bebalzsamozták s a Iuliusok mauzóleumában helyezték el.* (Tacitus: *Annales* XVI. 6. Borzsák István fordítása)

Petronius keresve sem találhatott volna jobb műfajt a két epizód megírásra a milétosi történeteknél, mivel ezekben az elbeszélésekben előbb vagy utóbb mindig kiderül, hogy „egyetlen egy férfi becsülete és egyetlen egy nő erkölce sem kikezdehetetlen”.⁴¹ Az implicit szerző ebben a választásában élesen elkülönül műve elbeszélőjétől, és míg ez utóbbi vidám kacagás kíséretében beszél el a hagyomány világában felháborítónak számító történeteket, az előbbi döntése mintha éppen ezt a felháborodást tenné érzékelhetővé, amikor szembeállítja, illetve szembeállíthatóvá teszi az ún. hagyományos római értékrenddel a nem túl vonzó új világot.

Jegyzetek

A tanulmány az első Mathéma-konferencián (ELTE BTK), 2014. április 25-én elhangzott előadás bővített változata. Köszönet Ferenczi Attilának és Kárpáti Andrásnak a kéziratához fűzött értékes javaslatokért.

- 1 Christopher Gill megfogalmazásában: „magát az emberi valóságot” ábrázolja Petronius (Gill 1973, 183).
- 2 A műfaji és stilisztikai sajátosságokról bővebben Ribbeck 1893, 224–252; Walsh 1970, 1–31; Adamik 2009, 526–534.
- 3 Petronius: *Satyricon* 29.
- 4 Petronius: *Satyricon* 48.
- 5 Petronius: *Satyricon* 48.
- 6 Petronius: *Satyricon* 53.

7 Petronius: *Satyricon* 59.

8 Vö. Conte 1997. Walsh (1970, ix–xi) szerint tiszta komikum az egész mű, vele szemben Conte (1997) Az implicit szerző erkölcsi állásfoglalását is tekintetbe véve értelmezi a *Satyricon*-t. Már a viszonylag réginek mondható *Bibliotheca Classica* kötet utószavában is felhívja az olvasó figyelmét Szepessy Tibor a *Satyricon* mondandójának nehezen meghatározható voltára – szórakoztatás vagy „erkölcsrajz” (vö. Szepessy 1972).

9 A milétosi történetek eredetéről és műfaji sajátosságairól lásd Walsh 1970, 7–13. Bővebb szakirodalmi tájékoztatást, továbbá a római irodalom egészében való elhelyezést nyújt Schmeling 2011, 358–359.

10 Ovidius: *Tristia* II. 443–444.

- 11 A feltételezett, ideális olvasóról lásd Iser 1972.
- 12 A *Satyricon*-ból származó idézeteket minden esetben Horváth István Károly fordításában közlöm.
- 13 Tágabb kontextusban lásd: Platón: *A lakoma* 184a–185b. Vö. Dover 1989, 91. Pausanias beszédében erkölcsi szempontból elfogadhatatlannak tartja, hogy az *erómenos* pusztán anyagi javak miatt tegyen az *erastés* kedvére. Aristophanés egy komédiájában ugyanezt a kérdést feszegeti: mit kérhet egy „jó” *erómenos*; vö. *Plutos* 153–159.
- 14 Dover 1989, R283, R295 és a képmelléklet második számozatlan vázaképe. Bőséges képanyagot és a legfrissebb szakirodalmat tartalmazza a 2009-es athéni *Eros* kiállítás katalógusa a homoszexuális kapcsolatok képi ábrázolásaihoz, lásd Stampolidis–Tassoulas 2009, 230–241.
- 15 A kakashoz: Dover 1989, R348, R758, R791 és R833 számú vázaképek, valamint Aristophanés: *Madarak* 707. A lóhoz: Aristophanés: *Plutos* 153–159; Achilleus Tatios: *Leukippé és Kleitophón története* I. 7. 1 További tipikus ajándékokhoz lásd Dover 1989, 92–93.
- 16 Adams 2002, 186–187.
- 17 Dover 1989, 94, továbbá B598 jelzetű vázakép.
- 18 A befogadó, passzív félt jelenti a közönség során, vö. Adams 2002, 189–90.
- 19 Adams 2002, 177–178. Igaz, hogy a *cum praepositio* hiányzik, de a *Nunquam altiore somno ephēbus obdormivit* mondat (és az ezt követő) igazolni látszik a másik jelentést is, ha nem is direkt, de indirekt formában.
- 20 A három „imában” különböző alakokban megjelenő *sentio* ige ugyancsak kapcsolatuk felvállalhatatlanságát, titkos voltát sugallta.
- 21 Az önuralomról mint mások feletti uralomról lásd Foucault 1999, 66–83.
- 22 Adams 2002, 197. Dover elméletével egybevetve nem is kételkedhetünk ezen állításában.
- 23 Xenophón: *Symposion* 8, 21; Plautus: *Pseudolus* 783–787; Pseudo-Lukianos: *Erótés* 27, idézi Habermehl 2006, 110.
- 24 Platón: *Lakoma* 216c–219e.
- 25 Mígözben a férfiszerelemre mint görög jelenségre gondolunk, természetesen a klasszikus kori görög kultúrában is létezett a homoszexuális aktus passzív résztvevőjének megbélyegzése. A *kinaidia* elítélésére, illetve kigúnyolására az aristophanési komédiából és athéni szónoktől hoz példákat Dover 1989, 75 skk.
- 26 A római szexualitásról összefoglalóan lásd Skinner 1997. A római homoszexualitásról részletesen lásd Williams 2010. A *pudicitia*-ról Langlands 2009.
- 27 Csak a kommentátoroknál fennmaradt további jelzők: *intercutitus*, *sultimidonus*. Részletesen lásd Williams 2010, 191–197.
- 28 Suetonius: *Caesar* 53. 3.
- 29 Langlands 2009, 265–275; Williams 2010, 118–122; Phang 2001, 262–295. Részletes elemzését nyújtja a homoszexuális kapcsolatoknak a római hadseregen belül. Tézisei szerint prostituáltakkal, rabszolgákkal létesített kapcsolatokkal szemben senki sem emelt panaszt. Ellenben a katonák közötti együttléteket a köztársaság korában egyértelműen elítélték és büntették. A késő köztársaság és a korai *principatus* alatt talán megengedőbbek voltak az írott és íratlan szabályok, de erre nincs egyértelmű bizonyíték. A kései *principatus* korában nem érdekelte a római elitet a provinciális katonák szexuális orientációja, szokásai.
- 30 Calpurnius Flaccus: *Declamationes* III; Cicero: *A feltalálásról* II. 124; Cicero: *Milo védelmében* 9; Plutarchos: *Marius* 14; Plutarchos: *Moralia* 202b–c; Quintilianus: *Szónoklattan* III. 11, 14; Pseudo-Quintilianus: *Declamatio maior* III; Valerius Maximus: *Factorum at dictorum memorabilium libri novem* VI. 1. 12.
- 31 A „was Petronius a moralist?” kérdéséhez lásd Connors 1998, 12 skk.
- 32 *Az ephesosi özvegy története* a 111–112. caputban olvasható, a vizsgált jelenet pedig a 115-ben. A két elbeszélés között egy *lacuna* tátong, így pontosan nem állapíthatjuk meg, hogy az eredeti szövegben mekkora terjedelmű szöveg választotta el a két történetet – valószínűleg nem nagy.
- 33 Petronius: *Satyricon* 141.
- 34 Gennep 2007, 150.
- 35 Ahogy az antropológiai kutatások is mutatják Gennep 2007, 163–164. A gyászról lásd Lukianos: *A gyászról*, Seneca: *63. levél*. A görög szokásokról bőséges szöveg- és képanyaggal lásd Dillion 2003, 268–292, római részről pedig Hope 2009, 121–149.
- 36 Csak egy példát említve: Apuleius *Metamorphosésében* Charite férje, Tlepolemus halála után nem mosdik, és éhhalállal akarta minél hamarabb követni férjét a túlvilágra (VIII. 7). Később Thrasyllus értesülve Charite haláláról éhhalállal követi a sírba a szeretett nőt (VIII. 14) A további példákat lásd van Hooff 1990, 45–46.
- 37 A legismertebb példa talán Brutus özvegyének, Portiának öngyilkossága. Az antik szerzők egy része úgy tartja, hogy egy izzó széndarabot lenyelve lett öngyilkos, miután értesült férje halálhíréről vö. Appianus: *A római polgárháborúk* IV. 136. 574; Cassius Dio: XLVII. 49. 3; Valerius Maximus: *Factorum at dictorum memorabilium libri novem* IV. 6. 5. Ugyanakkor mások szerint betegsége miatt lett öngyilkos még Brutus halála előtt, vö. Plutarchos: *Brutus* 53; Cicero: *Ad Brutum* 1, 9, 2; 1, 17, 7. További példákért lásd Hope 2009, 141–144. Porcia halála a későbbi korok szerzőit is megihlette. Csak a mindenki által ismert példát említve Shakespeare-nél is megjelenik, vö. *Iulius Caesar*, 4. felvonás, 3. szín. (Mivel Shakespeare Plutarchos munkáját jól ismerte, Portia itt is Brutus halála előtt hunyt el.)
- 38 Schmeling 2011, 429. Az asszony a halott férjét, a katona a keresztre feszítetteket őrzi. Schmeling ezt a történetet az *Aeneis* parafrázisaként értelmezi.
- 39 Homéros: *Ilias* XXIII. 127–153; Aischylos: *Áldozatvivők* 1–9; Sophoklés: *Élektra* 51–53; Euripidés: *Iphigeneia Taurisban* 143–177. Antropológiai kutatások ezt az aktust a házasság megszakításaként értelmezik. Gennep 2007, 163–164.
- 40 A római temetkezési szokásokról lásd Morris 1996, 31–69; Hope 2009, különösen 80–85.
- 41 Walsh 1970, 11.

Bibliográfia

- Adamik T. 2009. *Római irodalom története. A kezdetektől a Nyugatrómai Birodalom bukásáig*. Pozsony.
- Adams, J. N. 2002. *The Latin Sexual Vocabulary*. Eastbourne.
- Connors, C. M. 1998. *Petronius the Poet. Verse and Literary Tradition in the Satyricon*. Cambridge.
- Conte, G. B. 1997. *The Hidden Author. An Interpretation of Petronius's Satyricon*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Dillion, M. 2003. *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London – New York.
- Dover, J. K. 1989. *Greek Homosexuality*. Cambridge, MA (magyar kiadása: *Görög homoszexualitás*. Ford. Hajdu P. Budapest, 2001).
- Foucault, M. 1999. *A szexualitás története. II. A gyönyörök gyakorlása*. Budapest.
- Gennep, A. van 2007. *Átmeneti rítusok*. Budapest.

- Gill, C. 1973. „The Sexual Episodes in the *Satyricon*”: *Classical Philology* 68, 172–185.
- Habermehl, P. 2006. *Petronius, Satyrica 79–141. Ein philologisch-literarischer Kommentar. BD. I. Sat. 79–110*. Berlin – New York.
- Hooff, A. J. L. van 1990. *From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity*. London – New York.
- Hope, V. M. 2009. *Roman Death. The Dying and the Dead in Ancient Rome*. London.
- Iser, W. 1972. *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*. München.
- Langlands, R. 2009. *Sexual Morality in Ancient Rome*. Cambridge.
- Morris, I. 1996. *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge.
- Phang, S. E. 2001. *The Marriage of Roman Soldiers (13 B.C. – A.D. 235). Law and Family in the Imperial Army*. Leiden – Boston, MA.
- Ribbeck O. 1893. *A római költészet története. III*. Budapest.
- Schmeling, G. 2011. *A Commentary on the Satyricon of Petronius*. Oxford.
- Skinner, M. B. 1997. „Introduction. *Quod multo fit aliter in Graecia...*”: J. P. Hallett – M. B. Skinner (szerk.): *Roman Sexualities*. Princeton, NJ, 3–25.
- Stampolidis, N. Chr. – Tassoulas, Y. 2009. *Eros: from Hesiod's Theogony to Late Antiquity*. Athens.
- Szepessy T. 1972. „Utószó”: *T. Petronius Arbiter: Satyricon*. Budapest.
- Walsh, P. G. 1970. *The Roman Novel. The Satyricon of Petronius and the Metamorphoses of Apuleius*. Cambridge.
- Williams, C. A. 2010. *Roman Homosexuality*. Oxford.