

# HALÁL, SZÜLETÉS, HÁZASSÁG, BEAVATÁS

## CERES ISTENNŐ ALAKJÁNAK MEGJELENÉSE A RÓMAI LIMINÁLIS RÍTUSOKBAN

MAGDUS TAMÁS

### ABSTRACT

#### *The Presence of Transitional Rites in the Roman Cult of Ceres*

By studying the literary and artistic representations of the gods, created by the people who paid religious worship to them, we can learn what each deity meant to contemporary society. This meaning is extremely complex, and yet this complexity can manifest itself in the form of a single divinity. The concept of liminality is closely related to the goddess Ceres. An event like crossing over from life to death or from war to peace is a good example of liminality. This type of change disturbs the balance of society and creates a crisis that affects both the individual and society. In numerous cases, the introduction of religious rites serves the purpose of mimetically representing the crisis and allaying the fear of transition to a new condition. Transitional rites are performed to create a new group of social interactions. For the individual, the goddess can be tightly linked to death, birth, marriage, and divorce, through various rites. In my study, with the help of the relevant sources and literature, I will demonstrate the role of transitional rites associated with the cult of Ceres in ancient Roman society. I am pointing out how these rituals appeared in practice and how they were applied, with the help of works from ancient authors such as Cicero, Virgil, Festus, Plutarch, and Varro.

Az ókori Róma kutatástörténetében mindig is kiemelt szerepet kapott vallásának megismerése. Az istenek irodalmi és művészeti reprezentációinak tanulmányozásával, amelyeket azok a férfiak és nők hoztak létre, akik mindennapjainak része volt isteneik imádata, megtudhatjuk, mit jelentett egy-egy istenség a társadalomnak. Ez a jelentés rendkívül bonyolult, és ez az összetettség egyetlen istenség alakjában is megjelenhet.

Magát Ceres istenséget általában a mezőgazdaság, a gabonafélék istennőjének titulálják, de jelentősége sokkalta nagyobb, mint ahogy ebből az egyszerű képzet-társításból láthatjuk. Az elmúlt évtizedben számos tudományos munka foglalkozott

Ceres istennővel. A korai kutatások a Démétér görög istennőhöz és Tellushoz való viszonyát emelték ki.<sup>1</sup> Később Henri Le Bonniec átfogó tanulmányt írt, amely a római köztársaság végéig tárgyalta a Ceres-kultusz problematikáját.<sup>2</sup> Ő volt az, aki Ceres kultuszát időrendileg három fázisra osztotta: első volt az őshonos italicus kultusz, amelyben Tellussal együtt termékenységistenként imádták. Ezt követte Ceres, Liber és Libera triadikus kultusza, amely szorosan kapcsolódik a római plebshez; végül Ceres és lánya, Proserpina importált görög kultusza zárta a sort, amelyben a nők játszották a legfontosabb szerepet. Le Bonniec tanulmánya időrendi irányultságú volt, és nagy hangsúlyt fektetett az istennő különböző kultuszainak írott forrásaira. A számtalan tanulmány mellett a következő nagy összefoglaló mű Barbetta Spaeth 1996-ban megjelent monográfiája, amely Le Bonniec nyomán, szintén kronologikusan vizsgálja Ceres kultuszát, így összegző műnek tekinthető.<sup>3</sup> Spaeth egy rövid fejezetben maga is tárgyalja Ceres és a liminalitás kapcsolatát, azonban azon túl, hogy megtalált különböző forrásokat, nem bocsátkozott a kimerítő vizsgálatukba.

Határvonalak egyrészt természetes módokon jöhetnek létre, ide tartozik a születés, a felnőtté válás, a halál, de az ember is megszabhatja őket mesterséges módon, ilyenek az ünnepnapok és az országhatárok. Egy ilyen állapotba kerülés lehet vallásos, de tisztátalan is. Szakrális, ha államok, életkori átmeneti szakaszok vagy naptári jelenségekhez kapcsolódó átmeneti időszakok határai, mert a határt magát egy vallásos dolog, jelenség jelöli ki, amely nem átugorható az istenek büntetése nélkül. Másrészt tisztátalan, ha nem egyértelmű, és szabálytalan a rítus elvégzése. Eleanor Leach szerint egy ilyen határ két társadalmi teret választ el egymástól. Az egyik zóna a normális, időhöz kötött világ, amelyből kifejlődik az önmagában abnormális tisztátalan világ.<sup>4</sup> A tiltások rendszere a szakrális ki- és a tisztátalan beáramlását megakadályozó kerítésként szolgál. Ennek megfelelően osztályozta Arnold van Gennep a rítusokat a határátlépés mentén dinamikus folyamatokként. Ez a módszer a jelenségek folyamatát egy teljes, elejétől a végéig tartó rítus keretében próbálja tekinteni. Ugyanakkor megjegyzi, hogy ezek a további különbségtételek nem minden rituális rendszerben fejlődtek ki hasonló mértékben. Például az elválasztó rítusok általában a temetési rítusokban feltűnőek, míg a szorosabb értelemben vett átmeneti rítusok a beavatási, eljegyzési és terhességi szertartások alkalmával. Bár egyetlen szertartásban a rituális dinamika minden alkategóriája megjelenik, ezek nem egyformán fontosak; elméletileg a rituálék az átmeneti rítusok teljes sorát tartalmazzák, beleértve az elkülönülést,

<sup>1</sup> Lewis Richard Farnell: *The Cults of the Greek States*. Oxford: 1896–1909, 272.

<sup>2</sup> Henri Le Bonniec: *Le culte de Cérès a Rome des origines à la fin de la République*. Paris: 1958.

<sup>3</sup> Barbetta Spaeth: *The Roman Goddess: Ceres*. Austin: 1996, 52–62.

<sup>4</sup> Eleanor Leach: *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected*. Cambridge: 1976, 35.

az átmenet és az inkorporáció szakaszát.<sup>5</sup> Tanulmányomban a Ceres istennő kultuszához tartozó átmeneti rítusokat kívánom megvizsgálni van Gennep és Victor Turner nyomán. Ezen átmeneteket négy különböző aspektusra osztottam, úgymint a halál, szülés, házasságkötés és beavatások rítusára. Így próbálok rámutatni arra a vonatkozó szakirodalom és a források alapján, hogy van Gennep és Turner modellje hogyan alkalmazható a római vallásban, jelesül a Ceres-kultuszban.

## HALÁL

Ceres kapcsolatát a halállal és a temetési rítusokkal talán a Traianus-kor művészi ábrázolásaiban érzékelhetjük legjobban.<sup>6</sup> Az istennő együtt jelenik meg Mercurius, Proserpina és Pluto istenekkel a Hateriusok sírján látható márvány domborművön. Ceres kezei fáklyát és búzaszálakat tartanak, Pluto botot fog, Proserpina pedig Mercurius *caduceus*ával van ábrázolva. Ceres kivételével a másik három istenség mind a halottak világához kapcsolódik, hiszen Pluto és Proserpina a halottak uralkodói, míg Mercurius a halott lelkeket vezeti az alvilágba. Ceres megjelenése ezekkel a *chthonikus* istenekkel egyértelműen azt sugallja, hogy ő is kapcsolódott az alvilághoz és a halálhoz.<sup>7</sup>

Ceres kapcsolata a halál körüli szertartásokkal a római temetkezési szokások két rituáléjában mutatkozik meg. Az egyik a *porca praesentanea* és a *porca praecidanea*. Festus a következőképpen ír az előbbi eljárásról:

Ahogy Veranius mondja, az anyakocát *praesentaneának* nevezik, amelyet Ceresnek áldoznak a család megtisztítása okán, az áldozat feláldozásának bizonyos része annak a halottnak a jelenlétében történik, akinek a temetését előkészítik. (Festus: *Glossarium Latinum*, s.v. *praesentanea porca*, 250. A szerző fordítása.)<sup>8</sup>

A leírás alapján látható, hogy egy purifikációs áldozatra volt szükség, mert a családot egy tag halálával szennyezettnek tartották.<sup>9</sup> Feltételezhetően a *porca praesentanea* áldozatát azért kellett elvégezni, mert az elhunyt örököse csak így vehette át örökségét, tehát az örökösödés egyik alapfeltétele volt a szertartás elvégzése.<sup>10</sup> Az egyedi haláleset intenzív kollektív tevékenységet eredményezett. A szertartás lényegében

<sup>5</sup> Arnold van Gennep: *Átmeneti rítusok*. Budapest: 2007, 10–11.

<sup>6</sup> Stefano De Angeli: „Ceres.” *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae IV*. 1988, 893–908.

<sup>7</sup> De Angeli: „Ceres,” 152. ábra.

<sup>8</sup> „Praesentanea porca dicitur, ut ait Veranius, quae familiae purgandae causa Cereri immolatur, quod pars quaedam eius sacrificii fit in conspectu mortui eius cuius funus instituitur.”

<sup>9</sup> Alan Watson: *The Law of Succession in the Later Roman Republic*. Oxford: 1971, 4.

<sup>10</sup> Le Bonniec: *Le culte de Cérés*, 92.

egyesítő eljárás volt az átmeneti rítusokban. Ebből következik tehát, hogy a *porca praesentanea* áldozata kötelező volt egy haláleset alkalmával. Ceresnek kellett ajánlani, és a szertartás legalább egy részét a holttest jelenlétében kellett végrehajtani.<sup>11</sup>

Nonius, a kései antikvitás korában élő grammatikus Varro nyomán leírja a *porca praecidaneá*hoz kapcsolódó áldozatot is: „Mivel nem volt eltemetve, az örökösnek sertésáldozatot kellett vállalnia, máskülönben a család nem tiszta. (Nonius, 240. A szerző fordítása.)”<sup>12</sup> Le Bonniec szerint a *porca praecidanea* esetében, a *porca praesentanea*ával ellentétben, az áldozat feltételes, így nem kötelező érvényű volt.<sup>13</sup> Az örökösök csak akkor adták ezt az áldozatot, ha a holttestet nem megfelelően temették el, vagy a temetési szertartás közben valami hiba történt.<sup>14</sup> A megfelelő engesztelő szertartások elhanyagolásának következménye az volt, hogy a család tisztátalanná vált, vagyis a halál beszennyezte őket, és egy tisztátalan állapotot hagyott maga után. Ezt a helyzetet a *porca praecidanea* áldozatának bemutatásával kívánták orvosolni. Érdekes adalék, hogy Varro megjegyzi: az áldozatot mind Ceresnek, mind pedig Tellusnak ajánlják. A többi forrásban, amely a *porca praecidanea*ról szól, csak Ceres van megemlítve, mint akinek ajánlják az áldozatot.<sup>15</sup> Ennek oka az lehet, hogy Tellusnak korábban nem domborodott ki a halállal kapcsolatos aspektusa, esetleg nem is volt. Ugyanakkor azt sem felejtethetjük el, hogy Nonius Varro művét kivonatolta, így az eredeti szerző akár használhatott olyan régebbi forrást, amely okot adhatott arra, hogy megemlítsé Tellust.<sup>16</sup> Aulus Gellius véleménye szerint az áldozatot egy

<sup>11</sup> Spaeth (*The Roman Goddess*, 54) elképzelhetőnek tartja, hogy ez az összefüggés a *praesentaneus* kifejezés ősi etimológiájában tükröződik, amely a *praesens*ből származik, amelynek jelentése ugyanazon a helyen való tartózkodás, fizikai jelenlét. Néhány ókortörténész azonban elutasítja ezt az etimológiát és vele együtt Veranius magyarázatát. Gerhard Radke (*Die Götter Altitaliens*, Münster: 1965, 88–89) szerint a *praesentaneus*ből származhat, és jelentése „betakarítás előtti”, ami azt valószínűsíti, hogy inkább egy agrár engesztelő áldozatra utal, mintsem temetkezési szertartásra. Ez a magyarázat kicsit kényszerültnek tűnik, különösen azért, mert nincs rá bizonyítékunk, és az sem tűnik helyesnek, hogy Radke elutasította a *porca praecidanea* temetkezési jelentőségét. Kurt Latte (*Römische Religionsgeschichte*, München: 1960, 101) szerint a *praesens* jelentése „azonnali, késedelem nélküli.” Ez valószínűsíthető, hiszen Latte szembeállítja a *novendialis*sal, azzal a szertartással, amelyet nyolc nappal a halál után kellett elvégezni, tehát nem közvetlenül a halál után. A *novendialis*ról bővebben lásd J. M. C. Toynbee: *Death and Burial in the Roman World*. New York: 1971, 51.

<sup>12</sup> „Quod humatus non sit, heredi porca praecidanea suscipienda Telluri et Cereri, aliter familia non pura est.”

<sup>13</sup> Le Bonniec: *Le culte de Cérés*, 106.

<sup>14</sup> A rómaiak temetési szertartásáról, a *pompa funebris*ről bővebben Hegyi W. György: „Ősök, maszkok, utódok. A *pompa funebris* Rómában.” *Ókor* VIII, 2009, 70–77.

<sup>15</sup> Cato, *Agr.* 134; Festus, *Gloss. Lat.* s.v. *praecidanea agna* 223; Gell, *NA.* 4.6.7–9.

<sup>16</sup> Le Bonniec (*Le culte de Cérés*, 95–97) azt állítja, hogy az áldozatot eredetileg mindkét deitásnak szentelték. Ezt a feltételezést azzal alapozza meg, hogy Ceres ősi kultusza szorosan összekapcsolódik Telluséval, és úgy gondolja, hogy a *porca praecidanea* rítusa *chthonikus* hangúlyt kap.

adott időszakban kellett bemutatni, mégpedig a mezőgazdasági betakarítás előtt.<sup>17</sup> Le Bonniec szerint Gellius megzavarta a *porca praesentanea* és *porca praecidanea* két különböző áldozata, vagy pedig összekeverte azt a Ceres-kultusz más rítusaival, hiszen az utóbbiakat valóban a betakarítási időszak alatt kell elvégezni, az előző ket-tőt pedig a temetkezési szertartások alkalmából.<sup>18</sup> A *porca praecidanea* áldozatáról kijelenthető, hogy a temetkezési szertartás során feltárt hiba esetén biztosan nem halasztották a betakarításig az áldozást, hiszen a család tisztátalan maradt volna addig, amíg a rituálét el nem végzik. Ugyanakkor az is lehetséges lehet, hogy igaza van Aulus Gelliusnak, és bizonyos társadalmi csoportoknak – mint a földművelőknek – valóban fontos lehetett, hogy még a betakarítás előtt végrehajtsanak bármilyen, halállal kapcsolatos szertartást, és ez akár keveredhetett is a Le Bonniec által emlegetett más mezőgazdasági rítusokkal. Ennek oka az lehet, hogy nagyon fontos volt a jó gabonatermés, hiszen alapvető fontosságú élelmiszernek minősült az ókori Rómában.<sup>19</sup> Ha tehát egy földművelő családban valaki elhalálozott, maga a család szennyezett állapotba került. Arról nincs tudomásunk, hogy a család vagy a földműves által birtokolt, esetleg bérelt terület és a mezőgazdasági munkákhoz használt állatok, eszközök szennyezett állapotba kerültek-e.<sup>20</sup> Ha ez így volt, akkor jogos lehetett az a félelem, hogy ha nem sikerül megfelelően elvégezni a temetést, illetve az áldozatot, akkor valami probléma lehet az aratási munkákkal, illetve magával a terménnyel is. Ceres is-tennő ebben az olvasatban is igen kiemelkedő, hiszen az ő legfőbb attribútumai közé tartozott a gabona és a kenyér, és az ő alakjához kapcsolták a bőséges gabonatermést. Így ha egy földművelő család egy elhalálozás esetén nem hajtotta végre a Ceresnek ajánlott *porca praecidaneát*, akkor félt volt, hogy gondjuk lesz a learatott terménnyel.

A *porca praesentanea* és a *porca praecidanea* áldozatának két olvasata lehetséges. Először is, mindkét áldozat rituális tisztulást biztosít, és végső célja a halál által okozott szennyezéstől való megszabadulás. Ahhoz, hogy megtisztítsák magukat, a családnak különböző szertartásokat kellett végrehajtani, amelyek a temetkezési szertartásban csúcsondultak ki, mely lehetővé tette számukra, hogy folytassák normális életüket. A Ceresnek szentelt *porca praesentanea* és *porca praecidanea* szertartásai egyesítő, átmeneti rítusnak tekinthetők, hiszen segítségükkel átmenetet

<sup>17</sup> Gellius, NA. 4.6.8.

<sup>18</sup> Le Bonniec: *Le culte de Cérés*, 103.

<sup>19</sup> Az ókori római gabonatermelésről bővebben lásd Grüll Tibor: *A Római Birodalom gazdasága*. Budapest: 2017, 174–180. Ahogy Grüll Tibor is kiemeli, a kenyérbúzából igen kiváló minőségű lisztet lehetett készíteni, ugyanakkor a kalásza nem nőtt egyformán, és ha megérett, akkor roppant gyorsan kiperegtek belőle a búzazemek. Ebből is látszik, hogy a betakarítás nem a legegyszerűbb feladat volt, és fontosak voltak a megfelelő természeti és vallási körülmények, valamint az időzítés.

<sup>20</sup> A tanulmány tartalmi kereteit igencsak szűkíteni kell, ha részletekbe menően megvizsgálánk a római birtokszerkezetet, de Grüll Tibor gazdaságtörténeti monográfiájában részletesen tárgyalja a problémát (Grüll: *A Római Birodalom*, 159–162).

biztosítottak a rituális szennyezésből a rituális tisztulásba, miáltal a család kikerült a halál szférájából.

Másodszer, a sertés Ceresnek történő engesztelő áldozata különleges jogi és vallási jelentőséggel is bírt, amit Cicero is tárgyal a *De legibus* című művében.<sup>21</sup> Cicero leírásában olvasható, hogy a rómaiak az áldozattal megszentelik a sírok területét, így azok „vallásos félelemben” vagy tiszteletben tartott helyek lesznek (*locus religiosus*). Így az áldozat lehetővé teszi a vallási törvények (*religiosa iura*) alkalmazását, innen kezdve pedig a hely hivatalosan is temetkezési hely. A sír határvonal, hiszen ez fizikálisan is elválasztja az élők világát a halottétól. A sírhelynek megvan ugyan a helye a rendezett világban, de ki van szakítva környezetéből, hiszen a Ceresnek szentelt sertés vérével határvonalat húztak körülötte. Ezt bizonyítja Cicero azon állítása is, hogy a hamvasztás helyének nincs különleges vallási jelentősége mindaddig, ameddig a temetkezési szertartásokat, beleértve a sertésáldozatot is, nem hajtják végre. Ezekkel a szertartásokkal felszentelik a sírt, ezzel kiemelik a profán világból ezt az elhatárolt területet, ami igen fontos jelentéssel bírt a rómaiaknál.<sup>22</sup> A sírhely létrehozásában tehát a sertésáldozat vére a kulcsmomentum, a rómaiak határt hoztak létre a halottak világa és a profán világ között, kezdve a Cereshez kapcsolódó sertésáldozattal. Fontos kitérnünk a sertésre és annak kiontott vérére. Egyfajta ciklikusság figyelhető meg. A föld életet adó dolog, amelyből az emberiség számára is nélkülözhetetlen növények nőnek ki. A sertés vére, amely az áldozatbemutatás során kifolyik, megtisztítja a földet. Ami a földből nőtt, ki az a földbe is kerül vissza. Ez furcsa kettősség, hiszen az erőszak által elhullott sertés vérével kívánják végrehajtani a purifikációt, amelynek segítségével a termőtalaj is újra megtisztított és termékeny lesz. Ahogy fentebb láthattuk, az áldozat bemutatásával a család kikerül a tisztátalan állapotból, azonban véleményem szerint nem pusztán a család, hanem maga a föld is beszennyeződik azáltal, hogy egy halott nyughelyként szolgál. A földet is meg kell tisztítani, hogy a vérral öntözött föld később kalászt ringasson.<sup>23</sup>

A *porca praesentanea* és *porca praecidanea* rítusainak társadalmi jelentősége abban rejlik, hogy az elhunyt örökösei a temetési szertartás részeként hajtották végre azt. Ennek legfőbb célja a társadalomba való visszatérés. Nyilvánvaló, hogy a rokonnak a rituális kötelezettség mellett sokkalta földhöz ragadtabb ok miatt is kellett

<sup>21</sup> Cicero, *Leg.* 2.55. Cicero munkájában nem szerepel *expressis verbis*, hogy sertésáldozatot mutattak be, ugyanakkor a tanulmányban is vizsgált források alapján feltételezhetjük ezt.

<sup>22</sup> Hegyi W. György: „Róma határai: a Lupercalia.” *Ókor* XII, 2013, 60–66.

<sup>23</sup> Az állati áldozatok nem ritkák az ókori Rómában. Kiváló példa erre a *lustratio*, amely egy megtisztító és kiengesztelő szertartás volt. Bármilyen meghatározó cselekményt, ünnepet elkezdni, hadjáratot indítani csakis megtisztultan lehetett. Ezért mind a papi testület tagjai, mind a katonák, ha szent cselekményt készültek végezni, kötelesek voltak a szertartás előtt megtisztulást végezni. Bővebben lásd Jack J. Lennon: „Victimarii in Roman Religion and Society.” *Papers of the British School at Rome* LXXXIII. Róma: 2015, 65–89.

végrehajtaniuk a rítusokat, hiszen azok az örökség megszerzésének feltételei voltak. A *porca praecedanea* mezőgazdasági aspektusánál már röviden kitértünk erre, itt érdemes nyomatékosítani a leválasztás fontosságát. Az örökösödés szempontjából fontos, hogy ha nincs megfelelően lezárva a temetés folyamata, akkor az örökös nem kaphatja meg a hagyatékot, hiszen a halott életében ragaszkodott az általa megszerzett tárgyakhoz, földhöz, vagyonhoz. Tehát a halottat, aki elhagyta az élők világát, el kell választani a földi dolgoktól és javaktól, hiszen ameddig nem zárják le a temetést, addig ezek a halott tulajdonát képezik, és szennyezettnek minősülnek. Ebből azt a következtetést szűrhetjük le, hogy a megfelelő rítusok segítségével vált lehetővé a vagyon rendezett átadása egyik generációról a másikra.<sup>24</sup> Ilyen módon a sertésáldozatokon keresztül fény derül Ceres normatív szerepére a társadalmi rend megőrzésében, hiszen fontos, hogy meghúzzuk az olyan határvonalakat, mint például maga az eltemetés, amelyek elválasztják az életet a haláltól, hiszen ezen határvonalak meghúzása nélkül nem működhetne a társadalom sem.

## SZÜLÉS, SZÜLETÉS

Ha azt kívánjuk megvizsgálni, hogy Ceresnek milyen kapcsolata van a szüléshez köthető átmeneti rítusokkal, akkor ingoványos talajra érkezünk. Az istennő anyasággal való kapcsolata eléggé kézzelfogható, jó példa erre állandó jelzője, a Ceres Mater, ahogy a római kultúrában és a latin irodalomban megjelenik. Vannak olyan művészi ábrázolások, amelyek Eileithyiával, a szülés istennőjével társítják, és ezzel azt sugallják, hogy valamilyen módon szerepe lehet a rítusokban. Erre az asszociációra jó példa az az Augustus-korban készült gemma, amelyen Ceres a jobb kezében búzaszálatokat tart, míg a gemma közepén Proserpina ül, aki az újszülött Iacchust a baloldalon álló Eileithyiához vezeti.<sup>25</sup>

Ezt megerősíti az, hogy vannak olyan császárkori ábrázolások is, amelyeken Ceres megjelenik Dionysos, Apollo és Diana születésénél is.<sup>26</sup> Ugyanakkor elhallgathatatlán tény, hogy ezeken az ábrázolásokon kívül nem igazán lehet bizonyítékot felmutatni arra, hogy az istennőnek bármilyen köze is lett volna a szülési átmeneti rítusokhoz. Ugyanakkor Emil Vetter véleménye szerint Cerest azonosítani lehet Angeronával, aki a szüléshez köthető istenség volt a Kr. e. VII.–VI. században, a korai italicus időszakban.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Ileana Chirassi-Columbo: „Cerere.” M. Geymonat, M.–F. Della Corte, eds.: *Enciclopedia Virgiliana* I. 1984, 746–748.

<sup>25</sup> Chirassi-Columbo: „Cerere,” 149. ábra.

<sup>26</sup> Chirassi-Columbo: „Cerere,” 151. ábra.

<sup>27</sup> Emil Vetter: *Handbuch der italischen Dialekte*. Heidelberg: 1953, 204–208.

Természetesen felmerül a kérdés, mi az oka annak, hogy Ceres ennyire távol van ettől az aspektustól, annak ellenére, hogy az anyaság az egyik fő attribútuma? Az már előre leszögezhető, hogy a kérdésre nincs megnyugtató válasz. Angelo Brelich ír arról, hogy a gyermekágyas nőket és az újszülötteket egy különleges szertartással óvták meg. Fejszével, mozsártörővel megütötték a küszöböt, majd leseperték seprűvel, így védekeztek a vad Silvanus isten ellen. Külön érdekesség, hogy a rómaiak ezen három tárgy után három védőistent neveztek el.<sup>28</sup> Ugyanakkor Brelich is felhívja a figyelmet arra, hogy valószínűleg nem a szüléssel kapcsolatosak ezek az interpretációk, és nem is a gyermekekhez kapcsolódnak, hanem sokkal inkább az anyához.<sup>29</sup>

Ugyanakkor az is előfordulhat, hogy ezekhez a rítusokhoz nem volt sok köze Ceresnek, hiszen fentebb láthattuk, hogy a halállal is szoros kapcsolatban lehetett, ergo egy olyan istenség jelenléte a születési szertartásoknál, aki a halállal is kapcsolatban van, nem túl szerencsés. Ezt megerősíti Véronique Dasen is, aki a *dies lustricus* szertartásait vizsgálta, és a források alapját arra következtetésre jutott, hogy a gyermekek megszületése után 8–9 nappal hajták csak végre a szertartást, és csak ekkor adnak a gyermeknek nevet. Ezt Dasen az igen nagy gyermekhalandósággal indokolja.<sup>30</sup> Tehát a megszületett csecsemő csak a 8–9. nap után kap identitást. Az újszülöttet addig elválasztották az anyától azzal, hogy elvágták a köldökzsinórt, majd ezt követően a földre helyezték.<sup>31</sup> Ahogy van Gennep is kiemeli, a földre helyezés kulcsmomentum.<sup>32</sup> Miután elválasztották az anyától, de még az apa nem fogadta el, materiális és átvitt értelemben is a föld gondoskodik róla, a földé a gyermek. A földnek van éltető ereje, hiszen az juttatja táplálékhoz az embereket, így egy új megvilágításba kerülnek az isteni *epitethonok*. Hiszen az Agnonei Táblán olvasható *Nutrix Cerealis*<sup>33</sup> és a görögöknél megtalálható Démétér *Kourotrophos*<sup>34</sup> alakja is a táplálásra mutat rá. Az ókori

<sup>28</sup> Angelo Brelich: *Római variációk az eredet témájára*. Budapest: 2008, 64.

<sup>29</sup> Brelich: *Római variációk*, 64–65.

<sup>30</sup> Véronique Dasen: „Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity.” B. Rawson: *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Hoboken: 2011, 304. Dasen, egyébként igen kiválóan, megvizsgálja mind a görög, mind pedig a római esetben a csecsemőkorhoz köthető átmeneti rítusokat, és ő maga sem talál semmiféle kapcsolódást Ceres, sem Démétér alakjával.

<sup>31</sup> A hagyományos elképzelés szerint a *pater familias* emelte fel a földről a gyermeket, így elismerve a sajátjának. Azonban a legújabb kutatások ezt erősen kétségbe vonják. A tanulmány terjedelmi korlátai miatt nem mennék bele azon vitába, hogy ki emelte fel az újszülöttet. Ugyanakkor elfogadhatónak tartom Dasen véleményét, aki szerint a földről nem a *pater familias* emelte fel, de miután a földön fekve megvizsgálták, és nem volt semmiféle testi fogyatékosága, akkor elfogadta sajátjának. Bővebben Dasen: „Childbirth and Infancy,” 298–299.

<sup>32</sup> Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 80.

<sup>33</sup> Az Agnonei Tábla értelmezéséhez bővebben lásd Ugo Bianchi: „Gli dei delle stirpi italiane.” M. Palottino, ed.: *Popoli e civiltà dell’Italia antica*. Róma: 1978, 222.

<sup>34</sup> A *Kourotrophos* kialakulásához lásd Theodora H. Price: *Kourotrophos: Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*. Leiden: 1978, 17–77.



italicus népek vallása földműves természetvallás volt, amelyben a föld az egyik legfontosabb dolog volt.<sup>35</sup> Ezek a népek ténylegesen hihettek abban, hogy a földre tett gyermeket, ameddig nem kerül a *patria potestas* alá, és nem lesz apjának gyermeke, a föld és annak *numene*, a „földanya” fogja őrizni a gyermeket. Ezt a senkihez, mégis mindenkihez tartozó állapotot oldja fel az a momentum, amikor az apa elfogadja sajátjának a csecsemőt, és végül a kilencedik napon végrehajtják a *dies lustricus* szertartását.

## HÁZASSÁG

A szakirodalom igen részletesen vizsgálja jogi és társadalmi szempontból is a házasságkötéseket.<sup>36</sup> Azonban vallási szemszögből nem közelítették meg ezt a kérdéskört. A friss házaspár, van Gennep szerint, társadalmi kategóriaváltáson esik át,<sup>37</sup> hiszen az egyik fél, a rómaiak esetében a nő, társadalmi helyét egyértelműen megváltoztatja, kikerül a *patria potestas* alól, és férjének *potestas*a alá kerül. Ahogy fentebb rámutattunk, nemcsak társadalmilag változik meg a római nő helyzete, hanem fizikálisan is, hiszen elhagyja apja házáét, és átköltözik férjének vagy férje családjának a házába.

A házassági ceremóniák jól láthatóan kötődnek Ceres alakjához. Az ősi italicus kultuszokban is jelen van, ahol társa Tellus istennő, aki bizonyosan kapcsolódik a házassághoz köthető átmeneti rítusokhoz.<sup>38</sup> Ezt kitűnően ábrázolja az *Aeneis* azon mozzanata, amikor Dido több istenség között Ceresnek is áldozatot mutat be az Aeneással kötendő házassága előtt, amely végül nem valósul meg. Azt mindenképpen meg kell jegyezni, hogy ez a mozzanat az *Aeneis*ben nem jól látható, csak a kommentáríró Servius jegyzi meg, ahogyan azt is, hogy Tellus pártfogója az esküvőknek. Ez a rész azt sugallja, hogy Tellus az esküvői rítusok alapjainál jár el, létrehozva a házassághoz vezető szociális szabályokat.<sup>39</sup>

A disznó görögül ὄζ, Régen θύς-nek mondták a θυειν igéből, ami azt jelenti: áldozni. Mert úgy tűnik, hogy az áldozatbemutató legelőször a disznóval kezdődött, ennek maradványa az, hogy Ceres szertartásain malacokat áldoznak, békekötéskor, s amikor szerződést kötnek, malacot vágnak le, a házasságkötési szertartásnál a régi királyok és előkelő férfiak Etruriában, a házassági kötelékben az új feleség és az új férj először

<sup>35</sup> Hahn István: *Róma istenei*. Budapest: 1975, 6.

<sup>36</sup> Figyelemreméltó Susan Treggiari műve, aki egy egész monográfiát szentelt a római házasság témájának. Művének egy egészen terjedelmes fejezetét a római esküvői szertartásoknak szánja. Bővebben lásd S. Treggiari: *Roman Marriage, Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*. Oxford: 1991, 161–196.

<sup>37</sup> Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 182.

<sup>38</sup> Spaeth: *The Roman Goddess*, 44–47.

<sup>39</sup> Servius, *Verg. Aen.* 4.166.

malacot áldoznak. Úgy látszik, hogy a régi latinok és a görögök is Itáliában ugyanezt csinálták. Mert a mi asszonyaink is, főleg pedig a dajkák, a női nemi szerveket a lányokon *porcusnak* (malac) hívják, a görögök *choiros*-nak, jelezve, hogy ez méltó jelképe a házasságnak. (Varro, *Rust.* 2.4.9–10. Kun József fordítása.)<sup>40</sup>

Varro említést tesz arról a rítusról, amelyben a menyasszony és a vőlegény feláldoz egy sertést a házasságuk elején, ami azért figyelemre méltó, mert az *auctor* ugyanabban a mondatban megjegyzi, hogy Ceresnek is sertésáldozatot mutatnak be. A források tehát arra utalnak, hogy Ceresnek szerepe volt az esküvői szertartásban, és ez a szerep az emberi termékenység ösztönzéséhez köthető. Joggal vetődik fel a kérdés, hogy milyen szerepe volt? Az emberi termékenység szorosan összekötődik az őt körülvevő környezet termékenységével, a két dolog összekapcsolódik. Hiszen ha a gabonamezők, a gyümölcsfák, a szőlők és a haszonállatok nem voltak elég termékenyek, akkor éhínség következett be, amelyet nagy mortalitás jellemezett. Ezért volt szükség arra, hogy a házasulandó felek áldozzanak Ceresnek, akinek legfőbb feladata a mindenre kiterjedő termékenység és bőség biztosítása volt, a házasságok esetében is. Véleményem szerint az idézet szövegben megtalálható *initia* kifejezés az esküvői szertartás egyesítési szakaszára utal, amelyben a menyasszony és a vőlegény együtt kezdi meg új életét, miáltal a házaspárrá válnak a közösség szemében. Más bizonyítékok is összekapcsolják Cerest az esküvői folyamatokkal, mint a diódobálás gyakorlata, amelynek elsődleges jelentése a termékenység.<sup>41</sup> Ezt a rítust az esküvői szertartás átmeneti szakaszához lehet hozzárendelni, mivel a házasulandó felek együtt átmennek a leány szüleinek házából, ahol az esküvőre sor került, az új otthonukba, a férfinak vagy a férfi szüleinek házába.<sup>42</sup> Festus így ír ezzel kapcsolatban: „Fáklyát vittek az esküvőn Ceres tiszteletére, a menyasszonyt vízzel hintették be, vagy hogy tisztán és szeplőtlenül menjen férjhez, vagy hogy a tüzet és a vizet férjével megossa. (Festus s.v. *facem*, 87. A szerző fordítása.)”<sup>43</sup>

A jelenlegi kontextusban a tűz és a víz rituális megosztását jelző értelmezés (*ignis et aquae communicatio*) jelentős. Varrónál és Serviusnál is olvasható, hogy a férj

<sup>40</sup> „Sus graece dicitur ὄς olim θύς dictus ab illo verbo quod dicunt θύειν, quod est immolare. Ab sullo enim pecore immolandi initium primum sumptum videtur, cuius vestigia, quod initiis Cereris porci immolantur, et quod initiis pacis, foedus cum feritur, porcus occiditur, et quod nuptiarum initio antiqui reges ac sublimes viri in Etruria in coniunctione nuptiali nova nupta et novus maritus primum porcum immolant. Prisci quoque Latini, etiam Graeci in Italia idem factitasse videntur. Nam et nostrae mulieres, maxime nutrices, naturam qua feminae sunt in virginibus appellant porcum, et Graecae choeron, significantes esse dignum insigne nuptiarum.”

<sup>41</sup> Le Bonniec: *Le culte de Cérés*, 114–115.

<sup>42</sup> Treggiari: *Roman Marriage*, 166–167.

<sup>43</sup> „Facem in nuptiis in honorem Cereris praeferebant, aqua aspergebatur nova nupta, sive ut casta puraque ad virum veniret, sive ut ignem atque aquam cum viro communicaret.”

felajánlott a menyasszonynak egy fáklyát és egy vizet tartalmazó edényt, miután átlépte az új otthonának küszöbét.<sup>44</sup> Amint Susan Treggiari megjegyzi, a tűz és a víz elemei alapvetőek az emberi élethez, és rituális megosztásuk mélyen gyökerezik az otthoni és a társadalmi beilleszkedés római eszméiben.<sup>45</sup> Egy száműzött embertől a polgártársai megtagadták a tüzet és a vizet, amely a társadalmi csoportban betöltött szerep elutasításának szimbóluma volt. Ovidius is kiemeli a szertartás jelentőségét, hiszen véleménye szerint a rituálét követően lesz a menyasszonyból feleség.<sup>46</sup> Ez a kijelentés azt sugallja, hogy a szertartást az esküvő egyesítési szakaszának részeként kell értelmezni, amelyben a menyasszony új szerepet vállal a társadalomban. De mégis milyen viszonyban áll a tűz és víz átadása Ceres istennővel? Az irodalmi forrásokban a tűz számtalan módon összekapcsolódik alakjával, mind építő, mind pusztító aspektusában.<sup>47</sup> A férj által adott tűz és víz nemcsak az új társadalmi szerepet jelképezhette, hanem egyfajta rituális értelemben vett megtisztítás is lehetett. Talán nem túlzás összehasonlítani ezt az átadási rituálét a diódobálás gyakorlatával, hiszen Ceres, ezekhez való kapcsolódása révén, a különböző rituálékon keresztül kíséri végig a házasságkötést. A tűz és víz átadása és a diódobálás van Gennep osztályozása szerint védelmező és megtermékenyítő rítusok voltak.<sup>48</sup> A szakirodalomban már alaposan tanulmányozták Ceres vízzel való kapcsolatát mind a tenger, mind az édesvíz vonatkozásában.<sup>49</sup> A víznek, Cereshez hasonlóan, a növényi termékenységben és az emberi fertilitásban is fontos szerepe van, hiszen tápláló, éltető erővel rendelkezik.<sup>50</sup> Ugyanakkor ne feledjük a víz pusztító hatását sem, hiszen az eső és a vihar lehetséges veszélyforrás nemcsak az emberi életre, hanem a mezőgazdaságra is. Egy természeti katasztrófa, mint egy nagy áradás, tönkreteheti a termést, amit éhínség követ. A tűz magyarázata hasonló dinamikával működik, Walter Burkert véleménye szerint három dolgot jelképezhetett: a megsemmisülést, megtisztulást és az újjáéledést.<sup>51</sup> Ceres vonatkozásában is a tűznek furcsa kettőssége van, de ok-okozati összefüggést lehet észrevenni a pusztítás és a civilizálás között.<sup>52</sup> Tehát azzal, hogy a férj átadja a tüzet

<sup>44</sup> Varro, *Ling.* 5.61, Servius, *Verg. Aen.* 4.103.

<sup>45</sup> Treggiari: *Roman Marriage*, 168.

<sup>46</sup> Ovidius *Fasti* 4.792.

<sup>47</sup> Ovidius, *Fasti* 4.409–412, 4.491–494, 4.701–712.

<sup>48</sup> Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 127–128.

<sup>49</sup> Giulia Piccaluga: „Il corteggio di Persephone.” Uő.: *Minutal: Saggi di storia delle religioni*. Roma: 1974, 36–77.

<sup>50</sup> Wilhelm H. Roscher: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig: 1884–1937, 515, 90. jegyzet.

<sup>51</sup> Burkert, W.: *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin, 1972. 24–26.

<sup>52</sup> Ovidius, *Fasti* 4.701–712. Ez a részlet csak közvetett bizonyíték Ceres és a pusztító tűz kapcsolatára, de mégis minden mozzanata kézzelfogható. Ovidius egy olyan történetet ír le, amelyben egy mindössze tizenkét éves fiúcska elfogja a rókát, amelyik a család baromfiait tizedelte. Szalmacsomóba

és a vizet, rituálisan megtisztítja a nőt, mielőtt az átlépné házának küszöbét. Hátrahagyja korábbi életét, lemossa és felégeti azokat a dolgokat, amelyek a házassága előtt történtek vele. Ahogy Burkert is rámutatott, a tűz lehetőséget ad az újjáéledésre, és ezt kiegészíti a víz, amelynek éltető erejével lehetőségük volt egy megtermékenyítő rítus létrehozására. A tűz tisztító hatása mellett hajlamosak vagyunk megfedkezni arról, hogy a tűz az egyik legfontosabb attribútuma a családnak, családi tűzhely formájában. A családi közösség és ház legfontosabb szimbóluma volt, és ez biztosította az élet folyamatosságát.<sup>53</sup>

### BEAVATÁS, *INITIA CERERIS*

Ceres kultuszának különösen fontos átmeneti rítusai voltak a különböző beavatási szertartások. Az istennőnek kétféle beavatási szertartása volt, az egyik az *initia Cereris* és az eleusisi misztériumok. Az *initia Cereris*-t vagy *sacra Cereris*-t Ceres és Proserpina görög kultuszából vették át, ezeken a rituálékon kizárólag nők vehettek részt.<sup>54</sup> Ezek Déméter istennő görög thesmophorikus kultuszából eredeztethetők, amelyet a dél-itáliai görög városokból vettek át a Kr.e. III. században. A rítusok mitológiai fókuszában Proserpina elrablásának története és anyjának, Ceresnek visszatérése állt. Ahogy Spaeth rámutatott, ez a mítosz az ókori társadalomban a nők két elsődleges szerepének ellentétét fejezte ki; a fiatal, érintetlen leányét és az érett, termékeny anyáét.<sup>55</sup> A női nem két különböző aspektusa köszön vissza. A kultusz rituális fókusza a tisztaság és a termékenység – mind az emberi, mind a mezőgazdasági aspektus megjelenik. Logikus az a következtetés, hogy a szűz leányok egy idő után

tekeri és meggyújtja, azonban a róka még ekkor is menekül, és felgyújtja a termést is. Amint Ovidius megjegyzi, a róka égetésének szokása később is megmaradt Ceres ünnepén. Bollók János megjegyzi a IV. könyvhöz tartozó 30. jegyzetben, hogy ennek a furcsa momentumnak a lényege a gabonarozsda elűzése volt. Feltételezhető, habár hasonló forrásunk nincs, hogy abban az esetben, amikor a gabonarozsda megtámadta a termést, a felégetés módszerét kellett alkalmazni, hogy ne terjedhessen tovább. Ha megfékeztek a gabonarozsdat, a területet újra bevethették, és ezáltal a pusztítást új gabona követhette, amely egészséges volt, és tudta táplálni az embereket.

<sup>53</sup> A dolgozat terjedelmi korlátai nem teszik lehetővé, hogy bővebben felhívjam a figyelmet a tűz és folytonosság párhuzamára. A tűz nemcsak a családi életben volt fontos, hanem a vallási és politikai élet színterein is. A legjobb és leghíresebb példa a Vesta-szüzek által folyamatosan táplált és őrzött öröktűz volt, amely a rómaiak államának folytonosságát jelképezte. Számomra egyértelmű a családi tűzhelyek és az öröktűz közötti párhuzam, valamint az sem véletlen, hogy Vesta istennő volt a családi tűzhely és az otthon védelmezője. Azonban ez a vizsgálat egy másik tanulmány témáját fogja képezni.

<sup>54</sup> H. Wagenvoort: „De dea Cerere deque eius mysteriis Romanis.” *Mnemosyne* XIII, 1960, 111–142. Véleménye szerint azonban ez az ünnep feltételezhetően ősi italicus kultusz, amit a jelen tanulmány szerzője el is fogad, ugyanakkor Le Bonniec (*Le culte de Cérès*, 423–437) nem fogadja el ezt véleményét.

<sup>55</sup> Spaeth: *The Roman Goddess*, 108.

férjezett anyák lesznek, azonban véleményem szerint itt feszül egyfajta ellentét. Napjainkban, a szexuális forradalomnak köszönhetően, már nincs olyan szoros összefüggés a szexualitás és a házasság között, mint az ókori rómaiak idején. Ugyanakkor a rómaiak mind a szüzek, mind pedig a többgyermekes *matronák* alakját igen sokra tartották.<sup>56</sup> Ahogy korábban említettem, a női nem két különböző aspektusáról beszélünk, vagyis, ha jobban akarom sarkítani a kérdést, két ellentétes aspektusa találkozik az *initia Cereris* keretében.<sup>57</sup> Victor Turnert követve a római lányok és asszonyok két különböző társadalmi pozíciót testesítettek meg, és mindkettőnek van egy „szent” jellegzetessége.<sup>58</sup> Erre a „szent” összetevőre a pozíciók birtokosai az átmeneti rítusok során tesznek szert, amikor valamiféle helyzetváltozáson esnek át. Szó szerint idézném Turnert: „...egy lényegi és alapvető emberi kötelet ismernek el, amely nélkül semmiféle társadalom nem létezhetne.”<sup>59</sup>

De mi lehet ez a szent jellegzetesség vagy összetevő? Nem tudjuk, mi zajlott le az *initia Cereris* keretében, azonban ezek a rituális összetevők a nők leánykori és anyai szerepét is szimbolizálhatták. Ezen rítusokban, amelyekben csak nők vehettek részt, olyan jelentős témákra összpontosíthatnak, mint például saját értékük és identitásuk meghatározása, valamint szerepük megerősítése a római társadalomban. Az *initia Cereris* a római nőknek a társadalom egészében való integrálására szolgált, mivel a legfontosabb szerepe a társadalom létrehozása és fenntartása volt. Ceres tehát ezekben a beavatási szertartásokban a nők végső, illetve normatív aspektusában működik. Van Gennep is kiemeli, hogy az évszakhoz kötődő szertartások egyik leggyakrabban visszatérő eleme, hogy megjelenítik, sok más mellett, a növények növekedését szabályozó istenségek halálát és újjászületését, olyan formában, mint egy színpadi játék.<sup>60</sup> Ugyan az *initia Cereris* kapcsán nem merül fel az, hogy közvetlen valamilyen évszakhoz kapcsolódna, ugyanakkor, ahogy fentebb látható, az ünnep mitológiai fókuszában Proserpina elrablásának története áll. A mitológiai magyarázat szerint Ceres lánya az év kétharmadát anyjánál tölthette, viszont az év egyharmadában férjénél kellett lennie. Már az ókorban is az évszakok váltakozását látták ebben, hiszen tavasztól őszig, az időjárási körülmények miatt, el tudták végezni a mezőgazdasági

<sup>56</sup> Talán nem túlzás a római *matronák* legnagyobb példaképének nevezni Cornelia Africanát, aki a Gracchusok anyja volt. Makulátlan erényeiről számtalan antik szerző elismerően nyilatkozik. Lásd: Plutarchos, *C. Gracch.* 1, 4, 19; *Val. Max.* 4.4. A szüzesség is hasonlóan elismert erény a római forrásokban. Külön kiemelném, és talán a legexplicitebb példának gondolom, a Vesta-szüzek papi collegiumát.

<sup>57</sup> Spaeth nyomán fontosnak találom, hogy a szexuális ellentétek, mint a szabadosság-erkölcsösség, a római vallásban más módon is megjelennek (Spaeth: *The Roman Goddess*, 105).

<sup>58</sup> Victor W. Turner: *A rituális folyamat: Struktúra és antistruktúra: a Rochesteri Egyetemen (Rochester, New York) 1966-ban tartott Lewis Henry Morgan-előadások.* Budapest: 2002, 109–110.

<sup>59</sup> Turner: *A rituális folyamat*, 110.

<sup>60</sup> Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 174.

munkákat, azonban télen már nem. Proserpina vándorlása, ami az évszakok cirkulációját jelképezi, akaratlanul a halál és az élet váltakozását juttatja eszünkbe.<sup>61</sup> Ez levethető a női életre is, hiszen egy leány, amikor a megfelelő korba ér, házasságot köt, többször is határhelyzetbe kerül, gyermekeket szül és azokat neveli, valamint háztartását vezeti, teljesen más feladatai és funkciói lesznek, mint korábban. Tehát elfogadhatjuk van Gennep sémáját, és az *initia Cereris* szertartását női szerepre alkalmassá tévő rítusok kategóriájába sorolhatjuk, amelynek célja, hogy kiszakítsák a nem nélküli világból a gyermekeket, és a nemek által alkotott szűkebb közösségbe kerülhettek.<sup>62</sup>

## BEAVATÁS, ELEUSISI MISZTÉRIUMOK

Az eleusisi misztériumok szertartásait maga Arnold van Gennep is taglalta, és az ókortudomány is igen részletesen megvizsgálta már.<sup>63</sup> Az eleusisi misztériumokról igen kevés tudás van a kezünkben, emiatt nagyon nehéz rekonstruálni a történéseket. További nehezítő tényezők a források, amelyek legtöbbje később keletkezett és hitelességük is megkérdőjelezhető. Ennek elsődleges oka, hogy a kései antikvitást meghatározó keresztény gondolkodás összekeverte a pogány misztériumokat a máigikus szertartásokkal.<sup>64</sup> A rejtélyességének köszönhetően mára igen sok modern elképzelés alakult ki, viszont ezeket a teóriákat erős kritikával kell kezelnünk. Jelen fejezetben nem is kívánom részletekbe merülve tárgyalni az eleusisi misztériumokat, csupán néhány aspektust, amely a tanulmány témája szempontjából megkerülhetetlenek. Az bizonyos, hogy az eleusisi misztériumok nagyon ősi beavatási rítusok voltak, amelyek a Kr. e. VII–VI. századig vezethetők vissza.<sup>65</sup> Ezeket a szertartásokat Démétérnek és lányának, Korénak (Persephoné) szentelték, ők voltak a kultusz központi alakjai. Később ez integrálódott Rómában a Kr. e. III. században Ceres és Proserpina kultuszává. Ellentétben a görög thesmophorikus kultusszal és a római *initia Cereris* rítusával, az eleusisi misztériumok férfiak és nők számára is nyitottak voltak. Feltételezhetően az ünnep fő aspektusa a mezőgazdaság és termékenység volt,

<sup>61</sup> Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 174–175. Van Gennep véleménye szerint az ókorban az évszakhoz kötődő szertartások színpadi újrarájátszásának oka a halál és az újjászületés motívuma. Az Osiris-, Adonis-, Attis-kultuszt vizsgálta.

<sup>62</sup> Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 92–93.

<sup>63</sup> Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 109–111. Helene P. Foley: *The Homeric Hymn to Demeter*. Princeton: 1994, 65–75. Michael B. Cosmopoulos: *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge: 2015, 12–26.

<sup>64</sup> Fritz Graf: *A mágia a görög-római világban*. Budapest: 2009, 72.

<sup>65</sup> Eleusisből már a mükénéi kultúra idejéből maradtak fenn régészeti leletek, azonban a *Telesterion*, amely a beavatási templomként szolgált, a Kr. e. VII. században épülhetett. Bővebben: George E. Mylonas: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princetown: 1961, 117–124.

amely később átalakulhatott, és kialakult az a titokzatos misztérium, amelyet ma ismerünk.<sup>66</sup> A római művészetben számos olyan ábrázolás létezik, amelyek Ceres beavatási rituáléira utalnak, és ezeken fáklyát tart kezében, szekeren ül, vagy egy *kisté*n foglal helyet.<sup>67</sup> A fáklya rituális és mitológiai jelentőséggel bír. Mitológiai jelentősége az, hogy Ceres, miközben lányát kereste, az Etnán gyűjtotta meg fáklyáit.<sup>68</sup> Valamint megjelenik az eleusisi misztériumokban az úgynevezett *daidouchos*, a fáklyavivő.<sup>69</sup> A tűz és a fáklya szerepéről és jelentéséről már korábban értekeztünk. Itt is megerősítést nyer az, hogy a tűz valóban Ceres és Démétér egyik fontos attribútuma volt, és nem véletlen jelenik meg számos hozzáköthető szertartásban.

A szekér, amelyen az istennő ül, szintén mitológiai jelentőséggel bír. Amikor nem találta lányát Szicíliaiban az elrablásának helyén, akkor a két kígyó által húzott csodálatos szekéren hajtott az égbolton.<sup>70</sup> Ezzel szemben a *kisté*n rituális jelentőséggel bír: benne helyezték el a rejtélyes kultusz szent tárgyait vagy szentségeit, amelyeket az Athén és Eleusis közötti menet közben szállítottak.<sup>71</sup>

A késői köztársaság idejére a rómaiak felfedezték maguknak ezt az ősi kultuszt, és elindultak Eleusis felé, hogy beavassák magukat. Közéjük tartozott Sulla, Cicero és barátja, Atticus.<sup>72</sup> A kultusz népszerűsége a principátus alatt gyorsan nőtt, és számos császár támogatta: Augustus, Hadrianus, Antoninus Pius, Commodus, Lucius Verus, Marcus Aurelius, Septimius Severus és Gallienus.<sup>73</sup> Az irodalmi források arról számolnak be, hogy Claudius megpróbálta áthelyezni a misztériumokat Rómába – és hogy Hadrianus valójában meg is cselekedte ezt.<sup>74</sup> Mint a *Thesmophoria* és az *initia Cereris*, az eleusisi misztériumok is Persephoné elrablásának mítoszára összpontosítottak. A szakirodalom évtizedek óta korlátozott sikerrel próbálja rekonstruálni a misztériumok során bekövetkezett eseményeket, mert a kultuszba beavatottak esküt tettek, hogy semmilyen részletet nem tárnak fel a beavatásról.<sup>75</sup>

Annyi nyilvánvaló, hogy a rítusokban részt vevők kivonultak a *polis*ból Eleusisba, tehát ezzel végbement az elvlasztás. Tanulmányom szempontjából azonban az egyik

<sup>66</sup> Hogy miképpen történhetett ez a folyamat, bővebben lásd C. Sourvinou-Inwood: „Festival and Mysteries: Aspects of the Eleusinian cult.” Michael B. Cosmopoulos, ed.: *The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, 26–28.

<sup>67</sup> Luigi Beschi: „Demeter.” *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* IV. 1988, 122–130.

<sup>68</sup> Ovidius, *Fasti* 4.491–494.

<sup>69</sup> Foley: *The Homeric Hymn*, 66.

<sup>70</sup> Ovidius, *Fasti* 4.497–498.

<sup>71</sup> Katherine Kanta: *Eleusis: Myth, Mysteries, History, Museum*. Athens: 1979, 102–104.

<sup>72</sup> Sulla: Plutarchos, *Sulla* 26; Cicero és Atticus: Cicero, *Leg.* II. 35.

<sup>73</sup> Az irodalmi, numizmatikai, művészi és epigrafikus bizonyítékokat a különböző császárok beavatására vonatkozóan lásd Andreas Alföldi: „Redeunt Saturnia regna, VII: Frugifer-Triptolemos im ptolemäisch-römischen Herrscherkult.” *Chiron* IX, 1979, 585–606.

<sup>74</sup> Suetonius, *Claud.* 25; Aur. Vict., *Caes.* 14.

<sup>75</sup> Mylonas: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 224–226.

legfontosabb kérdés, hogy mikor hajtották végre az eleusisi misztériumok szertartásait. A szakirodalom egyöntetű véleménye, hogy éjszaka.<sup>76</sup> Ez már önmagában is problémás, hiszen a római gondolkodásban idegennek hatott, ha valamilyen vallási szertartást éjszaka végeztek el, pláne, ha egyfajta misztikusság lengte azt körbe.<sup>77</sup> Éjszaka vallásilag aktívnek lenni nem megszokott, nem is tartozik az élet rendes kerékvágásába, és ezáltal a megszokott rend is felborul. Mivel a résztvevők kivonultak a városból, megszűntek a társadalom tagjai lenni, tehát marginalitásba kerültek, emiatt nem is végezhetek el rendes rituálékat nappal. Ugyanakkor az éjszakai időpontnak lehet egy mitológiai magyarázata is. Ne feledjük, hogy Koré (Persephoné) alvilági istennővé válik, amint Hádés felesége lesz. Mivel hozzá kapcsolódnak az eleusisi misztériumok, emiatt nyilvánvalóan a holtak világához is fog kapcsolódní az éjszaka is, ami a klasszikus antikvitásban is egyértelmű volt.<sup>78</sup> Ugyanakkor a szakirodalom véleménye szerint a görög-római hitvilágból hiányzik a halál és az újjászületés szimbolikája,<sup>79</sup> viszont véleményem szerint az eleusisi misztériumokban ez tökéletesen megtalálható. Hiszen azáltal, hogy elválasztják magukat a normális társadalmi struktúráktól, és éjszaka végzik el rituáléikat, lényegében halottá válnak, és így közelebb kerülnek a kultusz egyik fő istenségéhez, Koréhoz (Persephonéhoz). Amikor megtörténik ez a folyamat, akkor hajtják végre a megfelelő rítusokat és az egyéb vallásos cselekményeket.

Az egyik legfontosabb ilyen cselekmény a szakrális színjáték. Arról megoszlanak a vélemények, hogy ez mennyire képezte szerves részét az eleusisi misztériumoknak, ugyanakkor jelen írás szempontjából semmiképpen sem elhanyagolható tényező.<sup>80</sup> Hiszen ez a momentum összeköti a misztériumokat az *initia Cererisszel*, amelynek rituális középpontjában Proserpina elrablása van, valamint Ceres és lányának kapcsolata. A római kultusz keretében az anyák Cerest, míg a lányok Proserpinát jelentik meg, tehát szerepbe kerülnek. Hasonló dologról beszélhetünk Eleusis kapcsán, azzal a különbséggel, hogy sokkalta univerzálisabb kultuszról van szó, már csak azért is, mert férfiak is részt vehettek benne. Mindkét esetben egy mítosz mimetikus

<sup>76</sup> Nancy A. Evans: „Sanctuaries, Sacrifices, and the Eleusinian Mysteries.” *Numen* 49, 2002/3, 240. Sourvinou-Inwood: *Festival and Mysteries*, 30. Mylonas: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 258.

<sup>77</sup> Kiváló példa erre a Bacchanália-botrány, valamint a Cybele-kultusz, amelyet elzártak a rómaiak elől (Hegyi: *Róma határai*, 61).

<sup>78</sup> Gondoljunk csak az ókori mágiára, ahol számos mágikus papirusz tartalmaz olyan részleteket, amelyekből kivehető, hogy a szertartásokat éjszaka kell elvégezni, szükség van rá egy halottra vagy annak valamilyen testrészére; illetve a defixiókat tartalmazó ólomtáblákat gyakran sírokba helyezték el. Lásd: Németh György: *Sötét varázslatok. Átoktáblák az ókori mágikus szertartásokban*. Budapest: 2019, 22; Graf: *A mágia a görög-római világban*, 93–96.

<sup>79</sup> Walter Burkert: *Ancient Mystery Cults*. Cambridge–London: 1987, 90–92.

<sup>80</sup> Sourvinou-Inwood: *Festival and Mysteries*, 29–31. Sourvinou-Inwood igen részletesen tárgyalja a szakrális színjáték történéseit. Lactantius nyomán leírja, hogy a papok rituálisan eljátsszák Koré keresését, majd amikor megtalálják őt, örömeikben elhajítják fákláikat.



újrajátszásáról beszélhetünk. A mimézis ebben az esetben csak másodlagos jelentésében utánzás, elsődlegesen reakció valamilyen társadalmi folyamatra. Véleményem szerint ez folyamat a leány családtól történő elszakítása, ami nagy valószínűséggel a házasságkötés, tehát egy fontos határátlépés. A leánygyermek kikerül korábbi környezetéből, elválasztják anyjától, aki addig nevelte, kiszakítják környezetéből, tehát megszakít minden kapcsolatot, amelyek meghatározták életét.<sup>81</sup> De mi szükség van ennek a folyamatnak a mimetikus eljátszására? Talán nem túlzás, René Girard fogalmát használva, mimetikus válságnak nevezni ezt a jelenséget.<sup>82</sup> Hiszen a leánygyermek egy kettősséget képvisel. Hiszen valakinek a gyermeke, akit felneveltek szülei, és a saját közegében meghatározó szerepe van, ő a gyermek. Ugyanakkor a társadalom egy másik szerepet is ráoszt. Feleségnek kell majd lennie, anyának, gyermekeket kell szülnie, fel kell őket nevelnie, és majd el kell szakítani tőle a gyermekét. Ugyanakkor ezen a ponton felvethető, hogy mégis mi az oka annak, hogy férfiak is betekintést nyerhettek ebbe a misztériumba? A válasz nyilván nem egyértelmű, ugyanakkor megfontolandó, hogy ők maguk is átesnek ezeken a folyamatokon. Ő maguk is valakik gyermekei, és egy idő után a fiúgyermekeket is kiszakítják korábbi környezetükből, hogy egy újba kerülhessenek. Nemtől függetlenül ez válsághelyzet, amely megoldást kíván. Ha folytatjuk Girard gondolatmenetét, akkor kulcsszerepet kap az áldozat, és ezen a ponton nyer értelmet a mitológiai történet mimetikus újrajátszása.<sup>83</sup> A társadalmi válsághelyzet egyértelműen indulatokat vált ki, a társadalom nem funkcionál rendesen. Annak érdekében, hogy visszaállítsák a rendet, áldozatot kellett végrehajtani. Az eleusisi misztériumok esetében feltételezhetően egy bikát áldoztak fel.<sup>84</sup> A bika minden szempontból ideális volt, hiszen hímnemű állat, amelyen tökéletesen levezethették a társadalomban keletkezett feszültséget, hiszen jelképezhette azt a férfit, aki kiszakította környezetéből a leányt. Miután leölték a bikát, az áldozat húsát szolgálták fel. Ezáltal létrejön az átmenet, és a társadalom visszakerül a normális kerékvágásba, helyreállnak a normális szociális kapcsolatrendszer.<sup>85</sup>

Bár lehet, hogy nincs módunk a beavatás momentumainak teljes megismerésére, mégis van elképzelésünk arról, hogy mit gondoltak és milyen jelentőségét tulajdonítottak ennek a rómaiak.<sup>86</sup> Az ideális államról szóló traktátusában Cicero elmagyarázza ezeknek az ősi misztériumoknak a vonzerejét, amikor görög barátjával,

<sup>81</sup> Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 98.

<sup>82</sup> René Girard: *A bűnbak*. Budapest: 2014, 43.

<sup>83</sup> René Girard: *Látám a Sátánt mint a villámlást lehullani az égből*. Budapest: 2013, 53.

<sup>84</sup> K. Bielawski: „Animal Sacrifice in Eleusinian Inscriptions of the Classical Period.” K. Bielawski, ed.: *Animal Sacrifice in Ancient Greece*. Warsaw: 2017, 110.

<sup>85</sup> Burkert: *Homo Necans*, 293.

<sup>86</sup> Az erről szóló szépirodalmi utalás is igen bőséges: Ovidius, *Met.* 5.341–571; Ovidius, *Fasti* 4.417–620, Statius, *Silv.* 4.8.50–51; Juvenalis, 5.15.140–142; Suetonius, *Aug.* 93; Apuleius, *Met.* 6.2., 11.5.

Atticusszal beszél.<sup>87</sup> Ennek alapján azt szűrhetjük le, hogy a misztériumokban résztvevők bizonyos alapelvekhez juthattak arra vonatkozólag, hogy miként legyenek civilizált emberek, és reményt kaphattak a halál utáni jobb életre. Ceres civilizációs hatása, amelyet más források is kiemelnek, a liminális, normatív szerepének függvénye. Ceres kíséri át az emberiséget a küszöbön, a vadságból a civilizációba, és létrehozza a társadalom működési elveit.

## KONKLÚZIÓ

A Kr. u. II-IV. századi szarkofágokon gyakran megjelenik Proserpina elrablásának mítosza, amely mind az *initia Cereris*, mind az eleusisi misztériumok fókuszpontja.<sup>88</sup> Az egyik szarkofág reliefjén, amely Kr. u. 220–230-ra datálható, Ceres jelenik meg két fáklyát tartva, miközben két kígyó által húzott szekéren áll. Mellette Dis és Proserpina egy szekéren menekülnek, amelyet négy ló húz.<sup>89</sup> A principátus időszakának más ábrázolásai olyan momentumokat jelenítenek meg, amelyekben talán az eleusisi beavatás részletei láthatóak.<sup>90</sup> Hercules misztériumokba történő beavatása a híres Lovatelli-urnán van ábrázolva, a Kr. u. I. század első felében.<sup>91</sup> Itt Ceres egy *kistén* ülve látható, amely körül egy kígyó hullámosodik. Ceres a jobb kezében búzaszálakat tart, bal kezében egy fáklyát, fején *corona spicea*, mellette Proserpina és Iacchus. Ezen ábrázolások jelzik, hogy a korai principátus idején és után a Ceres-beavatási szertartások iránti érdeklődés továbbra is élénk volt. Egy Kr. u. V. századi feliratról még értesülünk az *initia Cereris* szertartásairól.<sup>92</sup> Ebben az időben az istennő szerepe ezen átjárási rítusával összefüggésben az ókori világban már több mint egy évezrede fennállt.

A fenti példák igen jól jelzik azt, hogy milyen jelentős és kiterjedt kultusza volt Ceres istennőnek, és az is jól kivehető, hogy milyen fontos része volt ennek a különböző átmeneti rítusok jelenléte. Habár nem ismerjük a rítusok pontos menetét, tartalmát, mégis képet kaphatunk arról, hogy milyen jelentős dolog volt mondjuk az eleusisi misztériumokba való beavatás. Jó példa erre Cicero vagy éppen a számtalan római császár esete, akik betekintést nyertek a mai ember számára oly furcsa rítusokba. A többi szertartást megfigyelve is láthatjuk, hogy azok a rómaiak mindennapjainak részét képezték, hiszen jelen voltak a születéstől a halálig – olyan egyszerűnek tűnő ügyeknél is, mint a válás vagy az öröklés. Nyilván mai szemmel nem látjuk ezen rítusok gyakorlati hasznát, s talán a korabeli rómaiak sem látták, de nem

<sup>87</sup> Cicero, *Leg.* II. 36.

<sup>88</sup> De Angeli: „Ceres,” 896.

<sup>89</sup> De Angeli: „Ceres,” 133. ábra

<sup>90</sup> Uo., 152. ábra.

<sup>91</sup> Uo., 145. ábra.

<sup>92</sup> CIL (Corpus inscriptionum Latinarum) VI. 1779, 1780.

is ez volt a lényegük, hanem a spiritualitás. Talán úgy gondolhatták, hogy ha elvégzik a megfelelő szertartásokat, és beavattatják magukat a misztériumokba, akkor közelebb kerülnek az isteneikhez. Ugyanakkor egyfajta vallásos félelem is uralkodhatott bennük, hiszen félhettek annak következményeitől, ha nem végeznek el egy szertartást, mint ahogy azt a *porca praesentaneánál* és *porca praecidaneánál* lehetett látni. Ugyanakkor épp ezen példák, illetve a házassághoz és a váláshoz köthető rítusok mutatnak arra rá, hogy milyen szorosan összefonódott a vallás és a jog, így adva keretet a jelen tanulmánynak, hiszen látható, hogyan kellett navigálnia egy rómainak, hogy a társadalom, a jog és a vallás bonyolult rendszerében megtalálja a helyes utat.

## BIBLIOGRÁFIA

- Alföldi, Andreas: „Redeunt Saturnia regna. VII: Frugifer-Triptolemos im ptolemäisch-römischen Herrscherkult.” *Chiron* IX, 1979, 585–606.
- Altheim Franz: *Terra Mater: Untersuchungen zur altitalischer Religionsgeschichte*. München: 1931.
- Beschi, Luigi: „Demeter.” *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* IV. 1988.
- Bianchi, Ugo: Gli dei delle stirpi italiane. In M. Palottino (szerk.): *Popoli e civiltà dell' Italia antica*. Roma: 1978. 197–236.
- Bielawski, Krzysztof: „Animal Sacrifice in Eleusinian Inscriptions of the Classical Period.” Bielawski, K., ed.: *Animal Sacrifice in Ancient Greece*. Warsaw: 2017, 107–144.
- Brellich, Angelo: *Római variációk az eredet témájára*. Budapest: 2008.
- Burkert, Walter: *Ancient Mystery Cults*. Cambridge–London: 1987.
- Burkert, Walter: *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin, 1972.
- Chirassi-Columbo, Ileana: „Cerere.” Geymonat, M.–Della Corte, F., eds.: *Enciclopedia Virgiliana*. I. 1984, 746–748.
- Corpus Inscriptionum Latinarum: Vol. VI: Inscriptiones Urbis Romae Latinae. Internetes elérhetőség: [cil.bbaw.de/](http://cil.bbaw.de/) Utolsó elérés: 2021. 09. 23.
- Cosmopoulos, Michael: *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge: 2015.
- Dasen, Véronique: „Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity.” Rawson, B.: *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Hoboken: 2011, 291–314.
- De Angeli, Stefano: „Ceres.” *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* IV. 1988.
- Farnell, Lewis Richard: *The Cults of the Greek States*. Oxford: 1896–1909.
- Foley, Helene P.: *The Homeric Hymn to Demeter*. Princeton: 1994.
- Girard, René: *A bűnbak*. Budapest: 2014.
- Girard, René: *Látám a Sátánt mint a villámlást lehullani az égből*. Budapest: 2013.
- Graf, Fritz: *A mágia a görög-római világban*. Budapest: 2009.
- Grüll, Tibor: *A Római Birodalom gazdasága*. Budapest: 2017.
- Hahn, István: *Róma istenei*. Budapest: 1975.
- Hegyí, W. György: „Ősök, maszkok, utódok. A *pompa funebris* Rómában.” *Ókor* VIII, 2009, 70–77.
- Hegyí, W. György: „Róma határai: a Lupercalia.” *Ókor* XII, 2013, 60–66.
- Kanta, Katherine: *Eleusis: Myth, Mysteries, History, Museum*. Athens: 1979.
- Latte, Kurt: *Römische Religionsgeschichte*. München: 1960.
- Leach, Eleanor: *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected*. Cambridge: 1976.

- Le Bonniec, Henri: *Le culte de Cérès a Rome des origines à la fin de la République*. Paris: 1958.
- Lennon, Jack J.: „Victimarii in Roman Religion and Society.” *Papers of the British School at Rome* LXXXIII, 2015, 65–89.
- Mylonas, George E.: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: 1961.
- Pestalozza, Uberto: *I caratteri indigeni di Cerere*. Milano: 1897.
- Piccaluga, Giulia: „Il corteggio di Persephone.” *Minutal: Saggi di storia delle religioni*. Roma: 1974.
- Price, Theodora H.: *Kourotrophos: Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*. Leiden: 1978.
- Radke, Gerhaard: *Die Götter Altitaliens*. Münster: 1965.
- Roscher, Wilhelm H.: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig: 1884–1937.
- Spaeth, Barbette: *The Roman Goddess: Ceres*. Austin: 1996.
- Sourvinou-Inwood, C.: „Festival and Mysteries: Aspects of the Eleusinian cult.” Cosmopoulos, M. B.: *The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London: 2003, 25–49.
- Toynbee, J. M. C.: *Death and Burial in the Roman World*. New York: 1971.
- Treggiari, Susan: *Roman Marriage, Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*. Oxford: 1991.
- Turner, Victor W.: *A rituális folyamat: Struktúra és antistruktúra: a Rochesteri Egyetemen (Rochester, New York) 1966-ban tartott Lewis Henry Morgan-előadások*. Budapest: 2002.
- Van Gennep, Arnold: *Átmeneti rítusok*. Budapest: 2007.
- Vetter, Emil: *Handbuch der italischen Dialekte*. Heidelberg: 1953.
- Wagenvoort, H.: „De dea Cerere deque eius mysteriis Romanis.” *Mnemosyne* XIII, 1960. 111–142.
- Watson, Aalan: *The Law of Succession in the Later Roman Republic*. Oxford: 1971.
- Wissowa, Georg: *Religion und Kultus der Römer*. München: 1912.