

Thomas Köves-Zulauf (1923) magyar-német klasszika-filológus és vallástörténész, a Marburgi Egyetem professzor emeritusa, a Debreceni Egyetem díszdoktora, a Magyar Tudományos Akadémia külső tagja. Speciális kutatási területe a római vallástörténet.

Iuno: anyaistennő fegyverben?

Thomas Köves-Zulauf

Az ókori Itália nagy jelentőségű női istensége, Iuno a klasszikus hagyományban mint az istenkirály Iuppiter felesége, a házastársi hűség féltékeny őre, a nők érintetlenségének szigorú elbírálója jelenik meg. Ez a kép mindazonáltal nem egységes, nem mentes ellentmondásoktól. Első példaként hadd álljon itt egyetlen, nagy jelentőségű motívum. Az istennővel kapcsolatos mondaanyagban fontos szerep jut a kecskének, olyan szerep, mely sok tekintetben nem felel meg a fent vázolt klasszikus képnek. A hagyomány szerint ugyanis az istennő egyszer arra utasította római híveit, hogy a „szent kecskéket”, a *sacer hircus* hágja meg Róma termékenységben szenvedő ősasszonyait, s tegye ezt férjeik tudtával és szeme láttára.¹ A szent bak emberalakban az Inuus, „A Penetráló” (*inire*) nevet viselte. A penetrálás emléke csak szimbolikus formában maradt fenn, amennyiben az egyik ünnepen az asszonyok hátát, majd csak kezét egy darab kecskebőrrel ütötték meg – termékenységük fokozása érdekében.

A kecske, a termékenység e széles körben elterjedt ősi szimbólumállata azonban nemcsak mint az istennő parancsára működésbe lépő maskulin szexuális energia megtestesülése szerepel a római hagyományban, hanem női formában is megjelenik, még hozzá magának az istennőnek az alakjában, s mint ilyen is többszörösen ellentmond Iuno klasszikus képének. Egyrészt az istennő maga is az egész testét beborító kecskeöltözetben, s ily módon bizonyos fokig ez állattal azonosítva lép fel. Egyik mellékneve Caprotina, melyet a „nősténykecske” (*capra*) szóból származónak tekintettek, legyen ez a levezetés nyelvtudományilag helytálló vagy sem. Az istennő kecske karaktere alapján véve már maga is összeegyeztethetetlen a klasszikus képpel. Ehhez járul azonban egy további ellentmondás ezen belül is. Iuno ugyanis hol kecske léttel rendelkezik, hol ennek a létnek eltökélt ellensége. A Falerii-beli Iuno-kultusznak ugyanis, amint azt Ovidius személyes tapasztalaton alapuló leírásából ismerjük, szerves része ennek az állatnak Iuno ellenségeként való megsemmisítése. Minden állat közül „csak a kecske az istennő gyűlöletének tárgya..., még jelenleg is ezt az állatot kergetik hajtódárdával ifjú emberek [ti. Iuno ünnepén, az istennő tiszteletére], és az elejtett zsákmány a seb szerzőjének ajándéka lesz”.²

A Iuno-vallásban fellelhető számos hasonló belső ellentmondás ki-merítő felsorolása helyett a következőkben egyetlen ellentmondás intenzív elemzésére szorítkozom. Egy olyan ellentmondásról van szó, mely a leginkább meggondolkodtatóak egyike, mivel az istennő női létét érinti. Vizsgálatom azon a meggyőződésen alapul, hogy az ellentmondások vizsgálata a felszín mögött rejtőző mélyebb igazságokhoz vezethet.

Iuno női alapjellege nem vitás. Ez nemcsak a termékenységhez fűződő, már említett pozitív viszonyában jut kifejezésre, hanem kultikus mellékneveiben is: Iuno Mater (anya); Iuno Lucina, a *lux* (fény) főnév-



1. kép. Iuno Sospita lanuviumi szobra.

A kecskebőr köpeny, valamint lábánál a kigyóattribútum Iuno termékenység-istennő voltára utal, míg a támadásba lendülő lándzsa és az archaikus pajzs az istennő fegyveres voltát szimbolizálja (Kr. u. 2. század, Vatikáni Múzeum)

ből, mivel ő az, aki a gyermeket a világra segíti. Első neve, a Iuno etimológiája is hasonló irányba mutat. A név olyan szavakkal rokon, mint *iuvenis*, 'ifjú', *iuvencia*, 'üsző', *aevum*, 'hosszú időtartam, örökkévalóság': *iuno* nem jelent mást, mint 'ifjonti erő, mely egyre megújul', Iuno pedig ennek isteni megszemélyesítését. Ennek mond ellent ugyanennek az istennőnek sokszoros kapcsolata a fegyveres harc háborús világával, mely az antikvitás körülményei között férfiak monopóliuma volt, és potenciálisan vagy szándékolt módon élet-erő elpusztítására irányult. Mi köze lehet az életre hozás és életmegőrzés női istenségének a halálos harc vad férfivilágához, a költő Ovidius szavai szerint „vasfegyvernek kített, halálra szánt hadsorokkal”³ Annak a költőnek a szavai szerint, aki ennek az ellentmondásnak teljesen a tudatában volt, amikor naptárkölteményében ezt a kérdést tette fel Marsnak: „Te, hadak istene, bár férfiakat illető tevékenység az illetékeséged, mondd, hogyan lehet, hogy családanyák ülik meg a Te ünnepodat?”⁴ Iuno istennőnek ez az ellentmondást konstituáló kapcsolata a fegyveres harc világával képezi a következő tanulmány témáját. A problémát három irányból kíséreltem meg megközelíteni: (1) az istennő attribútumai révén; (2) kultikus melléknevei által; (3) történeti események kapcsán.

Harci eszközök

Iuno kapcsolata a fegyveres harc világával három tárgyi eszközben és egy madár-attribútumban jut kifejezésre. Ezek: lándzsa, pajzs, harci szekér, valamint holló. Mindezen attribútumok egyaránt előfordulnak tárgyi emlékeken és szövegekben is. Az istennő lándzsával a kezében részben szobor formájában ismeretes, részben számos érmén ábrázolják így. Másfelől a történetírásban arról értesülünk, hogy Iunónak volt egy szent lándzsája lanuviumi templomában, mely a második pun háború folyamán, Kr. e. 218-ban magától megmozdult, mintegy várható háborús események előrejelzéseként.⁵ Aligha félreismerhető, hogy itt Mars hadisten római szent lándzsáinak párhuzamával van dolgunk, melyekkel kapcsolatban szintén ismeretes ilyen csodálatos esemény. Hogy Iuno lándzsaviselő volt, azt ezen felül a nyelvtudós Verrius Flaccus, valamint Plutarchos is megerősítik.

Egy lándzsához logikus módon tartozik a védőpajzs. Ez a helyzet az istennő említett lándzsás ábrázolásain is, de egy archaikus, Tiburból való imaszövegben is: „Iuno... harckocsidat és pajzsoddal oltalmazd az én *curiám* szülötteit.”⁶ Itt egyúttal már a harckocsi is megjelenik mint az istennő további harci eszköze. A Vergilius-komentátor Servius, akinek ezt az ősi szöveget köszönhetjük, a saját nevében még a következőt fűzi hozzá: „Tudniillik bizonyos, hogy Iunónak több harci szekér is



2. kép. Antoninus Pius sestertiusa Kr. u. 140-143-ból. Iuno Sospita kecskebőr köpennyel, lándzsával és pajzsával, valamint lábánál kígyóval

van a birtokában.” Ezt a hadi szerzőt maga Vergilius is az istennő tulajdonaként említi az *Aeneis* egy jól ismert sorában (I. 17), melyet Servius itt kommentál.

Iuno kapcsolata a hollóval részben az említett harci mozzanatokkal összefüggésben állapítható meg. Egy pénzérmén a lándzsát és pajzsot tartó, harckocsin álló lanuviumi Iuno vállán egy holló ül. A lanuviumi Iuno-templomban az említett szent lándzsa háborút jelző megmozdulásával együtt egy holló jelenik meg mint *prodigium*, ti. mint vészjelző isteni jel. Egy holló másodszor is megjelenik hasonló módon az istennő említett templomában, ezúttal egy *prodigium*együttes részeként, melyhez olyan jelenségek tartoznak, mint egy farkas, amely egy őrt álló katonának kardját elorozza, egy újszülött,

aki „triumphus”-t kiált, valamint egy folyam és tó, melyek vize véressé válik. Mindezekre a második pun háborúban kerül sor, részben a Kr. e. 218/217. év telén, a rómaiaknak a Trasimenumi-tónál elszenvedett katasztrofális vereségét megelőzően, egy olyan szituációban, mely az egész római állam összeomlásával fenyegetett.

A holló harcias jellegű megjelenése Iunóval kapcsolatban e madár alapvető agresszív jellege mint általános háttér előtt történik, amire az adott összefüggés jobb megértése szempontjából hasznos itt röviden kitérni.

A holló agresszív karaktere két területen követhető jól nyomon: a sashoz való viszonyában, valamint arra irányuló hajlamában, hogy élőlények szemét támadja meg, kaparja ki, hogy így végezzen velük. Hogy sas és holló egymáshoz való viszonyában sajátos mondanivaló rejtőzhet, azt már a korai köztársaság egyik katonai vezetőjének a neve engedi sejtetni. L. Aquilius Corvus a Kr. e. 388. év egyik consuli hatalommal felruházott katonai tribunusa volt, aki nemzetségnevében hordozta az alapvető utalást a rablómadarak királyára (Aquilius < *aquila*, 'sas'), másodnevében (Corvus, 'holló') pedig a hollóra utalt. A két madár viszonyáról explicite tájékoztat a természetrajzi irodalom, nevezetesen Aristotelész és az ő nyomán az idősebb Plinius: a „feketefoltos szárnyú sas”, más néven „hegyi golya, keselyű kinézetű, kicsiny szárnyakkal, egyébként nagyságára nézve kiemelkedő, de nem harcias és degenerált, úgyhogy a holló képes legyőzni”.⁷ A holló sas elleni eredményes támadása itt természetellenesnek minősül, amiből az következik, hogy (a) a hollónak szokása támadni, (b) támadó ereje természetes körülmények között alatta marad a sasénak. Ezt megerősíti Suetoniusnak egy közlése, mely szerint Kr. e. 43-ban egy sast, mely Octavianus sátrán ült, két holló megtámadott, a sas azonban végzett velük.⁸ A hollók az Octavianus majdani két ellensége által vezetett hadseregek szimbólumának számítottak, a győztes sas pedig Octavianus a jövőben győzelmet arató *legiói* jelképének. A sas és holló itt egyaránt agresszív jelképek, de az agresszív két különböző típusát jelentik meg:

egy erősebb, győzelmes variánst, és egy gyengébb, kevésbé átütő erejűt.

Hollók nem sasok elleni támadásai viszont, nevezetesen bizonyos emberek és állatok szeme ellen – ami korlátozott mértékű agressziót jelent – eredményesnek tűnnek. Ilyen jelenetek tárgyi emlékeken és írott szövegekben az antik Itáliában éppúgy ismeretesek, mint Görögországban, sőt a világ más tájain is.⁹ Ebből a széleskörű gyakoriságból arra lehet következtetni, hogy e jelenetek mögött a holló valóságos, ösztönös készítése húzódik meg. És hollók ilyen jellegű támadásai élőlények szemé ellen mint valóságos események napjainkban ténylegesen dokumentáltak is.¹⁰ Egy isteni holló ilyen győzelmes fellépése egy római Valerius párharcában, aki ettől fogva a Corvus másodnevét (*cognomen*) viselte és utódainak örökölni hagyta, a latin történeti irodalom egyik gyöngyszemének számít.¹¹

Mindezekből a példákban levonható az a következtetés, hogy a hollóra nemcsak agresszív fellépés volt jellemző, hanem hogy egy nem ragadozó madár agresszív fellépésének speciális jellege volt, amennyiben *korlátozott mértékű, erejű és eredményű* támadó cselekményről volt szó. Kézenfekvő a záró kérdés: abból a körülményből, hogy éppen ez a madár szerepel a harcias Iuno attribútumaként, levonható-e az a tanulság, hogy a római istennő támadó erejének is éppen ilyen jellege volt?

Nevek

Iuno két kultikus mellékeve utal az istennő harci jellegére: Cur(r)i(t)i)s és Martialis.

a) Iuno Cur(r)i(t)i)s

Ez a kultikus melléknév változó formákban fordul elő: Curis, Curitis, Curritis, Quiris, Quiritis.¹² Ugyancsak különböző antik elméletek ismeretesek az egyes variánsok etimológiáját illetően. A modern tudományos irodalomban sem kisebb a változatosság a szóformát és az etimológiai magyarázatot tekintve. Nem célok itt ítéletet mondani az egyes szóformák vagy etimológiák helytálló vagy téves voltáról. Feladatunknak az egyes variánsok összefoglaló szemügyre vételét tekintem abból a szempontból, hogy melyikük és milyen mértékben tartalmaz utalást Iuno istennő hadi jellegére.

A *Curis* szóalak identikus a szabin *curis* szóval, mely 'lándzsát' jelent, az istennőt tehát mint „Lándzsát”, vagyis „Lándzsatartót” aposztrofálná, a fent említett fegyveres felszerelésével összhangban. Hasonló a helyzet a *Curritis* formával, melynek etimológiai összefüggése a *currus*, 'kocsi' szóval kézenfekvő,¹³ és Iuno „Kocsihajtó” jellegét igazolná. A harmadik

névforma *Curitis*, illetve a hozzá tartozó etimológia-levezetés a *curia* szóból a nevet a római népnek ezzel az ősi szervezettel hozza összefüggésbe. Emellett Iuno istennő szoros kapcsolatát a *curiával* további bizonyítékok támasztják alá, nem utolsósorban a fentebb idézett tiburi imaszöveg, mely az istennőt a *curia* szülőltje védelmére szólítja fel. További tény, hogy Iuno számára minden *curiában* asztalok álltak készenlétben, áldozatok bemutatása céljából.¹⁴ Ez az összefüggés első pillantásra nem látszik harci jellegűnek, közvetve azonban igen. Egyrészt az istennőt a *curia* tagjainak fegyveres védelmére kéri fel: *tuo curru clipeove*, „harcokocsival és védőpajzsoddal”. Másrészt a *curiával* való kapcsolata férfiakkal való kapcsolatot jelent, ténylegesen, függetlenül attól, hogy helyes-e a *curia* szó **co-viria* ('férfiak csoportja') etimológiája vagy sem.¹⁵ Ezek a férfiak aktuálisan vagy potenciálisan hadviselő csoportot alkottak, hiszen a *curia* katonai szervezet is volt. Gyűlése, a *comitia curiata* hagyta jóvá a későbbi időkben is az *imperiummal*, hadvezéri hatalommal való felruházást. Az *Aeneis*-kommentátor Servius nem véletlenül állapítja meg: „Curitis, és ezen a néven vesz részt háborúban.”¹⁶

A két további névforma, a Quiris és a Quiritis¹⁷ – az utóbbi az előbbinek továbbképzett alakja – alkalmasint szintén a szabin *curis* szóból vezethető le,¹⁸ s ebben az esetben Iunót újfent mint lándzsás istennőt jelölné. Egy másik magyarázat a mellékevet a római polgárok megjelöléseként használt Quirites szóval hozza összefüggésbe, és a névnek a „Quirites istennője” jelentést tulajdonítja.¹⁹ Tekintélyes római írástudók a Quirites szót is a szabin *curis/quiris* főnévből származtatják, és eredeti jelentésüként a 'lándzsahordók' értelmet feltételezik.²⁰ Ebben az esetben Iuno mint a „lándzsahordók istennője” állna előttünk, logikus módon ismét mint maga is lándzsahordó, egyéb adatok megfelelő értelmezése alapján. Elterjedtebb és modernebb felfogás szerint Quirites a **co-uirites* alakból származik 'férfiak összessége' értelemben,²¹ és Iuno Quiri(t)i)s mellékeve az istennőt mint a „férfiak összességének istennőjét” kvalifikálná.²²

E kultikus melléknévcsoporthoz különböző javasolt értelmezéseinek áttekintése kettős eredménnyel zárul. Bármelyik névforma és hozzá tartozó interpretáció legyen is a helyes, Iuno vagy mint fegyverviselő harcos istennő áll előttünk, vagy mint férfiak pártfogója. A két jelleg nem áll távol egymástól, tekintve a férfiak hadviselési monopóliumát és (bizonyos régebbi korokban) szinte főfoglalkozását. Így Iuno a második esetben is – bár csak közvetett, pontosabban látens formában – a fegyveres harc világával összefüggésben létezik. A látens létforma egyébiránt a római istenek létének alapvető, még intenzív feldolgozásra váró aspektusa.²³



3. kép. C. Renius denárja Kr. e. 138-ból Iunót mint kocsihajtót ábrázolja. A kocsi két kecske van befogva

b) Iuno Martialis

Iuno Martialis neve explicite utal az istennő Mars hadistennel való

kapcsolatára. Ennek a kapcsolatnak a közelebbi természete azonban „egy még fel nem derített misztérium”,²⁴ egy alig megoldható „enigma”.²⁵ A név kizárólag Kr. u. 251 és 253 között fordul elő, mindenekelőtt a „katonacsászár” Trebonianus Gallus, de fia, Volusianus és császártársa Hostilianus pénzein is.²⁶ A nevet körülvevő sok bizonytalanság közepette egy szilárd támpontunk van, nevezetesen hogy a szoboralak, mely egy pavilonszerű körtemplomban kapott helyet, és az ábrázolt alak mellett olvasható szöveg Iuno Martialisként aposztrofálja, megjelenését tekintve tulajdonképpen egy tipikus Iuno Regina („Királynő”), legfeljebb minimális változtatásokkal e Iuno-típus szokványos fenotípusához képest. Az istennő trónuson ül, lándzsászerű joggal a kezében, Iuno Regina stílusában. Iuno királynőszerű megjelenését hangsúlyozza a mellette álló páva is, ez a görög Hérától átvett örökség, a maga legmagasabb fokúvá stilizált szépségében egy királynő megfelelő attribútuma.²⁷ A kalászköteg az istennő kezében,²⁸ valamint a mellette látható fazekak vagy gyermekszerű alakok²⁹ pusztán az anyai termékenység járulékos szimbolikus színfoltjai, melyek a királynői alapjelleggel sem változtatnak. Ha egy ilyen ábrázolást a mellette olvasható szöveg Iuno Martialisnak nevez, úgy itt lényegében Iuno Reginának egy, a hadisten Mars körébe tartozó istenalakká való verbális átminősítésével van dolgunk. Hogy ennek a melléknévnek ilyen jelentése van (Mars > Martialis), az a második bizonyosságunk az általános sűrű homály tengerében.³⁰ Kevéssé világos azonban, miért akarta Trebonianus, Volusianus és Hostilianus Iuno Reginát ilyen jelleggel felruházni és a nyilvánosság előtt ilyenként feltüntetni. Több indíték is elképzelhető, melyek részben a szakirodalomban is viták tárgyát képezik, sőt időnként magyarázatként szerepelnek. Ezek a következők:

a) A Regina/Martialis ketős jelleg feltűnő strukturális hasonlóságot mutat az uralkodónőknak a korszakban szokásos, *mater castrorum*ként jellemzésével (a kifejezés jelentése: „a katonai tábor édesanyja”), melyben az uralkodói jelleg katonai vonatkozással

ötvözve jelenik meg egy női alakban; ez messzire vezető téma, melyre itt nincs mód közelebről kitérni.³¹ Az említett hasonlóság alapján mindenesetre Iuno Martialis joggal számít a *mater castrorum*nak nevezett uralkodónő-típus isteni megvalósulásának, melyhez legyen szabad az alábbi kiegészítést hozzáfűzőm: „egyéb lehetőségek mellett”. A továbbiak szempontjából is figyelemre méltó, hogy a *mater castrorum* képzetből való levezetés esetében a királyi és hadi jelleg mellett az „anyai” sokkal nagyobb súllyal esik latba, mint a szoborábrázolás már megállapított mellékes attribútumaiban (kalász, fazék, gyermek).

b) A karakterkombináció második indítékaként egyéb történeti körülmények is feltételezhetők. Trebonianus Gallusnak mint hadvezérnek volt ugyanis egy speciális problémája. Legiói, melyeket számos harcban kellett bevetnie (külső ellenségek ellen északon és keleten, de nem utolsósorban egy végeredményben sikeres rivális ellen is), egzisztenciájukban egy nem speciálisan katonai jellegű veszélynek voltak kitéve: pestis fenyegette és pusztította őket, tizenöt éven át, melynek a császártárs Hostilianus is áldozatul esett. Trebonianus rövid uralkodása alatt tettersően harcolt ez ellen a vész ellen, elismerést kiérdemelve. Így nem csoda, hogy számára, illetve a járvány által fizikai létükben veszélyeztetett katonák számára éppen egy nagyhatalmú és ugyanakkor bizonyos mértékig anyai jellegű istennő – egy anyai Iuno Regina, aki egyúttal Martialis is – programmatikus jelentőséggel bírhatott.

c) Egy mindaddig ismeretlen melléknevet viselő Iuno kultikus tiszteletét olykor arra vezetik vissza, hogy Trebonianus és társai nem Rómából, hanem az etruszk Perusia városából származtak. E magyarázat szerint az említettek mint egy perusiai etruszk nemzetség³² tagjai Iuno speciális Martialis jellegű Perusiából ismerték és kísérelték meg Rómában meghonosítani. Érvként Perusia mint Trebonianus és családtagjai szü-

letési helye, valamint egyes családtagok etruszk jellegű neve szerepel.³³ Ez a lehetséges magyarázat azonban két okból csak relatív valószínűséggel bír. Egyrészt ugyane család számos tagja umber jellegű³⁴ vagy gall színezetű³⁵ nevet visel, melyek Perusia közvetlen szomszédságában elterülő területekre, Umbriára és Umbriának a gallok által elfoglalt³⁶ területére utalnak. Így Vibius Trebonianus Gallus családja végeredményben etruszkizált oszk-umber-gall gyökerű nemzetségnek tűnik, mely azután romanizálódott. Ezen az alapon, ha Iuno Martialis alakja a család nem római eredetének a következménye lenne, úgy ezek a gyökerek oszk-umber vagy gall milióban is kereshetők lehetnek.³⁷ Egy másik megszorítás Iuno Martialis perusiai etruszk eredetének felté-

telezését illetően abból a tényből adódik, hogy a perusiai Iuno kultusza Trebonianus és társai korában közel három évszázada már nem létezett. Appianus és Dio Cassius Kr. u. 2. századi történetírók szerint ugyanis a későbbi Augustus császár Kr. e. 40-ben a perusiai háború alkalmából a perusiai Iunót Rómába vitette, és ezen istennő helyett Vulcanust tette meg Perusia isteni patrónusának.³⁸ Amennyiben tehát a katonacsászárok Iuno Martialis kultuszát a perusiai Iuno mintájára kreálták, úgy ezt a mintát Rómában kellett megtalálniuk.³⁹ Hogy ez a valaha Rómába hozott Iuno-szobor a Kr. u. 3. században hol kapott



4. kép. Iuno Martialis körtemplomban, trónuson ülve ábrázolva Trebonianus Gallus és Volusianus Kr. u. 251–253 között vert bronz sestertiusán

helyet, a számos Iuno-templomok egyikében vagy egy külön szentélyben-e, tisztázatlan, talán nem is tisztázható, de itt mindenesetre nem tárgyalandó kérdés.⁴⁰

d) Végezetül Iuno Martialis képzetének kialakítása pusztán Rómán belüli régi csirákból is elképzelhető. Nem annyira a Iunóval kapcsolatos, direkt vagy indirekt módon harci tevékenységre utaló, tárgyi vagy névbeli mozzanatokból, melyek nem tartalmaznak név szerinti utalást Mars hadistenre, hanem az istennő lokális vagy kronologikus kapcsolatából Marsszal. Az istennőnek egy temploma ugyanis a Mars-mező területén állt,⁴¹ méghozzá egy Mars-templom szomszédságában.⁴² Még ha mindez pusztán topográfiai véletlen lenne is, magának e helyzetnek a következtében bizonyos gondolati és nyelvi kapcsolat állhatott elő a két isten között, legalábbis a város területén való orientáció formájában, egyéb Iuno-templomoktól való megkülönböztetés céljából. Iuno Martialis ebben az esetben a „Mars-(mező) közelében fekvő Iuno-templom”, „a Marsszal/Mars-templommal szomszédos Iuno” értelmét nyerhette.⁴³

Kronologikus kapcsolat Iuno és Mars között viszont a két isten március elseji ünnepeinek egyidejűségéből adódik. A római anyák ezen a *Matronalia* vagy *Matronales feriae* néven ismeretes ünnepen felkeresték Iuno Esquilinuson álló szentélyét a szülést szimbolizáló, csomó nélküli ruházatban és állapotban. Ez a nap volt egyúttal e szentély alapításának a napja.⁴⁴ Ez a nap egyébként is Iunónak volt szentelve, mint minden hónap elseje (*Kalendae*), de ez az elseje különös mértékben is mint „női hónap elseje”, *femineae Kalendae*,⁴⁵ mely napon a feleségeket ajándékokkal halmozták el.

Március elseje másrésről Mars isten születésnapja is volt (amint az egész hónap a hónapnév tanúsága szerint is neki volt szentelve). Erre a napra egy Kr. u. 3. századi ünnepnaptár „születésnap ceremóniákat” tüntet fel „Mars atya, a Győző” tiszteletére (*caerimoniae nataliciae Martis patris Victoris*), és ismeretesek „cirkuszi játékok Mars születésnapja alkalmából” (*circ. ob natalem Martis*) a Kr. u. 4. századból.⁴⁶ Ennek alapja, hogy ebben a hónapban, mely az eredeti római naptárban az év első hónapja volt, vonult hadba, a tavasz megjöttével, a római hadsereg. Ezért mondathatja Ovidius Marsszal e napot illetően: „most... szólítanak fegyverbe” (*nunc... armis advocor*), „most... teszem meg az új táborba vezető lépéseket” (*nunc... gressus in nova castra fero*).⁴⁷

A szülés istennőjének, Iunónak az ünnepi jelenléte a hadak istene, Mars születésének és funkcióba lépésének ünnepnapján szemmel láthatóan tartalmi párhuzamosságon alapul, egyrészt az életre hozásnak, életbelépésnek, másrészt a hadakozó funkció „születésének”⁴⁸ mint egzisztenciális kezdeteknek az egyezése alapján. Ezt a közös alapot hangsúlyozza a természet egyidejű tavaszi újjászületése mint közös háttér, melyre Ovidius naptárköltményében hangsúlyosan rá is mutat.⁴⁹ Ennek az összefüggésnek a szorosságát egy különös római hagyomány mutatja. Eszerint ugyanis Iuno nemcsak általában volt minden emberi újszülött világra hozásának segítője, hanem magának Marsnak volt személyesen a szülőanyja (méghozzá férje, Iuppiter közreműködése nélkül), akit épen március első napján, a *Matronalia* ünnepnapján hozott világra, miután a fogantatás egy virág illatától a szabályos tíz hónappal előbb (a régi számítás szerint⁵⁰), az előző év májusában, Flora istennő ünnepén történt.⁵¹

Ez a tartalmi megfelelés nem véletlen, hanem szükségszerű, ok-okozati összefüggésen alapul. A hadba vonulás előfeltétele

a harc képes férfiak léte, mégpedig minél nagyobb számban, s ezt az anyák, illetve Iuno biztosítják. Mars isten tevékenységének kauzális előfeltétele Iuno istennő működése, és ez jut kifejezésre ünnepeik egyidejűségében.

Hogy a kultikus melléknév, Iuno Martialis létrejöttében e különféle lehetséges magyarázatok közül melyik – illetve melyik milyen mértékben – játszott szerepet, nem dönthető el teljes bizonyossággal. Mindemellett az biztosra vehető, hogy létrehozásának nem egy oka volt, hanem komplex folyamat eredménye. Ennek folytán jött létre az a kései melléknév, mely nyíltan kimondja Iuno lényegi kapcsolatát Marsszal, ellentétben a korábbi, erre a kapcsolatra csak implicite, név nélkül, „látansen” utaló tárgyi és verbális mozzanatokkal. Ebben áll a Martialis melléknév nagy jelentősége, s ezért érdemel efemer felbukkanása ellenére is teljes figyelmet.

Események

a) Iuno Regina segítség hívása háborúban

Az antik történelmi hagyományban két ilyen eset ismeretes, Kr. e. 392-ből és 187-ből. Az első alkalommal Iuno Reginát mint az etruszk Veii védőistenségét szólítja fel a római hadvezetés átpártolásra az *evocatio*, 'kihívás' rítusának segítségével, bő ígéretekkel, többek között egy római templom kilátásba helyezésével. 187-ben a római consul ígér az istennőnek a ligurok elleni háborúban templomot Rómában.⁵² A két esemény az ókori történetírásban eltérő képet mutat. Míg az előző alkalom kimerítő tárgyalásban részesül, a liguriai eseményről a tényálláson kívül semmi közelebbi nem derül ki. Így csak az előző eseménnyel kapcsolatban várhatunk arra az e tanulmányban feltett kérdésre választ, hogy milyen összefüggés állt fent az istennő szerepe és a háborús tevékenység között. Egy város védőistene, méghozzá királynői minőségben *per definitio-nem* átfogó védelmet nyújt, nem utolsósorban épen háborúban. A király(nő)i hatalomnak, éppen abszolút jellegéből kifolyólag, tehát harci aspektusa is van, és ez fontos tanulság. Nem kevésbé tanulságos a továbbiak szempontjából, hogy Iuno királynő temploma egyik esetben sem a Capitoliumon épült fel, ahol Iuno a király Iuppiter feleségeként jogosult erre a címre, hanem messze a Capitoliumtól, az Aventinuson, a *plebs* települési területén, ahol Diana temploma is állt, a latin szövetség egykori szakrális központja, e szövetség isteni védelmezőjének a szentélye és Róma hegemoniájának a szimbóluma. A liguriai harcokban felajánlott Iuno-templom éppen az istennő fent említett temploma lett a Mars-mezőn, *ad circum Flaminius*.

b) Iuno Moneta intelmei

Iuno Moneta – eseményekkel kapcsolatban – egy eset kivételével⁵³ mindig háborús körülmények közt kerül említésre. Az öt idevágó eseményemlítés közül egy, a bizánci *Suda-lexikon* közlése a római csapatok eredményes, az istennőhöz intézett segélykéréséről a Pyrrhos elleni háborúban Kr. e. 280–275 között olyan zavaros és szemmel láthatóan másodlagos elemekből összefűzött késői kompiláció,⁵⁴ hogy tárgyalása ez okból feleslegesnek tűnik. Egy másik szöveg csak egy háborút elő-

rejelző *prodigium*ról tudósít az istennő temploma mellett, és emiatt (érdekes tartalma ellenére) közvetlenül az istennőre vonatkozó ismeretek tekintetében bizonytalan kiindulópont.⁵⁵ Így kérdésfeltevés szempontjából három esemény marad meg vizsgálati tárgyként. Iuno kapcsolata a Capitolium gallok általi elfoglalását megakadályozó eseménnyel Kr. e. 389 körül és Iuno Moneta segítségének igénybevétele az ifjabb Furius Camillus dictator által az auruncusok elleni csatában Kr. e. 344-ben: két esemény, melyeket összeköt egy bizonyos háttérben lappangó összefüggés. A harmadik a praetor C. Cicereius harca a corsicaiak ellen Kr. e. 173-ban, mely egy Moneta-templom felszenteléséhez vezetett a mons Albanuson.

Az első esemény forrásaink szerint nagyjából a következőképpen zajlott le.⁵⁶ Miután a gallok Róma városát a Capitolium kivételével már elfoglalták, kísérletet tettek a Capitolium meghódítására is. Az éjszaka csendjében sikerült már egészen a csúcsig hatolniuk, anélkül, hogy az őrség észrevette volna őket. Ekkor azonban Iunónak az istennő szentélye közelében tartott⁵⁷ szent ludai éberségükben olyan lármát csaptak hangjukkal és szárnycsattogásukkal, hogy a capitoliumi őrség parancsnoka, M. Manlius Capitolinus felébredt, katonáit is riasztotta, és így sikerült a gallokat visszaverni. A támadást átalvó illetékes örnek a capitoliumi szikláról való halálba taszítás lett a büntetése. Manlius kitüntetésben és jutalomban részesült. Hőstettének dicsfénye azonban nem mentette meg attól, hogy 384-ben, társadalmi reformokra irányuló ténykedése miatt, a gall háborúk elsőrendű hőseivel, Furius Camillusszal való versengése okán, az egyeduralomra törekvés vádjá alapján, ne ugyanazon a módon szenvedjen halálbüntetést, mint hajdani, kötelességmulasztó őrkatonája.

Nem egészen fél évszázad múltán ugyanez az istennő újból háborús szerephez jutott. A gallok elleni háború fent említett első számú hősenek, M. Furius Camillusnak a fia, az ifjabb L. Furius Camillus – mint dictator, az auruncusok elleni háború hadvezéréként – 344-ben fogadott templomot Iuno Monetának. Erről az eseményről Livius a következőképpen tudósít:

*[Az auruncusok földjén] inkább rablók, mint ellenség lelkületével találták magukat szemben. Éppen ezért a harc mindjárt az első összeütközéssel, rendezett csatasorban (acie) véget ért. A dictator ennek ellenére szükségesnek látta az istenek segítségének igénybevételét, mivel az auruncusok egyrészt saját kezdeményezésre kezdték el a háborút, másrészt a harcot is minden húzódozás nélkül vették fel. Így a dictator a harc kellős közepén templomot ajánlott fel Iuno Monetának.*⁵⁸

Ezt a szöveget szokás úgy értelmezni, hogy Livius szavai szerint az istennőnek tett fogadalom és a harci helyzet nem illeltek egymáshoz. E szövegmagyarázók szerint Livius a két eseményt ugyan összefüggésükben közli, mivel ezt forrásaiban így találta, de az ellentmondás hangsúlyozásával, „a sorok között”, implicite arra akar utalni, hogy forrásai tévedtek, a dolog a valóságban másként kellett, hogy történjen, mivel egy isten segítségül hívása egy harc győzelmes befejezése után minden logikának ellentmond.⁵⁹

Livius valóban a gyors győzelem leírása után említi az isteni segítség igénybevételét, s ez által az utólagosság által az istennőhöz való *post festum* fordulás logikátlannak tűnhet (lásd az

idézett szövegben a *tamen*, „ennek ellenére” kitélt). Az utólagos említés azonban nem szükségképpen azonos azzal, hogy a történet is utólagos lett volna. Éppen annyira lehetséges, hogy a történetíró az eseményt két fázisban írja le, először nagy általánosságban, másodsorban részleteiben, nevezetesen egy döntő részlet utólagos említésével, nem utolsósorban mivel ez a részlet kirí az általános harc jellegéből, s ezért külön, részletesebb említést igényel. Az a hipotézis mindenesetre, hogy Livius a két rész különbözőségét történetíró elődei hibás kombinációjának tartaná és hallgatólagosan (!) elvetné, a szövegben semmi alappal nem rendelkezik. Livius tényleges szövege ellenkezőleg beszédesen a harc, illetve az istennői segítség igénybevételenek logikus összefüggéséről szól.⁶⁰ Ez abban áll, hogy Iunónak a harc hevében igénybe vett segítése a hadvezérnek a már előrelátható győzelem jövőbeli tartósságát illető bizalmatlanságából fakad, valamint a feltételezésből, hogy katonái ezzel a veszéllyel nincsenek tisztában. Iuno közbelépésének az indítványozása nem más, mint az e veszélyekkel szemben fogantatosított rendszabály.

Értelmezésem szerint tehát Livius a következőt akarta mondani: a támadó auruncusok nem professzionális katonáknak bizonyultak, hanem sokkal inkább dilettáns, fegyelmezetlen csoportosulásnak, „rablóknak”, mint ahogy már az auruncusoknál korábban támadást indító volscusok is „inkább vad lázadásra, mint háborúzásra képes fajtának” mutatkoztak.⁶¹ A korzikaiakról Strabón is azt írja, hogy „rablásból élnek, a vadállatoknál is vadabbak”, „vadság és állatiasság jellemzi őket, minden rabló hadjárat után több napi ünnepet ülnék”.⁶² Az ilyen ellenfeleket a római hadvezér irreguláris harcosoknak tekintette, a velük való harcot pedig mai kifejezéssel élve aszimmetrikus háborúnak.⁶³ Ebből következően a velük való harc eseményeit nem tartotta a hagyományos, klasszikus hadviselés kategóriáiban értelmezhetőeknek. Éppen ezért a gyors győzelmet, nem utolsósorban gyanús gyorsasága miatt, nem tekintette véglegesnek, hanem számolt a fegyelmezetlen ellenfél kiszámíthatatlanságával, a vereségbe bele nem nyugvásával. Ez az értelme később a corsicaiak spontán harciasságára való hivatkozásnak is, amikor Iuno segítségül hívását kell megindokolni. Ebben az áttekinthetetlen, emberi ésszel nehezen kiszámítható, meglepetésekkel terhes helyzetben Camillus indokoltan találta emberfeletti segítség igénybevételét, annak ellenére, hogy a győzelem az adott időpontban szinte már elértnék vehető volt. Moneta segítségének az igénybevétele ennek alapján a legnagyobb mértékben az adott helyzethez illőnek bizonyul. Iunónak az adott helyzetben való segítségül hívása azonban egy további okból is indokoltnak tűnik.

Már a dictator apja is, a nagy Camillus, Veii felett aratott győzelmét Iuno segítségének köszönhetette. Ismerve azt a nagy szerepet, melyet a rómaiak számára előző generációk tettek precedensként, a *mos maiorum* szellemében, játszottak, nagyon valószínű, hogy az ifjabb Camillus örömmel ragadta meg az alkalmat, hogy ebben a vonatkozásban apja példáját követheti. Igaz ugyan, hogy az apa Iuno Reginának tett eredményes fogadalmat, de erről a Iunóról az hírlett, hogy biztató szavakat intézett a római katonákhoz, mintegy Monetaként működött (Moneta < *monere*, ‘inteni’, lásd alább). Így nem véletlen, hogy Valerius Maximus, bár tévesen, de ezt a Iunót is Monetának nevezi.⁶⁴ De ezen kívül az ifjabb Camil-

lus mellett ott volt helyettese, a *magister equitum* (lovassági parancsnok) Cn. Manlius Capitolinus, a Capitoliumot Iuno Moneta segítségével megmentő tragikus hős fia vagy közeli rokona.⁶⁵ Biztosra vehető, hogy az ifjú Manlius nem kevésbé törekedhetett hírneves elődje példáját követni, mint Camillus, és ez indirekt módon szintén Moneta felé irányíthatta Camillus figyelmét is. Különösen, mivel a *gens Furia* és a *gens Manlia* újabb generációjának a képviselői immár nem ellenséges, hanem kooperatív viszonyban álltak egymással.⁶⁶ Ám ennek a rendkívül érdekes politikai háttérnek a részletesebb tárgyalására itt nincsen mód.

Moneta harmadik, Cicereius fogadalmával kapcsolatos háborús szereplését illetően, a fogadalom és a templomavatás tényén kívül, közelebbi körülményeket forrásunk, Livius alig közöl. Két mozzanat mindenestre figyelemre méltó: a templom elhelyezése a városon kívül, valamint a Cicereius által aratott győzelem méltatásának elutasítása a senatus által. Cicereius-tól Róma vezető testülete megtagadta az engedélyt *triumphus* tartására, miután részletesen előadta győzelme körülményeit.⁶⁷ Felmerül a kérdés, ennek oka nem az lehetett-e, hogy a korzikaiak nem szabályos, „vad” harcmodora miatt a felettük aratott győzelem nem számított valódi, *triumphus*ra méltó győzelemnek? A praetor ezért saját rendezésében egy pótlólagos győzelmi felvonulást rendezett a mons Albanuson, és ott emelt templomot Iuno Monetának.⁶⁸ Ebben figyelemre méltó, hogy a templom, bár Rómán kívül állt, de a Rómából adódó kitekintés perspektívájában, ha az ember az augurok előírása szerinti helyen állt.⁶⁹

Feleletre vár azonban a kérdés, miért épen Monetában látták Camillus és Cicereius a megfelelő segítség letéteményesét. Ennek megértéséhez az istennő e melléknévben kifejezésre jutó sajátos jellegének szemügyre vétele szükséges. Az antik szerzők a Moneta melléknévet etimológiailag egybehangzóan a *monere* igéből vezetik le, amely értelmezés a modern szakirodalomban is messzemenően helyeslésre talált. Az ellene felhozott érvek meggyőzően cáfolhatók. Moneta jelentése ezek szerint „intő, figyelmeztető, az intelmek istennője”. De miért fordul a római hadvezér egy csata kellős közepén épen egy ilyen istenséghez? Mire *inthe* Camillus katonáit egy Moneta?

A lehetőség, hogy a katonák döntő körülményeket figyelmen kívül hagytak, és erre isteni segítség által kellett őket figyelmeztetni, nagyon is adva volt. A figyelmetlenség abból állhatott, hogy az aszimmetrikus hadi helyzetet óhatatlanul a saját, reguláris seregekben nyert tapasztalataik alapján ítélték meg, és ezzel a győzelem tartósságát kockáztatták, nem számolván az ellenség fegyelmetlen vadságával, amely nem nyugodhatott bele végleg egy reguláris győzelem tényébe, hanem újabb és újabb partizánszerű próbálkozásokra volt hajlamos. Ennek belátására kellett a római harcosokat Monetának intenie. Ezúttal nyilvánvalóan nem szavak útján, hanem közvetve, valamiképpen „inspirálva” őket, mint ahogy a capitoliumi ludak is csak indirekt módon, saját „hangjukkal” közvetíthették a szótlan istennő intelmét.

Még nagyobb kérdés azonban, miért egy női istennek, egy anyaistennek a feladata katonákat inteni, jobb belátásra bírni, holott a nőknek normális körülmények között a harc és háború nem feladatuk. A kérdés annál indokoltabb, mivel Moneta női jellege általában erősen hangsúlyos. Moneta a Múzsák

anyjaként is szerepel.⁷⁰ Egy földrengés alkalmával a Földanya érdekében lép fel és int egy tipikusan női jellegű áldozat bemutatására, egy terhes anyakoca formájában.⁷¹ A ludak, Iuno capitoliumi szent madarai, szinte szimbólumai a női létnek.⁷² „A liba minden *matrona* számára a legkedvesebb”, írja Petronius.⁷³ Miért tehát éppen egy anyaistennő jellegzetessége a háborús intelmek gyakorlata? Talán mert a férfiak elővigyázatosságra intése háborúval, harccal kapcsolatban jellegzetes női magatartásnak számított?

Tény, hogy a római hagyomány tudott hírneves anyákról és feleségekről, akik apjukhoz, férjükhöz, fiaikhoz háborúk kapcsán erőteljes intő szavakat intéztek. Az elrabolt szabin nők anyai minőségben eredményesen intették apáikat és férjeiket a harc megszüntetésére: *Sabinae mulieres... patres... viros orantes*.⁷⁴ Ovidius ábrázolásában ezt az eredményt az asszonyok kicsiny gyermekei érték el, ami a nők anyajellegét talán még inkább hangsúlyozza: „az unokák hízalgő lármával” (*blando clamore nepotes*); „és amelyik gyermek erre alig volt képes, azt kényszerítették, hogy képes legyen” (*et qui vix poterat, posse coactus erat*, 224).⁷⁵ Nem kevésbé híresek voltak Coriolanus anyja és felesége, a maguk hasonlóan eredményes intő szavaival. Az anyáról ez olvasható: „kérő szavakkal és könnyekkel... kérések után haragra vált át” (*precibus lacrimisque... in iram ex precibus versat*).⁷⁶ Vagy Cornelia, „a Gracchusok anyja” (*mater Gracchorum*) megtisztelő címmel, aki Cornelius Nepos révén eredeti szövegével ránk hagyományozott híres levelében a következő szavakkal inti harci szenvedélyüknek áldozó fiait: „Lesz-e végre szünet?” „Mikor fog végül családunk véget vetni az örülségnek?” (*denique quae pausa erit? Ecquando desinet familia nostra insanire?*).⁷⁷ Mindezen esetekben csak egyszer, a szabin anyák esetében esik szó Iuno részvételéről, és nem mint Monetáról, hanem mint a női termékenység védelmezőjéről. A híres halandó anyák intelmeinek említett példái abban is eltérnek Iunónak mint Monetának a római seregek harcába való beavatkozásaitól, hogy utóbbiakban az istennő hadakozás folytatására inti a római harcosokat, míg az emberanyák harcok megszüntetésére szólítanak fel. A két cél azonban végső soron nem szükségképpen mond egymásnak ellent. A további harcra való felszólítás nem öncél; a végső cél egy harc nélküli állapot elérése, a győzelem kivívása által. Jó példát szolgáltat erre Vergilius *Aeneise*. Itt Iuno papnője egy ízben, az istennő megbízásából védelmi harcra szólítja fel az italusok főhősét, Turnust, hangsúlyozza azonban, hogy a tulajdonképpeni cél a béke fenntartása: „Győzz tyrrhén hadakon, a latint hogy béke takarja” (*Tyrrhenas, i, sterne acies, tege pace Latinos*; Csengery János fordítása).⁷⁸

Iunónak Moneta minőségben való háborús fellépése azonban, egy emberi valóság isteni alakban való tükröződése mellett, belső logikával is rendelkezik. A háború *per definitionem* életveszéllyel jár, sőt célja is lehet életek megsemmisítése.⁷⁹ Egy anyaistennő mint az életek létrehozásának, az élet tartós fennmaradásának védelmezője természetes isteni oltalom e veszély ellen. S ennek kézenfekvő békés formája az intő szavak révén történő befolyásolás. Ezért nem véletlen, hogy bár egyéb istenek is folyamodnak intő szavakhoz, Iuno az egyetlen római istenség, akinél ez a tevékenység melléknévvé válik, annak jeleként, hogy ez a tevékenység egzisztenciájának a tartozéka. Moneta volta Iuno voltának egyik aspektusa csupán: *Moneta est quia Iuno est*.

c) *Iuno Sospita anyai jócselekedete*

Iuno e megjelenési formájában csak egy alkalommal játszik személyes szerepet háborús körülmények között: C. Cornelius Cethegus consul az észak-itáliai gall insuberek elleni csatában Kr. e. 197-ben „a csata kezdetén templomot fogadott Sospita Iunónak arra az esetre, ha aznap az ellenséget sikerülne szétverni és megfutamítani: a katonák nagy lármával nyilatkozták, hogy a consul fogadalma eredményes lesz, és erre támadás indult az ellenség ellen”. Cethegus mint az insuberek elleni harc győztes hőse *triumphusban* vonult be Rómába és három évvel a fogadalom után, 194-ben, mint censor fogadalma teljesítéséért templomot szentelt fel az istennőnek.⁸⁰ A templom felszentelése azonban különös módon nem Iuno Sospitának szolt, hanem Iuno Matutának.⁸¹

Ez az ellentmondás számos kutatót arra ösztönzött, hogy Livius megfogalmazását tévesnek feltételezzék, mások az eredeti szövegnek a másolás során bekövetkezett megromlásában véltek magyarázatot találni, ami számos szövegjavítási kísérlethez vezetett, már a 16. század óta. Ebben a vonatkozásban különösen Kurt Latte javaslatát koronázta siker,⁸² aki 1960-ban az „eredeti” szöveget a következő formában rekonstruálta: *[Mat]ris Reginae Sosp[ita]e = Matutae*, egy hosszabb betűsor (17 betűköz) kiesését feltételezve az eredeti kézirat évszázados másolási folyamata során. E probléma, valamint az említett megoldási kísérletek megítélése előfeltételeként mindenképp előtt annak a tisztázása szükséges, mit jelent a két melléknév, és mennyire térnek el egymástól.

Sospes általánosan használt szó a klasszikus köztársaság korában ‘segítő, megmentő’ jelentéssel. Felettebb lehetséges, hogy a szó eredeti formája és etimológiai jelentése más volt, a Kr. e. 2. század Rómájában azonban kétségkívül ilyen értelemben volt használatos. *Matuta* a *ma-* töből képzett tulajdonnév, mely ‘jó’ jelentésű, s melyből olyan szavak is származnak, mint *manus/-a/-um*, ‘jó’, *manes*, ‘a jó szellemek’, *mater*, ‘anya’ stb.⁸³ A *-ta* képző *nomen agentis*, azaz cselekvő személyt jelentő főnév képzésére szolgál, legyen szó egyszeri vagy állandó jellegű cselekvésről.⁸⁴ *Matuta* jelentése ezek alapján „nő, aki jót cselekedett”, vagy „nő, aki mindig jót cselekszik”. Ehhez a „jósághoz” óhatatlanul anyai hangsúly kapcsolódik, mivel *Matuta* állandó jelleggel egy reprezentatív anyaistenő, *Mater Matuta* tulajdonképpeni neve. Ehhez járul, hogy Iuno maga is a *Mater* nevet viseli, méghozzá szoros összefüggésben a *Sospita* megjelöléssel, az állandósult rituális formulában: Iuno S(ospita) M(ater) R(egina), amiről részletesebben később lesz szó. Ily módon csak egy kis variációt jelent Iunót *Sospita* mellett – *Mater* helyett – *Matutának* is nevezni, különös tekintettel arra, hogy a két variáns a *-ta* képzőben is egyezik egymással. Ezen kívül a „mentő” és az „anyai jótevő” fogalmi tartalmilag nem állnak minden rokonság nélkül egymás mellett. Marad azonban a probléma, hogy esetünkben Iunót nem a *Sospita* mellett jellemzik anyajellegű névvel, hanem a *Sospita* helyett. És ez az eltérés a fogadalomban és a felszentelésben használt megnevezésben homlokegyenest ellentmond a rómaiak által vallási dolgokban gyakorolt extrém verbális pontosságának.⁸⁵

Mindazonáltal nyomós érvek szólnak amellett, hogy egy ilyen eltérés kivételesen valóban fennállhatott. Egy ilyen, paleográfai nem mindennapos, terjedelmes szövegromlásnak a kéziratokban semmi nyoma. Másrészt egy hasonló eltérésre

éppen a *Matuta* névvel kapcsolatban egy további példa is ismeretes. Már hetven évvel az itt tárgyalt esemény előtt, Kr. e. 267-ben a salentinusokkal vívott háborúban M. Atilius Regulus consul a *Pastoria Pales*nek nevezett istennőnek helyezett egy templomot kilátásba, ténylegesen azonban a templomot *Pales Matutának* emelte.⁸⁶ A két eltérő megnevezés nem áll egymagában, függetlenül mindenkori szövegbeli környezetétől, s így a két szóhasználat különbözősége szervesen adódik a névhasználatnak a megfelelő szituációba való mindenkori beágyazottságából. A fogadalom kimondása (*votum*) ugyanis mint szituáció alapvetően eltér a felszentelés (*dedicatio*) szituációjától. Az előbbi esetben az istennőhöz intézett kérésről van szó, tehát logikus a segítő hatalmára való hivatkozás, „mentőként” való aposztrofálás. A második esetben, jöttetének *post festum* dicséretkor aktuális, hogy „jó cselekedetűnek” nevezzék.⁸⁷ Igencsak lehetséges, hogy Livius pusztán pontatlanul fogalmazott: hogy a dedikáló censor a templomot *Sospitának* dedikálta, magától értetődő volt, nem szorult külön említésre. Hogy azonban az istennőt ezen felül még *Matutaként* is dicsőítette, éppen kivételes volta miatt, mindenképp kiemelt említést érdemelt.

De ha az alapszöveg Latte által „kijavított”⁸⁸ formájából indulunk is ki, akkor is megmarad eredményképpen, hogy a *votum* és a *dedicatio* szigorúan véve két eltérő néven történt, és az eltérés a *dedicatio* esetében az istennő anyai jellegének a hangsúlyozásával volt kapcsolatos. A korrekció szerint ugyanis a templomot nem egyszerűen *Iuno Sospitának*, hanem *Iuno Mater Regina Sospitának* szentelték, és *Mater* szerepelt az első, különösen hangsúlyos helyen. Eltérően a rituálisan megszilárdult sorrendtől, amelyben *Sospita* szerepelt az első helyen: *Sospita Mater Regina*.

Hogy *Iuno Sospita* anyai jellege a felavatott templommal kapcsolatban külön hangsúlyt kapott, arra egyéb adatok is mutatnak, melyekre itt csak röviden lehet utalni, az egész archeológiai és történelmi háttér rendkívüli bonyolultsága és kevésbé világos jellege miatt.

Először is feltűnő *Mater Matuta* szoros kapcsolata már körülbelül kétszáz évvel Cornelius Cethegus dedikáló szavai előtt, ha nem is *Iuno Sospitával*, hanem *Iuno Reginával*. A nagy Camillus a veii-beli *Iuno Regina* Rómába való átcsábításával (*evocatio*) időbeli kapcsolatban nemcsak *Reginának* ígér templomot, hanem *Mater Matutának* is, és kettős ígéretét egyszerre teljesíti.⁸⁹ Másrészt *Sospita* maga az anyaistenőnek egy másik reprezentatív formájával, *Magna Materrel*, a „Nagy Anyával” mutat közeli kapcsolatot térben és időben. *Sospita* templomát Ovidius *Magna Mater* palatinusi templomának közvetlen közelségében helyezi el.⁹⁰ A régebbi kutatás ezt téves információnak tartotta,⁹¹ a két istennő ily módon történő kapcsolatba hozása ennek ellenére szimptomatikus. Újabb felfogás szerint azonban valóban létezett egy második *Sospita*-templom a Palatinuson. Egy szentély tetején ebben a körzetben mindenestre tényleg találtak egy *Iuno Sospitát* ábrázoló leletet.⁹²

Időben a 205-től 191-ig tartó másfél évtized, amelyre a *Sospita*-templom létrejöttének évei estek (197–194), *Magna Mater* római integrációjának időszaka volt: kalandos monda (*Claudia Quinta* mint az istennő szobrának folyami tündére), meglepő politikai sakkhúzások (egy jelentéktelen fiatalember mint *optimus vir*),⁹³ szenzációs új intézmények létrejöttének

(a Megalesia-játékok bevezetése, ünnepi asztaltársaságok alapítása, kölcsönös vendéglátás szokássá válása) fémjelezték ezeket a Karthágó fölött aratott győzelemtől beragyogott éveket. Ebbe az isteni anyaság képzete által dominált atmoszférába teljesen beleillett Iuno Sospita anyai Matutának minősítése.

Mi szerepe lehet azonban egy ilyen mélyen az anyaság képzetében gyökerező istenségnek éppen a *háborús* veszélyektől való megóvás terén? Ez éppen anyai jellegéből következik. Iuno mint anyaistennő nemcsak életek létrehozásában, hanem életek halálos veszélyből való kimentésében is illetékes, mint ahogy egy szülés is mindig egy lehetséges halál árnyékában történik; másfelől egy háború túlélése is hasonlítható a születéshez, valamiféle újjászületésként értékelhető. Ebben a vonatkozásban figyelemre méltó Martianus Capella egy mondata: „Iuno, téged mint Opigenát fognak imádni a nők, akiket vagy egy szülés krízisében, vagy háborúban oltalmaztál.”⁹⁴ Az Opigena melléknév szó szerint ‘segítséget szülőt’ jelent, a világra hozást kifejező *gignere*, *genere* felhasználásával, háborús oltalomra vonatkozóan is.⁹⁵ Másrészt sokatmondó Iuno Populona mellékneve is. Ha ez nem is jelent – régebbi vélemény szerint – ‘pusztulás-elhárítót’,⁹⁶ hanem ‘a hadra kelt sereg (*populus*) létét biztosítót’,⁹⁷ jól illik egy anyaistennőhöz, aki a születek védelemzőjeként minél nagyobb számú harcos létéről gondoskodik, illetve ütközetekben fennmaradásukról mint a győzelem zálogáról. Ezenkívül biztosra vehető, hogy katonák a halál előtti pillanatban gyakran emberi anyjuk oltalma után kiáltottak. Ez századokon át dokumentált általános emberi magatartás, szinte világirodalmi toposz, a jelenkorban is megfigyelt. Miért lett volna ez az ókorban másként? A halálos veszélyben oltalmazóként felfogott Iuno Sospita nem más, mint ennek az emberi valóságnak theomorf megjelenési formája. Nem ok nélkül nevezi Horatius a szenvedélyesen harcoló Volcanus és a fegyverét soha le nem tevő Apollo mellett a harcban álló Iunót *matronának*: jellemző *appositio*, melynek valódi jelentőségét a kommentátorok általában nem ismerik fel.⁹⁸

d) A hollóistennő hőstette

A fent Iuno harci attribútumai kapcsán már említett párharc, melyben egy holló döntő szerephez jutott, fő forrásunk, Livius ábrázolása alapján (VII. 26) röviden a következőképpen folyt le. Miután a gallokat sikerült 389-ben Rómából elűzni, évtizedeken át Itália különböző területein folytatták tovább kalandos harci vállalkozásaikat. Ennek folyamán került sor összeütközésre egy római sereggel 349-ben, a várostól délkeletre, a Paludes Pomptinae környékén. Egy nyugalmas napon, a két tábor közötti hídon egy feltűnő fegyverzetű gall óriás párharcra hívott ki egy arra vállalkozó rómat. Egy fiatal római főtiszt (*tribunus militum*), M. Valerius vállalkozott parancsnoka engedelmével a feladatra. Amint a római ellenfelével erejét összemérni készült, hirtelen holló szállt a sisakjára, és valahányszor a két ellenfél összecsapott, a madár megtámadta a gall óriás arcát és szemét, míg Valeriusnak végül is sikerült megölnie a szörnyű látványtól megrémült és úgy lelkében, mint látásában megzavarodott ellenfelet. A holló elrepült Kelet felé, elhagyva a látóhatárt. Valerius ezzel a tetteivel kiérdemelte a „Holló” (*Corvus cognoment* (járulékos nevet).

Az elbeszélés helyes értelmezésének alapfeltétele kétrétűségének a felismerése, amely egy reális esemény mitikus mezbe való öltöztetéséből adódik. Az alapvető kérdés éppen az, hogy hol kell meghúzni a választóvonalat a két komponens között. Biztosra vehető magának a párviadalnak a realitása. Ez a harcforma a harci eljárások terén a rómaiaknál fejletlenebb gallok körében az adott időben még rutinszerűen gyakorolt hagyomány volt, s így nincs okunk kétségbe vonni, hogy a rómaiakra több ízben is rákényszerítettek ehhez hasonló párviadalt, miközben Valerius esete csupán a második ilyen példa.⁹⁹ Nyomós érvek szólnak amellet is, hogy magának a hollónak a megjelenése és támadása egy harcos szemé ellen valóságos esemény volt. Egyrészt – mint fentebb már említettem – a madár megjelenése *prodigium*ként többszörösen dokumentált, s a *prodigium*-ok mindig realitáson alapulnak. Livius a holló megjelenését nem véletlenül deklarálja *prodigium*nak. Másrészt egy holló(-szerű madár) támadása felfegyverzett férfi ellen olyan széles körben dokumentált nemcsak az antik rómaiak és görögök körében, hanem a világ különböző tájain, hogy e jelenetek általános elterjedtsége a madarak természetében gyökerező jelenség vetületként nyer meggyőző magyarázatot. Harmadrészt a hollók efféle viselkedése, ha nem is emberek, hanem állatok ellen, napjainkban is számos alkalommal megfigyelt, az erre vonatkozó székszist eredményesen megcáfoló vitathatatlan tényállás. Az antik történetírók által vázolt esemény ott lépi át a realitás határát, ahol a madár megjelenése isteni beavatkozás következményének minősül. Ennek az istenségnek az identitása a kutatás számára nagy probléma. Fontos tudományos eredmény annak a felismerése, hogy egy istennőnek holló alakban való végzetes támadása egy ezáltal halálos vereségre ítélt harcos ellen egészen hasonló körülmények között, mint a római Valerius esetében, tipikus motívuma az óir epikának. Továbbá hogy ennek a Badbnak, tehát „Hollónak” nevezett ír istennőnek a jelenléte az ókori gallok körében is kimutatható, egyrészt régészeti leletként gall sisakon ülő holló formájában,¹⁰⁰ másrészt Cathubodia (Augusta) vagy (Victoria) Cassibodia néven galliai feliratokon.¹⁰¹ A név jelentése a kelta nyelvben ‘harci holló’. Ily módon biztosra vehető, hogy a gallok Valerius hollójában ezt a hollóistennőt ismerték fel. Elterjedt felfogás szerint ezt a nézetet a rómaiak is átvették a galloktól, egészében¹⁰² vagy részben.¹⁰³

A római hős forrásaink által ábrázolt magatartásában két alapvető mozzanat történelmileg valószínű: egyrészt, hogy a madár megjelenése mögött, az esemény csodaszerűsége miatt, egy isteni személy jelenlétét feltételezte, másrészt, hogy ez az isteni személy is, az egész idegenszerű eseménysorozat (rómaiatlan párharcban való részvétel) részeként, Rómától idegennek tűnt a szemében. Ennek bizonyítéka, hogy a feltételezett istenséghez, segítségéért könyörögve, az idegen isteneknek a rómaiakhoz való pártolása, az ún. *evocatio* elérése érdekében szokásos megszólító formulával fordul, amelyben az isten identitásának a bizonytalansága nyer kifejezést: *si divus, si diva esset*, „akár isten, akár istennő”.¹⁰⁴ Nyitott kérdés, hogy mennyiben rejtőzik emögött egy bizonyos sejtelem az istennő gall jellegét illetően, gall behatás nyomán, akár gall sisakleletek, akár gall hadifoglyok elbeszélése alapján. *Evocatio*ról van itt tehát szó,¹⁰⁵ azonban kvantitatíve és kvalitatíve korlátozott formában. Az istenség nem egy közösség, hanem egy egyén oldalára pártol át, nem tartósan, hanem egyetlen tett idejére,

és nem integrálódik a római pantheonba *interpretatio Romana* útján, új identitással és új, római néven. Továbbá nem nyer ilyen néven és ilyen minőségben templomot állandó kultusz tárgyaként Rómában. Az *evocatio* egyéb eseteiben ez a romanizálás rendszerint a római Iunóval való azonosítás formájában történik. Ennek minden előfeltétele ezúttal is adva volt. Egyrészt e rítus egy alapvető jelentőségű alkalmazására a Veii felett aratott győzelem feltételeként alig egy fél évszázaddal Valerius Corvus hőstette előtt, 396–392 között került sor, még hozzá a Valeriusnak engedélyt adó consul, L. Furius Camillus nagyhírű apjának az égisze alatt. Így bizonyosra vehető, hogy Valerius Corvus környezetében ennek az *evocatió*nak az emléke még elevenen élt, s ennek a központi isteni szereplője éppen Iuno volt. Másrészt Iuno fenti fejtegetéseink értelmében harcos istennő volt. Harmadszor ez a harcias jellege hollóalakban öltött többszörösen testet. Így Walter F. Otto immár több mint egy évszázada felállított tézise, miszerint Valerius hollójában a római Iuno jelent meg,¹⁰⁶ érdemtelenül merült túlzott feledésbe. A csodálatos holló Iunóval való azonosítása az egyetlen elképzelhető, sőt szükségszerű formája az *interpretatio Romanának*, minden egyéb lehetséges eredeti identitás mellett, függetlenül attól, hogy egy ilyen *interpretatióra* ténylegesen sor került-e vagy sem. Tudomásom szerint ennek szövegszerű nyoma nincs, ami lehet pusztán véletlen is. Másrészt Iunónak egy ilyen, csupán potenciális, helyesebben talán látens egzisztenciája mint vallási fenomén nem minden érdekesség nélkül való.

Összkep

A fenti fejtegetések eredményeképpen Iuno harci funkcióját tekintve két fontos tanulság szögezhető le: ennek a tevékenységnek az istennő alapjellegebe való beágyazottsága s ennél fogva egyáltalán nem mellékes jelentősége, másrészt e tevékenység sajátos iunói jellege. Ez utóbbi a hollónak mint jellegzetes attribútumnak a szimbolikus jelentésében nyer kifejezést. Nem sasszerű, primer agresszivitásról van itt szó, hanem másodlagos támadókészségről, mint ahogy minden harc alaptermészeténél fogva kettős jellegű, a támadás és a védekezés mozzanatából tevődik össze. Iuno harci agresszivitásának szekunder, kevésbé átütő jellege más szóval védelmi jellegnek nevezhető. Ez illik egy anyaistennőhöz, ez az értelme, ha egy hősnek az Aquilius Corvus, azaz „Sasi Holló” név jut: vagyis neve szerint tökéletes, támadásban és védekezésben egyaránt kiváló harcos.

Iuno védelmi harcos jellege úgy tűnik, két másik funkciójával áll szerves összefüggésben: egyrészt anya, másrészt királynő voltával. Az így létrejövő hármasság nem esetleges. E három funkció együttese ugyanis mint az istennő létét összefoglalóan megfogalmazó, fentebb már említett állandó formula ismeretes: Iuno Sospes Mater Regina, rövidített formában: *SMR*, mely pénzeken és feliratokon fellelhető.¹⁰⁷ Magyarra fordítva: „Iuno, az Életmentő, az Anya, a Királynő”. Ez a triász szervesen illeszkedik be a római vallás egészébe, amelyben triászok alapvető szerepet játszanak. A vallás archaikus alaptriászja: Iuppiter, Mars és Quirinus, melyet később a capitoliumi triász: Iuppiter, Iuno és Minerva váltott fel, később kiegészülve ennek plebeius ellenpólusával, Cerezzel, Liberrel és Liberával.

Hosszú tanulmányt igényelne a iunói triász részletes összehasonlítása három említett párhuzamával. Ehelyett meg kell elégednem két azonnal szembetűnő, eltérő sajátosság megállapításával. Míg a többi triász három különböző isteni személy együtteséből adódik, itt egyetlen istenség három funkciójának az összegéből jön létre: egyetlen istennő viseli önmagában a különböző alapfunkciók összességét. Másrészt a többi triász példája azt mutatja, hogy az első hely a hármasságban mindig a legfontosabb hely: Iuppiter / Iuppiter / Ceres. E helyen a mi triászunkban meglepő módon nem az Anya, de nem is a Királynő helyezkedik el, hanem az Életmentő, tehát – nem utolsósorban – a harci funkció.

E funkcióknak e kiemelt pozíciója Iunóval kapcsolatban annak közelebbi megvizsgálására indít, miképpen viszonyul e funkció az istennő két másik funkciójához, miképpen jött ez a triász létre. Erre vonatkozóan a tudományban két alapvetően különböző felelet ismeretes. Egyrészt Iunónak ez a hármasság alapjellege indoeurópai örökségként lel magyarázatot, másrészt későbbi, Itália földjén lejátszódott fejlődés eredményének tartják. Georges Dumézil és iskolája szerint a római hármasság karakterű Iuno alapvető hasonlóságot mutat a Rigvéda Sarasvati istennőjével, az Aveszta Anahita istennőjével, valamint a germán Freyja/Friggel, s ezen az alapon indoeurópai eredetűnek tartandó. A három funkció egyenrangúan áll egymás mellett, különösképpen az anyajelleg nem alapvetőbb és eredetibb a többi kettőnél. Ez a hármasság egzisztencia a tipikus indoeurópai életszemlélet alkotása, mely a világot a „három funkció szisztémájába” helyezve fogta fel, a hadviselés, a termékenység, az uralkodás funkcióinak az együttesébe, az archaikus Rómában elsősorban Iuppiter, Mars és Quirinus együttesében perszonalifikálva.¹⁰⁸ A kutatók nagy része ezzel szemben abból indul ki, hogy Iuno alapvetően és eredendően anyaistennő volt, és az egyéb funkciók ebből az alaptól következtek, illetve alakultak ki itáliai környezetben. Különösképpen a harci funkció, mivel az anyaistennő feladata lehető legnagyobb számú jövőbeli katonára létrejöttéről gondoskodni. Erre utal Populona („népességet teremtető”) mellékneve¹⁰⁹ (lásd fent). Livius tanúsítja, hogy a rómaiak szemében a *copia militum*, „a katonák bősége” a harci siker első számú előfeltétele volt.¹¹⁰

Mindkét felfogás nyomós érvekkel rendelkezik. Ennek logikusan egyetlen érvényes következménye csak egy, a mindkét oldali érveknek eleget tevő kompromisszumos megoldás lehet. Ez annak feltételezéséből állhat, hogy az indoeurópai örökség latin földön alapvető átalakuláson ment keresztül. Ennek félre nem ismerhető jele az istennő vitathatatlanul latin neve, melynek jelentése egyúttal az átalakulás jellegére is utal. E név értelmében az életteremtő funkció került előtérbe, vagyis Iuno szerepe a szüléssel, termékenységgel, női mivolttal kapcsolatban. Az istennő egyéb funkciói ebből a tulajdonságból tüntek levezethetőknek: nemcsak a fentiekben kifejtett harci funkció, hanem a királynői lét is. Az általános termékenység biztosítása az uralkodás tipikus előfeltételének is számít az archaikus korban.

Hasonló struktúrák megléte különböző indoeurópai népeknél nem szükségszerűen jelenti azonos képződmény érintetlen átöröklődését az egyes népek körében; elképzelhető pusztán kiindulópontok azonossága is, sőt csupán a hármasság struktúrájú világszemlélet alkalmazásának módszere mint közös örökség. Hogy egy ilyen eljárás Rómában Iunóval kapcsolatban hár-

masságok létrehozásában sajátos helyi erőként működött, az istennővel kapcsolatban álló madarak hármasság együttese mutatja: a lúd, holló, páva mint ugyanazon istennő madár-attribútumainak az összessége teljesen megfelel az anyai, harci és királynői funkció alapvető hármasság együttesének.

Iuno harci aspektusának a problémája, bármennyire speciális részproblémának tűnhet is, általános jellegű tanulsággal jár. Nevezetesen az istennő ezen aspektusa, mint láttuk, sokszor csak rejtetten, látenszen létezik. Istenek ilyen létformájának a feltételezése a római vallás általános jellemvonása. Ezzel függ össze a rómaiak alapvető elhárító magatartása istenek epifániájával kapcsolatban, egészen ellentétben a görög ember örömteli reakciójával istenek megjelenése esetén. A rómaiak egy isten jelenlétét a *fas sit vidisse* imaformulával köszöntötték: „bű-

nöm ne legyen, hogy láttalak”.¹¹¹ Egy ilyen vallási magatartás dokumentumaival szemben a nagyon elővigyázatos interpretációra való törekvés fokozott mértékben szükséges, akárcsak a szigorú ragaszkodás az elvhez, mely szerint a hagyományozott szöveg „korrigálása” csak intenzív interpretációs kísérlet után megengedhető. S ebben rejlik a fentiekből, vagyis istenek látens egzisztenciájának tényeiből levonható általános módszertani tanulság. Ajánlatosnak vélem megszívlelni néhány aktuális tudós nyilatkozatot: „Bizonyos modern [kutatók] túlzott kritikája az annalisták szavahihetőségét illetően rosszhiszeműsége alapján szik.”¹¹² Valamint: „Igaz, hogy a mítoszok interpretációja nehéz feladat, de emiatt nem szabad őket az útból eltakarítani; hiszen értékes útmutatásokat adhatnak.”¹¹³

Jegyzetek

- 1 Ovidius: *Fasti* II. 435 skk.
- 2 Ovidius: *Amores* III. 13, 18 skk.
- 3 Ovidius: *Fasti* III. 215: *acies ferro mortique paratae*.
- 4 Ovidius: *Fasti* III. 169–170: *Cum sis officii, Gradive, virilibus aptus, / dic mihi, matronae cur tua festa colant?*
- 5 Livius XXI. 62, 4.
- 6 Servius ad Verg. *Aen.* I. 17.
- 7 Plinius: *Naturalis historia* X. 8: *percnopterus, eadem oripelargus, vulturina specie, alis minimis, reliqua magnitudine antecellens, sed inbellis et degener, ut quam verberet corvus*.
- 8 Suetonius: *Augustus* 96: *contractis ad Bononiam triumvirorum copiis aquila tentorio eius [sc. Octaviani] supersedens duos corvos hinc et inde infestantes afflixit et ad terram dedit, notante omni exercitu futuram quandoque inter collegas discordiam talem qualis secuta est, atque exitum praesagiente*. („Miután a triumvirek Bononiánál összevonták csapataikat, egy sas ereszkedett le az ő [ti. Octavianus] sátrára, és két hollót, amelyek innen és onnan megtámadták, leterített és a földre lökött. Ezt az egész sereg úgy értelmezte, hogy egyszer majd olyan viszály fog keletkezni a *collegák* közt, amilyen be is következett, és ennek gyászos kimenetelét jelezte előre az esemény.”)
- 9 Davies 1979, 128, 129, 130, 27. jegyzet; Desnier 1985, 826–828.
- 10 Köves-Zulauf 1988, 339 skk.
- 11 Livius VII. 26.
- 12 *DKP*, s. v. „Iuno”, 1565, 52 (Eisenhut).
- 13 Servius ad Verg. *Aen.* I. 17.
- 14 Paul. Fest. 64, Fest. 254; halikarnassosi Dionysios: *Ant.* II. 50.
- 15 Ez a szó nagy valószínűséggel helyes, mindenesetre széles körben elfogadott etimológiája.
- 16 Servius ad Verg. *Aen.* II. 614: *Curitis et sub hoc nomine interest bellis*.
- 17 *CIL* XI n3125: I² p. 331.396. Vö. Otto 1905, 199; Radke 1965, 102.
- 18 Wissowa 1912², 115; Otto 1905, 198 sk., akár létezett a ‘lándzsát’ jelentő szabin *curis* szó *quiris* formában, akár nem, vö. Otto 1905, 198 (Isidorusra való hivatkozással).
- 19 Otto 1905, 199.
- 20 Varro: *De lingua Latina* V. 51, VI. 68; Ovidius: *Fasti* II. 447; Macrobius: *Saturnalia* I. 9; Servius ad Verg. *Aen.* I. 292; Paul. Fest. 43, 1 (vö. *DKP*, s. v. „Quirites”, 1316, 9).
- 21 Otto 1905, 199; Dumézil 1966, 293.
- 22 Kretschmer 1920, 147 skk.; *DKP*, s. v. „Quirites”.
- 23 Ennek eklatáns példája Saturnus: Vergilius: *Aeneis* VIII. 319–323: „Saturnus [...] e tájakon lelt biztos rejtékhelyre” (*his... latuisset tutus in oris*). Ovidius: *Fasti* I. 238: „Mivel az isten e tájon rejtő-
- zött, nyerte ez a »rejtőzés földje« nevet” (*dicta quoque est Latium terra latente deo*). (Mindez semmiképpen nem jelenti azt, hogy ez az etimológia helytálló lenne, vö. Adamik 2005.) Ovidius: *Fasti* III. 395: „Ezt a ligetet látva ezt mondhatnád: »ebben egy isten lakozik«” (*lucus... quo posses viso dicere 'numen inest'*).
- 24 Heurgon 1955/6, 95.
- 25 Marchetti-Longhi 1956, 82.
- 26 *LIMC*, s. v. „Iuno”, no. 154–161.
- 27 Marchetti-Longhi 1956, 68 skk.; *DKP*, s. vv. „Pfü”, „Hera”, Desnier 1985, 816, 18. jegyzet.
- 28 Marchetti-Longhi 1956, 69 skk.
- 29 Marchetti-Longhi 1956, 68.
- 30 Marchetti-Longhi 1956, 79 skk.
- 31 Heurgon 1955/6, 98, és uo. a 32. jegyzet (Alföldi).
- 32 Palmer 1974, 32; Heurgon 1955/6, 92: „gentes étrusques”, 93: „princes étrusques”.
- 33 Etruszk jellegű nevek: *Etruscilla*, Trebonianus elődjének, Traianus Deciusnak a felesége, valamint ennek fia, Q. Herennius *Etruscus*. *Perpenna* volt Etruscilla második fiának és Trebonianus császártársának, C. Valens Hostilianusnak a mellékneve. *Veldumnus* volt Trebonianus, valamint fia mellékneve.
- 34 Oszk-umber jellegű nevek: *Herennius/a* és *Cupressenius/a*. Trebonianus elődje fent említett feleségének teljes neve: *Herennia Cupressenia Etruscilla*. („Cupressenia ist vom oskischen Göttinnenname Cupra Mater abzuleiten und hat nichts mit Cypris=Venus zu tun”, Latte 1960, 60, vö. Radke 1965, 100). *Trebonianus* a Trebius továbbképzett formája, a *treb** többől képezve, mely ‘ház, lakni’ jelentésű (Untermann 759–761) és az olyan, oszk területeken gyakori helynevekkel rokon, mint Treba, Trebia, Trebula. Trebius jelentése ezek szerint nem más, mint ‘lakó, honos’. Oszk jellegű a *Vibius* név is (vö. *DKP*, s. v. „Vibius”), Trebonianus egyik neve, valamint fiának, Caius Vibius Afinius Gallus Veldumnianus Volusianusnak is egyik neve. További példák: Sex. Vibius Gallus (*DKP* II, 4), L. Vibius Sabinus, Vibia Sabina (*DKP* II, 24).
- 35 Gall jellegű: *Hostilianus*, vö. a Hostilia városnévvel Gallia Transpadana területén. Legfontosabb a *Gallus* név, melyet Trebonianus és fia viselnek, de gyakran egyébként is előfordul a Trebius névvel kombinálva (*DKP*, s. v. „Trebius”, Nr. 2; Kajanto 1965, 12, 45, 195).
- 36 Ezt a Senones gall törzs népesítette be, miután Róma elfoglalását követően, a rómaiak által elűzve, a maradékuk itt telepedett le. Vö. Herennius Gallus (Kajanto 1965, 195).
- 37 Az umbriai *ager Gallicus* területén Iuno Regina, valamint Iuno Lucina is ismeretesek: *CIL* XI 6300, 6292, 6293. Vö. Otto 1905, 169.

- 38 Appianus: *Bell. Civ.* V. 47 (197).
- 39 Annak a feltételezésnek nincs valószínűsége, hogy Augustus kora óta Perusiában a régi Iuno-kultuszt felújították volna, mivel ezt Appianus és Dio aligha hallgatták volna el.
- 40 Az utóbbi tűnik valószínűnek a Kr. u. 251–253 évek pénzein látható különös épületforma alapján, akár Augustus építtette ezt az épületet, akár Trebonianus. Az érmekepek mindeddig legmeggyőzőbb összehasonlítása feltárt templommaradványokkal arra mutat, hogy a szobor a *porticus Octaviae* belüli Iuno Regina-templom közelében volt található.
- 41 *Iuno Regina ad circum Flaminium* (Livius XL. 52, 1 skk.).
- 42 *Mars apud circum Flaminium*, Latte 1960, 114, 3. jegyzet; *DKP*, s. v. „Brutus”, Nr. 14; Plinius: *Naturalis historia* XXXVI. 26.
- 43 Marchetti-Longhi 1956, 790 szerint „Iuno Martialisról ez esetben »a Mars(-mező) melletti Iuno« értelmében beszéltek volna”.
- 44 Latte 1960, 105; Dumézil 1966, 291–292, 588.
- 45 Iuvenalis 9, 53.
- 46 Latte 1960, 114, 117–118, 208–209, 435.
- 47 Ovidius: *Fasti* III. 173–174.
- 48 Ez utóbbi metaforikusan a szüléssel hasonlítható össze mint életbevágó jelentőségű kezdet.
- 49 Ovidius: *Fasti* III. 241–3: *nunc fecundus ager, pecoris nunc hora creandi, / nunc avis in ramo tecta laremque parat, / tempora iure colunt Latiae fecunda parentes* („most termékeny a szántóföld, most itt a nemzés órája a jószágnak, / most készít a madár a lombban házat és lakást, / a termékeny időket joggal ünneplik Latium szülőanyjai”). Iuno ily módon bizonyos fokig a Földanya párhuzamos alakjának a helyzetébe kerül.
- 50 Köves-Zulauf 1990, 298 skk.
- 51 Ovidius: *Fasti* V. 229 skk., 255–258. Nem meggyőző elmélet, hogy itt tulajdonképpen a görög Héra istennőről mint Arés szülőanyjáról van szó (pl. Kerényi 1997¹⁸, 120 szerint a rómaiak ezt a történetet „biztosan nem maguk találták ki, mivel éppen ilyen történetek istennőnk, Héra számára voltak jellegzetesek”). Ez nem kielégítő érv. A történet éppúgy nem volt álcázott görög mítosz, mint ahogy a Iuno és a Mars nevek sem görög átvételek, és éppen virágtól való megtermékenyülés a Héra-mítoszban ismeretlen. Azoknak lehet igazuk, akik a történetet eredeti italikus mondának tartják. De még ha eredetileg görög mondanak is lett volna, Rómában szervesen integrálva volt a honi rituális struktúrába.
- 52 Veii: Livius V. 22–23; V. 31, 3. Ligurok: XXXIX. 1 skk.
- 53 Cicero: *De divinatione* I. 101 – II. 69. Eltekintek itt azoktól az említésektől, melyek nem eseményszerű összefüggésben fordulnak elő.
- 54 S. v. „Moneta”. A pénzhiányban szenvedő római katonáknak a segítségül hívott istennő pénzbőséget helyezett kilátásba azzal a feltétellel, hogy fegyvereiket igazságosan fogják használni. Így is történt, és ennek köszönhetően lett Iuno Moneta temploma az ezüstpénzverde helye.
- 55 Livius XXXIII. 26, 7: *ad Monetae duarum hastarum spicula arserunt* (Kr. e. 198).
- 56 A vonatkozó források összefoglaló felsorolását lásd *DKP*, s. v. „Manlius Capitolinus”.
- 57 Plutarchos: *Camillus* 27, 2.
- 58 Livius VII. 28, 3–4: *ibi praedonum magis quam hostium animi inventi; prima itaque acie debellatum est. dictator tamen, quia et ultro bellum intulerant et sine detractatione se certamine offerebant, deorum quoque opes adhibendas ratus inter ipsam dimicationem aedem Iunoni Monetae vocit.*
- 59 Latte 1960, 169; Radke 1965, s. v. „Moneta”, 222.
- 60 Livius említett gyakori értelmezése talán kimondatlanul azért is nyerhetett teret, mert egy *anyaistennőnek* igénybevétele háborús célokra nem tűnt helyénvalónak. A szövegnek Iuno természetére vonatkozó, előzetes feltételezések nélküli elfogulatlan vizsgálata mindenesetre jobb eredményre vezet.
- 61 Livius VII. 28, 3.
- 62 Strabón V. 2, 6 C. 224.
- 63 Az említett téves szöveginterpretáció egy olyan korban született, amelyben az aszimmetrikus harc képzete még nem volt elterjedt, általánosan ismert jelenség.
- 64 Livius V. 22, 4–6; Valerius Maximus I. 8, 3.
- 65 Gagé 1963, 208.
- 66 Gagé 1963, 208 sk.
- 67 Livius XLII. 21, 6–7.
- 68 Livius uo.
- 69 *LIMC*, s. v. „Iuno” (Iuno Moneta).
- 70 Livius Andronicus fr. 23.
- 71 *Expressis verbis*: Cicero: *De divinatione* I. 101; II. 69. Indirekt utalás: *Schol. Lucani* I. 380 (lásd Radke 1965, 221).
- 72 Gagé 1963, 207, 209 („l’oie [...] est symbole de la matrona”), 210.
- 73 Petronius: *Satyricon* I. 37, 2: *anserem omnibus matronis acceptissimum.*
- 74 Livius I. 13, 1–2.
- 75 Ovidius: *Fasti* III. 221–224.
- 76 Livius II. 40, 3–5.
- 77 *Nep. Hist.* fr. 2.
- 78 Vergilius: *Aeneis* VII. 426. A harc beszüntetése mint végcél a papnő neve, Calybe által is kifejezésre jut. Ez a görög *kalypió*, ’betakarni’ igéből származik, s ezt tükrözi a papnő *tege*, ’takard be’ szava.
- 79 Vö. Ovidius szavaival: *acies morti parata* („a halálra készülő csatasor”), lásd fent.
- 80 Livius XXXII. 30, 10: *consul principio pugnae vocit aedem Sospitae Iunoni si eo die hosti fusi fugatique fuissent; a militibus clamor sublatus compotem voti consulem facturos, et impetus in hostes est factus.*
- 81 Livius XXXIV. 53: *Aedes eo anno aliquot dedicatae sunt. una Iunonis Matutae in foro holitorio, vota locataque quadriennio ante a C. Cornelio consule Gallico bello: censor idem dedicavit.* („Ez évben több szentélyt avattak fel: az egyik *Iuno Matutáé* volt a forum holitoriumon, melyet négy évvel előbb a consul C. Cornelius a gall háborúban fogadott és bízott meg építésével egy építési vállalkozót. Ugyanő szentelte fel mint censor.”)
- 82 Latte 1960, 165, 5. jegyzet.
- 83 Ebből a töből először egy igetövet képeztek: *matu(-ere)* (*metuere, fluere* stb. mintájára), s ehhez adták hozzá azután a főnévképző *-ta* képzőt, vö. Radke 1965, s. v. „Matuta”, 208.
- 84 Blumenthal 1941, 324 skk.
- 85 Plinius: *Naturalis historia* XXVIII. 11, vö. Köves-Zulauf 1972, 25, 77, 319.
- 86 Florus: *Epitome* 1, 15; *Schol. Ver. és Bern.*; Servius *ad Verg. Geo.* III. 1 (vö. Radke 1963, 329 skk.).
- 87 Radke 1965, 208: „Cornelius rief Iuno als *Sospita* »Hilfe« an und dankte ihr mit dem Namen M.”
- 88 Fabian 1978, 155. Lásd Livius XXXIV. 53. 3 szövegéhez az Oxford-kiadás kritikai apparátusában: „Latte bene”.
- 89 Livius V. 22, 3; 23, 7–31, 3. Vö. 31, 3.
- 90 Ovidius: *Fasti* II. 55: *Principio mensis Phrygiae contermina matri / Sospita delubris dicitur aucta novis* („A hónap első napján a Frig Anyával szomszédos Sospita fényét növelte egy új szentély”).
- 91 Vö. Bömer 1958 *ad loc.* A *forum holitorium*, ahová Livius helyezi el a Cethegus dedikálta templomot, s ahol ez tényleg állhatott, sincs túl messze a Palatinuson álló Magna Mater templomtól.
- 92 Dury-Moayers 1986, 90.
- 93 Köves-Zulauf 1988, 54 skk., 321 skk.
- 94 Martianus Capella: *De nuptiis* II. 148: *Opigenam te quas vel in partus discrimine vel in bello protexeris, precabuntur.*

- 95 Hogy csak nők háborús védelméről van szó, valószínűleg az uralkodó klasszikus nézet következménye, mely szerint egy istennőnek háborúk színterén (vagyis jellemzően férfiak között) nincs keresnivalója.
- 96 Georges s. v. „Populonia” (a *populari*, ‘népet pusztítani’ igéből levezetve).
- 97 Latte 1960, 166; Otto 1905, 170 skk.
- 98 Horatius: *Carmina* III. 4, 59; lásd pl. Kiessling–Heinze 1930⁷ és Borzsák 1975.
- 99 Az első eset T. Manlius Torquatus győzelmes párviadala: Livius VII. 9–10.
- 100 Finette 1995, 106, 11. jegyzet; Davies 1979, 129 skk.; Desnier 1985, 827 skk.
- 101 *CIL* XII. 2571; XIII. 4525. Vö. Köves-Zulauf 1988, 339 skk.
- 102 Davies 1979, 130, 3. jegyzet; Desnier 1985, 826, 43. jegyzet.
- 103 Briquel 2003, 83.
- 104 Macrobius: *Saturnalia* III. 9, 7. Vö. Alvar 1985, 265.
- 105 Vö. Alvar 1985, 254, 265; Desnier 1985, 826, 43. jegyzet; Finette 1995, 105; Engels 2007, 383.
- 106 Otto 1905, 191 skk.
- 107 Latte 1960, 166, az 5. jegyzettel.
- 108 Dumézil 1966, 288–289.
- 109 Latte 1960, 166.
- 110 Livius IX. 7, 13; XXXVI. 23, 5.
- 111 Latte 1960, 41, 149, 357.
- 112 Finette 1995, 107.
- 113 Carandini 2002, 29.

Bibliográfia

Kézikönyvek

DKP = *Der kleine Pauly*. München, 1979.

Georges = *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*. Szerk. K. E. Georges – H. Georges. Hannover, 1962¹¹ (= 1913⁸).

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich–München, 1990.

Untermann = *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*. Szerk. J. Untermann. Heidelberg, 2000.

Szakirodalom

Adamik B. 2005. „Die etymologische Herleitung des Namens *Lati-um*”: *Proceedings of the 12th International Colloquium on Latin Linguistics. Papers on Grammar* 9/1, 189–198.

Alvar, J. 1985. „Matériaux pour l’étude de la formule *sive deus, sive dea*”: *Numen* 32/2, 236–273.

Blumenthal, A. v. 1941. „Zur römischen Religion der archaischen Zeit II”: *Rheinisches Museum* 90, 310–334.

Borzsák I. 1975. *Horatius: Ódák és epódoszok*. Budapest.

Bömer, F. 1958. *P. Ovidius Naso: Die Fasten*. Heidelberg.

Briquel, D. 2003. „Les oies du Capitole et le corbeau de Valerius Corvus”: *Hommages à Carl Deroux* III. Bruxelles, 80–93.

Carandini, A. 2002. *Die Geburt Roms*. Düsseldorf–Zürich.

Davies, M. 1979. „L’oiseau sur le casque: le corbeau divin des Celtes, M. Valerius Corv(in)us, et Tite-Live 7,26”: *Bronzes hellénistiques et romains. Actes du V^e colloque international sur les bronzes antiques*. Paris, 127–132.

Desnier, J.-L. 1985. „L. Valerius Acisculus et le corbeau combattant. Chouette ou corbeau?»: *Latomus* 44, 811–835.

Dumézil, G. 1966. *La religion romaine archaïque*. Paris.

Dury-Moayers, G. 1986. „Réflexions à propos de l’iconographie de *Juno Sospita*”: *Festschrift Gerhard Radke*. Münster, 83–101.

Engels, D. 2007. *Das römische Vorzeichenwesen (753–27 v. Chr.)*. Stuttgart.

Fabian, K.-D. 1978. *Aspekte einer Entwicklungsgeschichte der römisch-latinischen Geschichte Juno*. Berlin.

Finette, L. 1995. „Marcus Valérius Corvinus ou l’histoire d’un surnom”: *Cahiers des études anciennes* 29, 103–108.

Gagé, J. 1963. *Matronalia*. Bruxelles.

Heurgon, J. 1955/6. „Traditions etrusco-italiques dans le monnayage de Trebonien Galle”: *Studi Etruschi* 24, 91–105.

Kajanto, I. 1965. *The Latin Cognomina*. Helsinki.

Kerényi K. 1997¹⁸. *Die Mythologie der Griechen, I. Die Götter- und Menschheitsgeschichten*. München.

Kiessling, A. – Heinze, R. 1930⁷. *Q. Horatius Flaccus: Oden und Epoden*. Berlin.

Köves-Zulauf, Th. 1972. *Reden und Schweigen*. München.

Köves-Zulauf, Th. 1988. *Kleine Schriften*. Heidelberg.

Köves-Zulauf, Th. 1990. *Römische Geburtsriten*. München.

Kretschmer, P. 1920. „Lat. *quirites* und *quiritare*”: *Glotta* 10, 147–157.

Latte, K. 1960. *Römische Religionsgeschichte*. München.

Ledyard Shields, E. 1926. *Juno. A Study in Early Roman Religion*. Northampton, MA.

Marchetti-Longhi, G. 1956. „La Juno Martialis nelle monete di Treboniano Gallo e di Volusiano”: *Annali. Istituto italiano di numismatica* 3, 65–82.

Otto, W. F. 1905: „Juno”: *Philologus* 64, 161–223.

Palmer, R. E. 1974: *Roman Religion and Roman Empire*. Philadelphia.

Radke, G. 1963. „Beobachtungen zum römischen Kalender”: *Rheinisches Museum für Philologie* 106, 313–335.

Radke, G. 1965. *Die Götter Altitaliens*. Münster.

Rüpke, J. 2001. *Die Religion der Römer*. München.

Wissowa, G. 1912². *Religion und Kultus der Römer*. München.