

Marianna Scapini (1984) a Veronai Egyetem kutatója. Disszertációját a késő köztársaság kori és a Kr. u. 1. századi női beavatási rítusok politikai aspektusairól írta.

Iuno az esküvő és a szülés ellen

Egy fordított viselkedés jelentése és funkciója

Marianna Scapini

Héra/Iuno a görög és a római világban is a házasság védelmezője, mindemellett az anyaság olyan aspektusaival is összefüggésben áll, mint a szülés vagy a szoptatás. Ahogy a görög Héra alakja a lányának tekintett Eileithyiából,¹ úgy a római Iunóé pedig Lucináéból született. Ezt az ősi istennőt – akinek kultuszát Varro időben Titus Tatius uralkodásához köti (*LL V. 74*) – a szülés védelmezőjeként tisztelték. Majd Eileithyiát Lucinával azonosították (*D. H. IV. 15*). Iuno és Lucina alakjai a köztársaság idején egybemosódnak, és a „Lucina” Iuno egyik igen gyakori jelzőjévé válik. Sőt, Varro egy, az Esquilinus dombjához közeli ligetet (*lucus*) is „Iuno Lucinának” tulajdonít (*LL V. 49*). A királyság korabeli Lucina-kultusz, amelyet Varro idéz fel, valószínűleg ehhez a ligethez köthető: ahogyan azt részletesebben látni fogjuk, Ovidius is a Iuno Lucina-kultusz elsődleges helyeként írja le az Esquilinus lábánál elterülő ligetet (*Fasti II. 429–452*).² Ezzel összhangban a római Iuno Lucina-templom, amely Kr. e. 375-ben épült,³ szintén ezen a helyen állt.⁴ Azonban Héra/Iuno mítoszokból ismert hozzáállása saját gyerekeihez nem nevezhető éppen „anyainak”. Például az *Ilias*ban (*XVIII. 395. skk.*) Héra lehajítja az Olymposról Héphaistost, mivel képtelen elfogadni testi tökéletlenségét. Ennek ellenére – ahogy azt Giulia Pedrucci kimutatja⁵ – ezekben a történetekben kevésbé a családi viszonyok fontosak, mint inkább az aktuális mondanivaló: a mítoszok Héphaistost az olymposi család bonyolult hálózatában inkább Hérával egy szinten, mintsem gyerekként szokták ábrázolni. A mítosz egy másik variánsa megerősíti Pedrucci feltevését, mely szerint a mítoszok alapjaikban változhatnak meg, annak függvényében, hogy mit akarnak hangsúlyozni. Hiszen az *Ilias* egy másik helyén (*I. 572–590*) a Hérára dühös Zeus hajítja le Héphaistost, aki az anyját próbálja védeni: Héra itt jó anyaként tűnik fel. Ezek a példák tehát végső soron nem mondanak ellent Héra/Iuno anyaságot védelmező szerepének.

Ugyanez az istennő mégis több esetben határozottan szemben áll mind a házassággal, mind pedig a szüléssel, ez a viselkedés pedig olyan ősi démonokat idéz fel, mint a közel-keleti Lamasthu vagy Lilith, a görög Medusa és Lamia, illetve a lamiák, valamint a római strixek.⁶ A továbbiakban tehát ennek a fordított működésnek néhány példáját emelem ki (azt vizsgálva, hogy az adott esetekben mi válhatta ki a negatív viselkedést), leginkább a római Iunóra és az irodalmi forrásokra összpontosítva.

Rossz menyasszonyok és rossz anyák

A görög mitológia két emblemikus példája a fentebb vázolt attitűd szemléltetésére: Héraklés születése és a történet, melyben Létó Apollónt és Artemist hozza világra. Héra mindkét esetben hátráltatja a gyermekek születését. Ahogy a harmadik homérosi himnuszban olvashatjuk, Apollón születése kilenc teljes napig tartott, mivel Héra elrabolta saját lányát, Eileithyiát, így akadályozva meg, hogy Létónak egyszerű és fájdalommentes szülése legyen.⁷ Héraklés esetében az első elbeszélés, amelyben Héra a hős megszületését akadályozza, Homéros *Ilias*ában olvasható (*XIX. 98–133*). Hercules születésének egy újabb elbeszélését olvashatjuk Ovidiusnál (*Met. IX. 281–301*):

ebben a történetben Ino lánya, Lucina a szoba előtt ül, melyben Alcmena vajúdik, aki addig nem tudja megszülni gyermekét, amíg az istennő lábai, karjai, valamint ujjai össze vannak kulcsolva. A homérosi történet ovidiusi változata azt mutatja meg, hogy a rómaiak is megörökölték a szóban forgó témát: Ino, akit a görög Hérával azonosítottak,⁸ és aki általában Ino Lucina alakjában a szülés segítője, bizonyos körülmények között éppen „anyaságellenes” szerepben tűnik fel.

Ez történik az Ino-történet római változatában is. Ovidius *Római naptár*ából (VI. 473–528) és az *Átváltozások*ból (IV. 416–542) tudjuk, hogy Ino gyűlölte Inót – nővérével, Agavével együtt –, amiért a legfontosabb dajkája volt Bacchusnak, akit Iuppiter Ino nővérével, Semelével nemzett. Ino bosszúból Inót és férjét, Athamast is megőrjíti: utóbbi örvényezés közben megöli az egyik kisgyermeküket. Ino elrohan, karjában másik gyermekükkel, Melicertessel, és a sziklákról a tengerbe veti magát. A *Római naptár*ban (VI. 501–528) olvasható változat szerint Ino és kisfia elérik Itália partjait és a Tiberis torkolatát. Itt, az Aventinushoz közel volt az a liget, melyet az itáliai menádok (*Latias Bacchas*) laktak, akiket Ino, bosszúhadjárata folytatván a következő szavakkal dühített fel:

*Ó, te hiszékeny nép, kit könnyű félrevezetni!
Nem jön ilyen vendég jóakarattal ide!
Szertartásaidat fürkészi alattomos ésszel.
Ámde lakolni fog ő, gyermeke – biztosíték.*

Gaál László fordítása

Ennek következtében a menádok elrabolják Melicertest, de csak addig, amíg Hercules, aki éppen az ibériai marhákat hajtotta a folyópartra, közbe nem lép, és újra Ino gondjaira nem bízta Melicertest.

Ino, aki a házasság istennője, egyfajta fordított analógia keretében a házasságellenes erőket is megtestesítheti. Ez történik például Lavinia és Amata történetében, amelyet Vergilius beszél el. Az *Aeneis*ben Latinus lánya, Lavinia Turnusnak, a rutulusok királyának jegyese. Faunus, Latinus apja azonban ragaszkodik hozzá, hogy a király inkább Aeneashoz adja a lányt (VII. 81–106). Ino, a trójaiak és Aeneas esküdt ellensége mindent elkövet, hogy megakadályozza az esküvőt. Ő küldi Allectót, a furiát Amata királynéhoz, hogy lázadást szítson, és szembeszálljon férje, Latinus terveivel. Ezután Allectót Turnushoz küldi, hogy őt is bősztse fel; Turnus ennek következtében hadat üzen Aeneasnak. Inónak tehát megvan az ereje, hogy a menyasszonyokat, anyákat és anya-szerű karaktereket a szerepükkel ellentétes és veszélyes viselkedésre késztesen. Modern kifejezéssel élve „antiszociális” viselkedésről beszélhetnénk.

Ino sikeres házasságot és az anyaságot akadályozó erejének szemléltetésére a szabin nők történetét érdemes megemlíteni, akik az elrablás után nem esnek teherbe. A történet részletes elbeszélését találhatjuk Ovidius *Római naptár*ában (II. 429–452). Az eset Ino Lucina ősi ligetében történik:

*Mert volt egykor idő, amikor nők gyermekeket csak
ritkán szültek; a sors annyira ránk nehezült.
Akkor Romulus ült trónján és ezt panaszkolta:
„Hogyha hadat hoz csak s nem gyarapítja erőnk,
Mit használt minékünk a szabin nők elragadása?
Íly áron feleség bár ne kerülne soha!”*

*Esquilius-hegy alatt nagy Ino erdeje díszlett,
szent hely, amit soha még fejsze csapása nem ért.
Férfiak, ifjú nők idejárulnak könyörögve,
s térdre borulnak együtt isteni színe előtt.
Fáknak az ormai közt remegés suhan által az erdőn,
s istennő szava zeng át a csodák ligetén:
„Hágja meg egy szent bak szép lányait Itáliának!”
És a homályos ígét félve csodálja a nép.
Volt egy jós – neve rég feledésbe merült az idővel –,
Tuszk földről nem rég jött, menekülve ide.
Ez kecskét áldoz. Bőrét szíjakra hasítják.
S hagyják szíjakkal hátukat ütni a nők.
Szarvaival ha a hold tíz hónap mulva megújul,
férjükből apa lesz, és feleségük anya.*

Gaál László fordítása

A költő ezt az eseményt a termékenyítő tevé korbácsolás eredetmítoszaként beszéli el, amely a *Lupercalia* nevű ünnephez kötődik, amelynek keretében nemes ifjak szaladtak végig Róma városán és minden szembejövőre ráütöttek a náluk lévő bozontos szíjjal, különösen a nők kezére, mindezt pedig azért, hogy elősegítsék termékenységüket.⁹ Noha a szabin nők esetében a terméketlenség oka nem kerül említésre, valószínűsíthetjük, hogy Ino keze volt a dologban. Sőt, csak neki volt meg az ereje, hogy ennek véget vessen, hiszen az, amit az istennő az átok megtöréséért kér, leginkább engesztelő szertartásnak tűnik, hiszen a korbácsolásnak egyértelműen engesztelő funkciót tulajdoníthatunk.¹⁰ A szóban forgó tevékenységet kecskebőrből készített szíjakkal hajtották végre, amelynek *amiculum Iunonis* a neve, vagyis „Ino köpenye” (Festus 75–6 L): tehát az engesztelés és a megtisztulás Ino nevében történt.

Mit mondhatunk Inónak erről a sajátos aspektusáról e mítoszok fényében? Nem meglepő, hogy az istennő, aki a házasság és a szülés oltalmazója, ellentétes célok elérésére is képes felhasználni erejét. Mikor és miért cselekszik így? Milyen körülmények veszik rá Inót, hogy paradox módon, éppen fordítva járjon el?

A szüzek és a matrónák védelmezője

Hasonlítsuk össze Amata és Lavinia történetét a szabin nők elrablásának és Ino történetének ovidiusi változatával! Nem is kell mondanunk, hogy a három történetet a szerzők különböző okokból és különböző kontextusokban idézik fel. Ennek ellenére mégis fontos hasonlóságokat fedezhetünk fel közöttük: mindegyik történet női szereplői Ino által uralt, nehezen megközelíthető, idillikus és szent helyekhez kapcsolódnak, ahová idegenek nem léphetnek be.

Az örvényező Amata az erdős hegyek között (*frondosis montibus*, *Aeneis* VII. 387) rejti el lányát, akinek úgy védi szüzeségét, hogy csak Bacchust tartja hozzá méltónak (*vociferans solum te, Bacche, virgine dignum*, VII. 387–391). A többi nő, akiket szintén Ino őrtített meg, hasonlóan új lakhelyet keresnek, férjüktől távol (VII. 393). A szent ligetet (*lucus*) lakó ausoniai menádokat Ino a következő szavakkal fordítja Ino ellen: „Nem jön ilyen vendég jóakarattal ide! / Szertartásaidat fürkészi alattomos ésszel” (*Fasti* VI. 510–511, Gaál László fordítása). Ezekből a szavakból válik nyilvánvalóvá, hogy

a nők gyülekezete és a szertartások Iunóhoz kapcsolódnak. A szabin nőknek pedig Iuno szent ligetében kellett tétet hajtaniuk, ahol az istennő „saját ligete révén” (*per lucos suos*, *Fasti* II. 435–440) adott jóslatot.

A másik téma, amelyet ezek a történetek közvetítenek, a férfiak és a férfi istenek szexuális agressziója, illetve cselekedetei: a hősnők a gyalázatos tettek következményeképpen, Iuno hatásától nem függetlenül, anti-menyasszonyként és anti-anyaként viselkednek. Például az *Aeneis*ben Lavinia szüzességét Aeneas veszélyezteti, akit Latinus és az ő apja, Faunus is támogat parancsával. Amata ezért mondja a következőket: *Faunique premunt te iussa parentis* („Faunus szava is tüzel erre, szülődé”, VII. 359–372, Lakatos István fordítása). Ami pedig a szabin nőket illeti, Ovidius a *rapere* (‘elrabol’) és az *iniuria* (‘jogtalanság’) szavakat használja az általuk elszenvedett sérelmek bemutatására. Ovidiusnál az ausoniai menádok veszélyben érzik magukat Ino miatt, akit később a menádokat elkergető Hercules véd meg (*Fasti* VI. 518–522).

A harmadik téma, amely közös mindezekben a mítoszokban, a megsértett istennő kiengesztelése, aki ennek következtében lehetővé teszi az esküvőt és az anyaságot. Az *Aeneis*ben Iuno végül beleegyezik Aeneas és Lavinia házasságába (XII. 807–842). Az ebben a szakaszban szereplő *conubiis felicibus* szö szerkezetben a *felix* melléknév arra utal, hogy házasságuk termékeny lesz, vagyis Lavinia anyává fog válni. Ino kalandjának szintén kedvező a kimenetele, hiszen megmenekül az ausoniai menádoktól, sőt később a görögök Leucotheaként, a rómaiak pedig Mater Matutaként fogják tisztelni (VI. 527–548, különösen 545: *Leucothea Graia, Matuta vocabere nostris*).¹¹ Érdekes, hogy az a nő, akit Iuno anti-anyává tett, végül Leucotheával, illetve Mater Matutával azonosítódik – hiszen Mater Matuta termékenység-istennő volt, akinek a Hajnallal való megfeleltetése a születést szimbolizálta. Mater Matutát Eileithyával, illetve Lucinával is azonosították, következésképpen Iunóhoz is szorosan kapcsolódott. El sem tudunk képzelni tökéletesebb kibékülést Iunóval, miközben ez a „kibékülési” mozzanat a szabin nők elrablásának történetében is felfedezhető, amennyiben a nők az *amiculum Iunonis* segítségével lettek végül termékenyek.

Mindezek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a római mitológiában Iuno házasság-, illetve szülésellenes viselkedése csupán időleges, és mindig bizonyos férfistenekkel való ellentéték viszonylatában, illetve azok következtében lép fel. Ezért úgy vélem, hogy az a vallási koncepció, amely e történetek középpontjában áll, nem annyira Iuno és az ő női vetélytársai, mint inkább Iuno és bizonyos férfistenek ideiglenes ellentétével áll összefüggésben. Például az említett hősnők (Ino, Amata, a szabin nők) többé-kevésbé szerencsétlen sorsa valójában egy náluk hatalmasabb, istenek közötti ellentét „mellékhatásaként” gondolandó el. Az elemzett történetekben ilyen kapcsolatok váltják ki a férfiak gátlásait, melyek következtében Iuno a nőket a várttal ellenkező cselekedetekre bírja rá, ezek után a Iunóval történő kibékülés következik, amely végül helyreállítja a rendet.

Mit mond tehát a római vallási gondolkodás Iunónak a férfakkal ápoltságát? A mintázat, melyben a „nőket egy férfi vagy egy férfi isten meggyalázza, a nők reakcióit pedig az istennő kiengesztelése motiválja”, tipikus azokban a görög mítoszokban, melyekben a fiatal nők istennői vagy olyan szüz

istennők jelennek meg, mint Athéné vagy Artemis.¹² Számos latin és etruszk közösség mítoszában is felismerhetjük ezt a sémát.¹³ Ezekben a történetekben a szeretők és az ősök mintapéldájaként elgondolt istenek, illetve férfiak (például Hercules, Faunus és Mars) által megerőszkolt nőkről olvashatunk. Ugyanez a téma jelenik meg többé-kevésbé metaforikusan az ausoniai menádok, Amata és Lavinia (az agresszor itt Faunus, jöllehet közvetetten), valamint a szabin nők történetében (itt az agresszor a *sacer hircus*, a szent kecskebak, vagyis ismét a kecske-isten Faunus, sőt a Lupercaliát éppen Faunus tiszteletére rendezték). Faunus itt az isteni ős mintája: ez a szerep főleg az *Aeneis*ben nyilvánvaló, ahol az istent a *parens* jelzővel illetik (VII. 368). Sőt, azok a gyermekek, akik ilyesfajta erőszak következtében látnak napvilágot, népek és városok alapítói lesznek, úgymint Romulus és Remus,¹⁴ Pallas,¹⁵ Latinus¹⁶ és még sorolhatnánk. Ennek ellenére Herculesnek, Faunusnak és Marsnak gyakran kellett szembenézniük olyan harcias istennőkkel, mint Athéné/Minerva vagy Artemis/Diana, akik híveik szüzességét, illetve a sajátjukat is védték. Egy-egy ilyen konfliktus első fordulója gyakran végződött a férfi isten csalódottságával. Nyilvánvaló, hogy a fentebb elemzett mítoszokban megjelenő házasságellenes reakciókat és a Iuno által szított ellenállást egyazon módon kell értelmeznünk: trükkökként, amelyek azt a célt szolgálják, hogy a nők elkerüljék a férfiak támadásait.¹⁷

Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a római vallási gondolkodásban – miként azt a vizsgált szövegek megmutatták – Iunót is szüz (*parthenos*) istennőként kell elgondolnunk, azoknak a fiatal lányoknak az istennőjeként, akik alapvetően konfliktusban állnak a szexuálisan agresszív férfakkal és istenekkel. Ezért az anyaság-, illetve házasságellenes vonásait ennek fényében kell értelmeznünk. Iuno szerepe azonban nem merül ki ennyiben. Az imént vizsgált mítoszokban, melyekben Faunus, Mars és Hercules törekednek elérni céljukat, nem csak ezek a csalódott csábítók jelennek meg, hanem a kiengesztelő Iuno is, aki végül engedélyezi a házasságot és az anyaságot. Nem célunk megvitatni a kérdést, hogy Itáliában Iuno szüzeket oltalmazó szerepe felülkerekedett-e a matrónákat védelmező szerepkörén.¹⁸ Amit itt hangsúlyozni szeretnék, az az, hogy amikor a vizsgált szövegek íródtak, a római Iuno egyszerre a szüzi állapot¹⁹ istennője, valamint a házasság és az anyaság védelmezője. Figyelemmel kíséri a római nők egész életét, életük minden szakaszát és minden, a státuszukban bekövetkezett változást, következésképp minden beavatási szertartásukat is. Ezért nem lehet meglepő, hogy a tárgyalt epizódok olyan témákat tartalmaznak – gondoljunk a nők vad természeti helyekre történő elkülönítésére, ahová idegenek és férfiak nem léphetnek be, vagy az antiszociális viselkedésmódra –, amelyek tipikusan a nők menyasszonnyá avatásával állnak kapcsolatban, és ez nem csak Itáliában volt így.

Antropológiai szempontból, ahogy azt Frazer számtalan példával kimutatta, a menyasszonnyá avató szertartásokban a szüzesség és/vagy az ideiglenesen a nemi érintkezést mellőző életmód elengedhetetlen volt ahhoz, hogy az „éltető erő” a szaporodást és a termékenységet segítse elő.²⁰ Talán érdekes lehet felidézni, hogy az itáliai Iuno eredeti funkciója az állatok és a növények növekedésével volt kapcsolatban, mivel neve a *iuvenis* és a *iunior* szóval függ össze, amelyek az indoeurópai **yu* töből vezethetőek le, amely az életerőt és a termékenységet fejezi ki.²¹ Innen nézve a házasság-, illetve

anyaságellenes magatartás nem több a beavatás szükségszerű szakaszánál, amely elvezet a nőknek a társadalomba való beilleszkedéséhez és a *matrona*-szerep betöltéséhez. A termékenységet megelőző szüzesség pozitív hatása magyarázza meg azt a paradoxont, melynek értelmében Iuno egyszerre szüz istennő – akár Artemis/Diana – és ezzel egyidőben a terhesség és a szülés védelmezője is.²² Ez az ellentmondás némileg párhuzamos azzal, amely Héra szerepét jellemezte az archaikus és a klasszikus görög korban. Amint azt Pironti és Pierre-Delforge kimutatta,²³ itt is arról van szó, hogy a nőket irányító Héra alkalmi szembenállását a szüléssel – ahogy ez Apollón és Héraklés esetében történik – nem a féltékenység okozza, hanem egy társadalmi előírás. Tehát az istennőnek azáltal, hogy ő határozta meg a születés pontos pillanatát, megvolt az ereje ahhoz, hogy az újszülöttet egy család törvényes tagjává vagy általánosabban egy bizonyos *oikos* tagjává tegye. Ezért az istennő szerepe szigorúan olyan kérdéseket érint, mint a gyermekek származása, törvényessége, illetve a társadalomba való beilleszkedésük.

Rituális analógiák

Ha elfogadjuk, hogy a rituális és a társadalmi funkciók megelőzik a mítoszokat, akkor azt a kérdést kell feltennünk, hogy találhatók-e nyomai a Iuno nevéhez fűződő, házasságba, illetve az anyaságba történő beavatásoknak, valamint az anyasággal és a szüléssel kapcsolatos szertartásoknak a vizsgált mítoszokban. Ezek közé tartozik a Lupercalia, melynek alapító mítosza Romulus és a szabin nők története.²⁴ A szertartás Iunóhoz és Faunushoz is kapcsolódott, ezzel pedig megidézte előzetes, végső kiengesztelődésüket megelőző konfliktusukat. A szertartás a bakkecskebőrből készült korbácsok segítségével – melyeket, mint láttuk, *amiculum Iunonis*-nak hívnak – szublimálta a mitikus férfiisten haragját. Azt is láttuk, hogy a szertartás a terhességre és a szülésre irányult: a római matrónák Iuno (Lucina) nevében váltak anyákká.

A Iuno nevéhez fűződő női szertartások közül azok voltak a legemblematikusabbak, amelyeket Iuno Sospita, illetve Iuno Caprotina tiszteletére tartottak római és környékbeli nők. Ahogy a Lupercaliának, ezek célja is a termékenység serkentése volt. Propertius (IV. 8, 1–14) írja le a lanuviumi Iuno Sospita-szertartást.²⁵

*Hallgasd, mért menekült el a vízdús Esquiliaeről,
környékünkről más tájra ma éjjel a nép.
Vén kígyó él Lanuviumban, s őrzí a várost,
melyben időzni sosem kár; mikor erre haladsz.
Szent szakadék tátong a sötét oldalban, a lejtőn,
itt száll mélybe a szüz (ezt az utat ne kívánd!)
évenkint, ha az éhes kígyó tiszteletet meg
ennivalót követel, s lent tekeregve sziszeg.
(Sápadtan szállnak le e szertartáshoz a lányok,
kígyó-szájra nehéz bízni fehér kezüket;
míg elkapja az átnyújtott eleséget az állat,
reszket a szüzi tenyér s benne a telt kosarak.
Hogyha érényes a lány, hazatér a szülői karokba,
s „termékeny lesz az év!” – mondja a gazda vigan.)*

Kerényi Grácia fordítása

Számos tanulmány kimutatta, hogy ennek a szertartásnak a célja az emberek, az állatok és a növények termékenységének elősegítése.²⁶ Ennek értelmében a Iuno által védelmezett szüzesség előzetes feltétele a termékenységnek, ahogyan azt a fentebb elemzett mítoszok kapcsán is láthattuk. Szintén a fenti állításból következik, hogy Iuno szerepe a Herculesszel való dialektikus viszonyban tárul fel a maga teljességében. Iuno Sospita ábrázolásait Hercules tökéletes női megfelelőjének nevezhetjük: Hercules öltözete az oroszlánbőr, míg Iuno fejét kecskebőr fedi,²⁷ valamint Herculest is tisztelték Lanuviumban,²⁸ ahol a hős jelenléte Iuno mellett kötelező volt. A vissza-visszatérő összecsapások az istennő és Hercules között – amelyek a felajzott isten előzetes csalódottságát is magukban foglalják – mind szükségesek a közösség termékenységéhez és fennmaradásához.

Itt említhetjük Iuno Caprotina ünnepét is, amelyet július hetedikén tartottak. Plutarchos és Macrobius²⁹ is egy olyan eseményhez köti a szertartást, amelyre nem sokkal a galliai tűz után került sor. A latinok házasság céljából – talán éppen ez vezetett a háborúhoz – szabad születésű szüzeket követeltek a rómaiaktól. Egy római szolgálólánynak, akit Tutulának hívtak, azonban támadt egy ötlete. Azt mondta a magistratusoknak, hogy őt és más szolgálólányokat matrónáknak öltöztetve küldjék az ellenséghez, mivel kieszelt egy tervet. A magistratusok úgy jártak el, ahogy kérte, és elküldték a lányokat a latinokhoz, akiknek a katonai tábora nem volt messze Rómától. A lányok az éj leple alatt ellopták az ellenség kardjait. Ekkor Tutula felmászott egy vadfügefá (latinul *caprificus*) tetejére és fényjeleket küldött Róma felé. A római katonák megtámadták a latin táborát, és nagy pusztítást vittek véghez az ellenség soraiban. A július hetedikén tartott ünnep erre az eseményre emlékeztet. Ez a legenda magyarázza meg, hogy a szolgálók az említett napon miért mutatnak be áldozatot egy *caprificus* alatt. Plutarchos a Romulus-életrajzban azt is hozzáfűzi, hogy az ünnepen a szolgálólányok csapatokban fel-alá szaladgáltak, ütötték és kövekkel dobálták egymást, hogy felidézzék azt a hőstettet, amelyet a római katonákkal együtt vittek véghez. Varro emellett egy hosszú vesszőt (*virga*) is említ, amelyet ezen az ünnepen használtak a nők.³⁰ A kutatók ezt a szertartást is termékenységi ünnepként értelmezik.³¹ Ezenfelül Pasqualini úgy hiszi, hogy Iuno Caprotina ünnepe Iuno Sospita szertartásával is összefüggésben állhat, hiszen a *Tutula* névnek ugyanaz a jelentésmezeje, mint a *Sospita* jelzőnek.³² Tutula legendájában több témát is megtalálunk, amely a fentebb elemzett mítoszokban is szerepelt. Gondoljunk a férfiak fenyegető viselkedésére (Pasqualini megfigyelése szerint Tutula legendáját a szabin nők elrablásának ellentétes kimenetelű történetével állíthatjuk párhuzamba), vagy arra a motívumra, mely szerint a bántalmazott nők Iuno segítségével végül meghiúsítják a férfiak szándékait, így ő lesz az az istennő, akit az eset után tisztelni fognak.

Így tehát – ahogy a mítoszokban és Iuno Sospita, illetve Iuno Caprotina szertartásaiban történik – az istennő volt az, aki a nők szüzességét szabályozta, valamint éppen emiatt és ennek következményeképpen ő felelt a nők termékenységéért és a társadalom stabilitásáért.³³ Ebben az esetben ez a funkció szintén csak egy férfi megfelelővel való szembenállás esetén fejeződik ki: Iuno Sospita esetében Herculesszel, Iuno Caprotina szertartásának esetében pedig az eredetmítoszból szereplő latinokkal.

Összegzés

Vonjunk le néhány következtetést és kanyarodjunk vissza a kezdőtémánkhoz, vagyis ahhoz az összetett és ellentmondásos viszonyhoz, amely Iunót az anyasághoz fűzte a római világban!

Láttuk, hogy az istennő házasság-, illetve anyaságellenes viselkedésre ösztönöz, amikor férfiak vagy férfiistenek fenyegetik a nők feletti irányító szerepét. Ezt a házasság-, illetve anyaságellenes viselkedésmódot tekinthetjük a beavatás mellékhatásának is. Ebből a perspektívából azonban Iuno mint az anti-menyasszony vagy az anti-anya prototípusa nem több „származékos funkcionál”. Láttuk, hogy konkrétan a szexuális érintkezéstől való tartózkodás vagy a szüzesség mennyire szükséges ahhoz, hogy az életerő a nők (de általában a természet, beleértve az állatokat és a férfiakat is) termékenységére és ezáltal a társadalmi stabilitásra összpontosuljon. Nincs ellentmondás az előzetes szüzesség, valamint a rákövetkező házasság és anyaság között, hanem ezek éppen a korábbiakból következnek. Másrészt Iuno házasságot, illetve anyaságot támogató szerepe szintén csak „származékos funkció”, amely a nőket irányító szerepének a következménye; ez pedig a társadalmi rendet és stabilitást irányító aspektusával áll összefüggésben. A nők feletti irányítás szükséges a társadalmi stabilitáshoz, amint az örökérvényű szabály mondja: *mater semper certa est*. Ez talán magyarázatot adhat arra a paradoxonra, hogy Iuno, aki a római világban a házasság istennője, és aki a gyermekek világra hozatalát segíti Lucina alakjában, a források szerint egyáltalán nem viselkedik különösképpen „anyai” módon. Iuno hatalma az anyaság, illetve a szülés felett – amely pozitív és negatív módon

is megnyilvánulhat – nem más, mint azon feladatok egyike, amelyeket a *par excellence* női istennőnek (*feminea dea*) kell végrehajtania a római nők különféle szerepeinek szabályozása érdekében. Iuno elsősorban Regina, királynő, ami a Iuno Sospita alakjára fókuszáló Daniel Harmon meggyőző érvelése szerint a következőt jelenti: „az istennő a szerepek azon egymásra utaltságát jeleníti meg, melyeket a fiatal férfiak és nők játszanak a társadalmi rendben. Másképpen fogalmazva, Iuno Sospita a társadalmi rendben megvalósuló szerepek egymásra utaltságának és a természet életerejének kifejeződése.”³⁴

Ennek értelmében teljesen egyetértek Giulia Pedrucci feltevésével, mely szerint a mítoszokban a specifikus mondanivaló nagyobb szerepet játszott, mint a családi viszonyok.³⁵ Annak ellenére, hogy Pedrucci a görög világot vizsgálja, eredményei összecsengenek a római társadalomra vonatkozó következtetésekkel: Iuno anyai aspektusa attól függően változik, hogy az adott történet mit szeretne közvetíteni, Iunónak melyik szerepét kívánja kiemelni, hiszen az istennőt a szüzekkel, a menyasszonyokkal vagy az anyákkal is összefüggésbe lehetett hozni. A görög világban is találhatunk érdekes példákat ilyen jellegű összetettségre. Pausaniástól tudjuk (VIII. 22), hogy Stymphalosban Hérának három különböző szentélyt is állítottak: egyet Héra *Pais* („szűz”), egyet Héra *Teleia* („beteljesült”), egyet pedig Héra *Chéra* („özvegy”) számára.³⁶ Évszázadokkal később ezek a funkciók egyszerre testesülnek meg a római Iuno alakjában, jóllehet különböző jelzők segítségével: az idők során, a hagyományos női funkciók valamelyikéhez kapcsolódva, számos különféle Iuno született.

Konkoly Dániel fordítása

(A fordítást az eredetivel egybevetette Tamás Ábel)

Jegyzetek

- 1 Eileithyia mint Héra lánya jelenik meg már Homérosznál (*Ilias* XI. 270–271) és Hésiodosznál (*Theogonia* 921–923) is.
- 2 Ovidius az említett helyen az istennőt Iunónak és Lucinának is nevezi.
- 3 Az időpontot Plinius adja meg: *Naturalis historia* XVI. 235.
- 4 Hozzáfűzhetjük, hogy az etruszk istennőt, Unit, akit Iunóval azonosítottak, Pyrgiben összekapcsolták Eileithyával és Leucotheával is. Lásd Bloch 1969, 58–65; Dumézil–Strutynski 1980, 129–140; Littlewood 2006, 147–148.
- 5 Pedrucci (megjelenés előtt).
- 6 Ezeknek a figuráknak a hasonlóságáról és a köztük feltételezhető kapcsolatokról szóló szakirodalom igen gazdag: Burkert 1992, 82–87; West 1992, 361–368; Betz 1997, 45–63; Johnston 2001, 361–387; Blair 2009, 24–30. Lamiát a mítosz szerint Zeus szerette. A féltékeny Héra ezért elpusztította a nő gyermekeit, őt magát pedig szörnyeteggé változtatta, aki gyermekeket kísért és fal fel. Lamiáról vagy a lamiákról, akiket a római források is említenek (például Horatius: *Ars Poetica* I. 340; Apuleius: *Az aranyszámár* I. 17, 16 és V. 11, 17), valamint az újkori folklórban is tovább élnek, lásd a következő tanulmányt és annak bibliográfiáját: Pedrucci 2013. A strixekre vonatkozóan mindenekelőtt lásd Cherubini 2010. Látnunk kell, hogy ezek a figurák *mindig* a gyermekek és az anyaság ellen vannak (Lamia természetesen szült gyermekeket, de végül elveszti őket), míg Héra/Iuno, ahogy láttuk, általában a szülés egyik fontos védelmezője. A strixek Lamiához és Lamashuhoz való viszonyáról lásd még McDonough 1997, 315–344.
- 7 Lásd Pironti–Pirenne–Delforge 2009, 71–91, különösen 72–79.
- 8 Héra bevezetéséről Itáliába lásd Maddoli 1971, 153–166.
- 9 Plutarchos: *Caesar* 61.
- 10 Scapini 2015, 93–109.
- 11 Leucothea és fia itáliai kultuszáról lásd Bonnet 1986, 53–71.
- 12 A görög mitológiában Athéné és Artemis is szűz (*parthenoi*): nem házasodnak meg, és elkerülik a férfakkal való szexuális együttélést. Mindkettőjüknek a szüzek védelme a feladata különböző engesztelő szertartások és/vagy átmeneti (például a pubertáskorba való belépéshez kötődő) rítusok segítségével. Ilyen szertartás volt például az athéni Arrhéphoria, melyet Athénének szenteltek, és az Artemis Braurónia tiszteletére rendezett attikai Arkteia. A szűz istennőkhöz kötődő ünnepekről lásd mindenekelőtt: Brelich 1969; Burkert 1966, 1–25; Robertson 1983, 241–288; Donnay 1997, 177–205 és Pedrucci–Scapini (megjelenés előtt). Artemisről és az ő fiatalságot oltalmazó szerepéről elsősorban: Vernant 1985. Az Arkteiaról és más, Artemishez fűződő átmeneti rítusokról: Stinton 1976, 11–13; Montepaone 1979, 65–76; Walbank 1981, 276–281; Cosi 2001.
- 13 Lásd Mastrocinque 2014.
- 14 Ők a Mars által megerőszakolt Rhea Silvia gyermekei.
- 15 Plb. VI. 11a 1 = D. H. I. 32, 1; valamint D. H. I. 43, 1. Pallasról azt tartották, hogy Hercules és Evander lányának gyermeke.
- 16 Iustinus (*Epit.* XLIII. 1. 9) Pompeius Trogus nyomán azt állítja: Latinus úgy fogant, hogy Hercules megerőszakolta Faunus lányát. Dionysius Halicarnasseus (I. 43, 1) a hősnek két fiát említi: Pallast, aki Evander lányának, Laviniának volt fia, és Latinust, akit egy hyperboreai nő, Faunus felesége szült. Cassius Dio is egyetért

- abban, hogy Latinus Hercules és Faunus feleségének gyermeke. Ennek ellenére, ahogy láttuk is, Vergilius azt állítja, hogy Latinus Faunus fia volt.
- 17 Az istennők és a hősnők, a hősök és az istenek, illetve Heraklész és Hercules viszonyáról lásd Mastrocinque 2014; Jourdain-Annequin 1996 (ezen belül leginkább Jourdain-Annequin és Giangiulio tanulmányait, noha ezek inkább a görög világra összpontosítanak, továbbá Braccisi írását).
- 18 Anna Pasqualini Cicero alapján azt állítja, hogy Iuno háborús aspektusa, melyet Iuno Sospita alakjával azonosít, erősen különbözik a matronális Iunótól, akinek szobra Minerva és Iuppiter szobra mellett állt a capitoliumi templomban: eszerint Iuno elsőként említett aspektusát a hagyományos római és latin kultúrához kellene kötnünk, míg Iuno Capitolinára a görög Héra lett volna nagy hatással (Pasqualini 2013, 500). Cicerónál a következőket olvashatjuk (*Nat. I. 82*): *Tam hercle quam tibi illam vestram Sospitam. Quam tu numquam ne in somnis vides nisi cum pelle caprina cum hasta cum scutulo cum calceolis repandis. at non est talis Argia nec Romana Iuno. Ergo alia species Iunonis Argivis alia Lanuinis.* („Herculesre, éppen úgy, ahogy te istennek hiszed Iunót, az »Oltalmazót«, aki sohasem jelenik meg másképpen álmodban, csak kecskebőrben lándzsával, kis pajzsával és felálló orrú csizmákkal. De már nem ilyen sem az argusi, sem a római Iuno. Tehát más Iuno külseje az argusiak és más a lanuviumiak számára.” Havas László fordítása.)
- 19 Megosztva ezt a szerepet más istennőkkel, mint például Athéné/Minerva, Artemis/Diana és Vesta.
- 20 Frazer 1911, 107–117; Harmon 1986, 1909–1973, különösen 1971–1973.
- 21 Harmon 1986, 23. jegyzet.
- 22 Pironti és Pirenne-Delforge Artemisre vonatkozólag vizsgálták ezt a paradoxont, a következő kérdésből indulva ki: „Ha egyszer Artemis elszánta magát a szüzességre (amelyet másoktól is megkövetel), akkor vajon milyen finom mechanizmusok kapcsolják őt a vajúdás folyamatához?” (2013, 75).
- 23 Pironti–Pirenne-Delforge 2013, 84.
- 24 A Lupercalia dionysosi vonatkozásai nem lehetnek meglepőek, hiszen – ahogy Jeanmaire (1970) és De Cazanove (1983, 55–113) kimutatta – a köztársaság korában a nők beavatási szertartásai keveredtek a Dionysos-kultusszal, és néhány közülük Dionysos jegyében teljesen újraértelmeződött.
- 25 Lásd még *Ael. Na. XI. 16*. A Propertius-idézethez lásd Harmon 1986, 1965–1973.
- 26 Pasqualini 2013, 508–509.
- 27 Mastrocinque 2014.
- 28 Pasqualini 2013, 510–512.
- 29 Plutarchos: *Camillus* 33. Lásd még Plutarchos: *Romulus* 29 és Macrobius: *Saturnalia* XI. 35–40.
- 30 *LL VI. 18–19*: Az ünnep neve azért Nonae Caprotinae, mert ezen a napon a nők Latiumban Iuno Caprotinának áldoztak a vadfügefá (*caprificus*) alatt; erről a fáról szerezték a vesszőt (*virgam*) is.
- 31 Erkell 1981, 35–39, különösen 38–39; Mastrocinque 2014. A *caprificus* egy hím fügefá, melynek ágai a nőivarú fára fonódnak rá, így termékenyítve meg azt. Erkell szerint ez a fa a termékenységgel van összefüggésben, hiszen fügefából készítették Priapus, a *par excellence* római termékenységisten szobrát. Valamint a fügefavesszők lenyeseésekor nyert mézgjával néha tejet alvasztottak, amelyet egy bizonyos sajt elkészítéséhez is használtak. Az ókorban úgy gondolták, hogy a terhesség egyfajta alvadás eredménye, amely az ondó segítségével áll be. Innen érthető meg, hogy miért kapcsolódik a fügefá mézgjája a termékenységhez. Ezért értelmezi Erkell a fentebb idézett Varro-szöveg helyet annak bizonyítékául, hogy a szóban forgó szertartás, amelyet nők hajtanak végre a fügefavesszőkkel (*virga caprifici*), valójában termékenységünnep.
- 32 Pasqualini 2013, 504–505. A *Sospes* jelentéséhez lásd Harmon 1969.
- 33 Iuno Caprotina alakjában Iuno nemcsak a matrónák, hanem az őt tisztelő római rabszolganők termékenységét is védelmezte, tehát irányítása a társadalom egészére kiterjedt.
- 34 Harmon 1973.
- 35 Pedrucci (megjelenés előtt).
- 36 „Héra *Parthenos* kultusza – ahogy az argolisi Hermionében vagy az arkadiai Stymphalosban – sosem különíthető el Héra *Teleia* kultuszától” (Calame 2001, 113).

Bibliográfia

- Betz, H. D. 1997. „Jewish Magic in the Greek Magical Papyri (*PGM VII. 260–271*)”: Schaefer–Kippenberg 1997, 45–63.
- Blair, J. M. 2009. *De-demonising the Old Testament*. Tübingen.
- Blanco, M. – Chronopoulou, E. – Suárez, E. (szerk.) 2015. *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*. Madrid.
- Bloch, R. 1969. „Un mode d’interprétation à deux degrés. De l’Uni de Pyrgi à Ilithye et Leucothée”: *Archeologia Classica* 21, 58–65.
- Bonnet, C. 1986. „Le culte de Leucothéa et de Mélicerte, en Grèce, au Proche-Orient et en Italie”: *Studi e materiali di storia delle religioni* 52, 53–71.
- Brellich, A. 1969. *Paides e parthenoi*. Roma.
- Burkert, W. 1966. „Kekropidensage und Arrhephoria. Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest”: *Hermes* 94, 1–25.
- Burkert, W. 1992. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge.
- Calame, C. 2001. *Choruses of Young Women in Ancient Greece: Their Morphology, Religious Role and Social Functions*. Boulder – Lanham – New York – Oxford.
- Cazanove, O. de 1983. „Lucus Stimulae”: *MEFRA* 95, 55–113.
- Cherubini, L. 2010. *Strix. La strega nella cultura romana*. Torino.
- Cosi, D. M. 2001. *L’arkteia di Brauron e i culti femminili. Materiali della giornata di approfondimento organizzata dal Seminario avanzato sul tema Il politeismo promosso dall’insegnamento di Storia delle religioni del mondo classico (5 luglio 2000)*. Bologna.
- Donnay, G. 1997. „L’arrhéphorie: initiation ou rite civique?»: *Kernos* 10, 177–205.
- Dumézil, G. – Strutynski, U. 1980. *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Erkell, H. „Varroniana. Topographisches und Religionsgeschichtliches zu Varro, *De lingua Latina*”: *Opuscula Romana* 13, 35–39.
- Frazer, J. G. 1911. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London.
- Harmon, D. P. 1986. „Religion in the Latin Elegists”: Temporini–Haase 1986, 1909–1973.
- Jeanmaire, H. 1970. *Dionysos: histoire du culte de Bacchus*. Paris.
- Johnston, S. I. 2001. „Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon”: Meyer–Mirecki 2001, 361–387.
- Littlewood, J. 2006. *A Commentary on Ovid’s Fasti. Book VI*. Oxford – New York.
- Mastrocinque, A. – Jourdain-Annequin, C. – Bonnet, C. (szerk.) 1996. *Héraclès II. Héraclès, les femmes et le féminin*. Brussels–Roma.
- Mastrocinque, A. 2014. *Bona Dea and the Cults of Roman Women*. Stuttgart.

- McDonough, Ch. M. 1997. „Carna, Proca and the Strix on the Kalends of June”: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 127, 315–344.
- Meyer, M. – Mirecki, P. (szerk.) 2001. *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden.
- Montepaone, C. 1979. „Il mito di fondazione del rituale munichio in onore di Artemis”: *RCGO* 1 65–76.
- Maddoli, G. 1971. „Il rito degli Argei e le origini del culto di Hera a Roma”: *La Parola del passato* 26, 153–166.
- Pasqualini, A. 2013. „Giunone Sospita ed Ercole a Lanuvio”: *Latium Vetus et Adiectum. Ricerche di Storia Religione e Antiquaria*, Thematika 13, 495–521.
- Pedrucci, G. 2013. *L'allattamento nella Grecia di epoca arcaica e classica*. Roma.
- Pedrucci, G. (megjelenés előtt). „Politeismo e Gender Studies: riconsiderando la maternità di Hera”: I. Baglioni (szerk.): *Costruzione e Percezione delle Divinità nel Mediterraneo Antico*.
- Pedrucci, G. – Scapini, M. (megjelenés előtt). „Il ruolo della balia e di altre figure vicarie legate all'infanzia nelle religioni greca e romana: Arreforie e Matralia a confronto”: F. Pasche Guignard – G. Pedrucci – M. Scapini (szerk.). *Maternità e politeismi – Motherhood(s) and Polytheisms – Maternité(s) et polythéismes*.
- Pironti, G. – Pirenne-Delforge, V. 2013. „Ilithye au travail : de la mère a l'enfant”: *Mètis* 11, 71–91.
- Robertson, N. 1983. „The Riddle of Arrhephoria at Athens”: *Harvard Studies in Classical Philology* 87, 241–88.
- Scapini, M. 2015. „Whipping in Myth, Ritual and Magic Practice: A Case of Convergence”: Blanco–Chronopoulou–Suárez 2015, 93–109.
- Schaefer, P. – Kippenberg, H. G. (szerk.) 1997. *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden – New York – Köln.
- Stinton, T. C. W. 1976. „Iphigeneia and the Bears of Brauron”: *Classical Quarterly* 26/1, 11–13.
- Temporini, H. – Haase, W. 1986. *ANRW* II. 26. 3. Berlin.
- Vernant, J.-P. 1985. *La mort dans les yeux : figures de l'Autre en Grèce ancienne*. Paris.
- Walbank, M. 1981. „Artemis Bear-Leader”: *Classical Quarterly* 31/2, 276–281.
- West D. R. 1992. „Gello and Lamia: Two Hellenic Daemons of Semitic Origin”: *Ugarit-Forschungen* 23, 361–368.