

TÖRTÉNELEM

Ez a lap üres

FARKAS ILDIKÓ

Augustus és az eleusisi misztériumok

„[...]Athén, számtalan kivételes és isteni dolgot hozott létre, mellyel az emberi életet gazdagabbá tette, mégis – azt hiszem – nincs nagyszerűbb találmánya azoknál a misztériumoknál, melyek révén a durva és vad életmódból kiművelésünk révén hozzá tudunk szelídülni a civilizált emberi életforma követelményeihez, és ilyen módon megismertük a „beavatásokat”, melyek nevüknek megfelelően az emberi élet igazi alapelveibe avatnak be minket.”¹

Cicero dialógusában az eleusisi misztériumot kitüntetett szereppel illeti meg, amikor a vallással kapcsolatos törvényekről beszél. A „nagyszerű találmány” ilyen mértékű kiemelése csak azt bizonyítja, hogy súlya nem pusztán a görög világban volt jelentős, hanem tekintélyét a rómaiak szemében is megőrizte. Mégis, viszonylag kevés azoknak a monográfiáknak és értekezéseknek a száma,² amelyeknek a témája az eleusisimisztériumok és a rómaiak kapcsolatának bemutatására koncentrálna – holott ennek a vonalnak az ismertetése és a problémák szálainak felfejtése közelebb vihet minket a római vallásosság és gondolkodásmód ezen elszigetelt, ám izgalmas fejezetéhez. A dolgozat elsősorban az augustusi korszakot vizsgálja e célból, és annak kapcsolatát úgy mutatja be a misztériumokkal, hogy igyekszik az ünnepkör egyes vonásaiban az augustusi rendszer propagandájának jellegzetes és előszeretettel használt motívumait felismerni. Rögtön felmerül egy olyan probléma, amely az egész vizsgálódást felülírhatná: kérdéses, hogy a beavatásokra valóban sor került. A kérdés jogos, és a dolgozat során több helyen is kikerülhetetlen ennek a felvetése. Ugyanakkor, ha pusztán ebbe az irányba indulna el az elemzés, pont a dolgozat célját írná felül. Talán célravezetőbb a következőt megvizsgálni: miért tartották a források említésre méltónak a misztériumot, és miért hozták összefüggésbe kiemelkedő római alakokkal, közöttük Augustusszal? Elképzelhető, hogy már maguk a beavatottak, illetve az antik szerzők is felismerték, hogy olyan elemeket foglalt magába, amelyek mozgósíthatóak voltak az aktuális politikai közegben, a propaganda eszközeivé válhattak, tehát kiléphettek az egyéni vallásosság keretéből. A viszonylagos forráshiány, illetve a források nem egyértelmű voltának áthidalásával próbálok kialakítani egy képet az eleusisi misztériumok és rómaiak kapcsolatáról Augustus személyén és törekvésein keresztül.

Az aitiológiai mítosz és a misztérium

Hogy a későbbiekben felbukkanó motívumok értelmezése ne jelentsen nehézséget, érdemes röviden összefoglalni azt a mitológiai hátteret, amely a misztériumhoz kapcsolódik. A dolgozat eltekint a rítus részletekbe menő elemzésétől – hiszen jelen esetben nem ezen van a hangsúly – csak akkor hívja fel bizonyos elemekre a figyelmet, amikor azok egyes római szerzőknél is megjelennek, szükségesek az

¹ CICERO: De legibus 2,14,36.

² Az idevágó szakirodalmak közül említésként álljon itt néhány jelentősebb. Összefoglaló képet ad, és tág időkeretben mozog CLINTON 1989, amit a dolgozat több helyen is felhasznál. A szerző részletes bibliográfiát közöl a témához kapcsolódóan. Részletekbe menően elemzi, elsősorban a görög vonallal és régészeti eredményekkel foglalkozik MYLONAS 1961. SPAETH (1996) jelentős monográfiája Ceresről szintén több helyen tartalmaz utalásokat az eleusisimisztériumokra. Leszűkíti a kutatásokat Magna Graeciára és általánosságban a misztériumokkal foglalkozik CASADIO – JOHNSTON 2009, viszont a tanulmánykötet Démétéréről és Isisről szóló fejezetében találunk idevágó irodalmat. Eleusis elsősorban a francia vallástörténeti kutatások homlokterében áll, az ünnepség és Róma kapcsolatával foglalkozó szerzők közül GRAINDOR 1922 munkásságát érdemes megemlíteni.

értelmezéshez. A mítosz legszebb és legteljesebb formájában a Démétérhez szóló homérosi himnuszban maradt fenn³. A mű Proserpina Hadés általi elragadását és anyja, Démétér bolyongásait meséli el, aki a gabona mellett ekkor adományozza meg az embereket a misztériumokkal. A történet szerint a társnőivel játszó Persephoné alatt megnyílt a föld, és az alvilág ura elrabolta. Démétér kilenc napig kereste leányát, végül Hélios tájékoztatta a holléte felől. Démétér haragjában hosszú ideig nem tért vissza az olymposiak közé, és öregasszonynak álcázva magát Eleusisba ment, ahol végül a király, Keleos házában fogadták. Dajkája lesz Keleos gyermekének, Démophoónak, akit ambrosziával etetett és tűzbe tartott az éjjel, hogy halhatatlanná váljon, azonban a gyermek anyja, Metaneira kileste Démétér művét, és ezzel megszakította a gyermek istenné válásának folyamatát. Démétér még mindig nem volt hajlandó visszatérni az istenek közé, sőt megakasztotta a termés növekedését, felfüggesztve ezzel lényegében az élet normális rendjét, és ez a kikötés nem pusztán az emberi világot fenyegette pusztulással, hanem kedvezőtlen volt az istenek számára is, akik így nem részesülhetnek áldozatból. Zeusz látva a helyzet súlyosságát Hermést leküldi Hadéshez, hogy engedje fel Persephonét az alvilágból. A leány azonban véglegesen nem térhetett vissza az égilakók közé, hanem az év egyharmad részét az alvilágban tölti, a többi pedig az olymposiak között. A misztériumok megtanítása és a termés újbóli megindítása jelezte Démétér megbékélését. A himnusz bővelkedik azokban az utalásokban, amik majd a rítus során is szerepet játszanak.

A Nagy Misztériumokra⁴ Boédromión hónapban (szeptember–október) került sor, amely során először is az *ephébosok* Eleusisba vonultak, hogy ott átvegyék és onnan az athéni Eleusinion szentélybe szállítsák a szent tárgyakat. Az elkövetkező napokban került sor a tisztátlanok és a barbárok kiutasítására, a rituális fürdőre, vagyis a megtisztulásra. A legnagyobb esemény a nagy processzió volt, amely során a szent tárgyakat visszavitték Eleusisba. A *mystésszé* válás három lépcsőfokban történt: elsőként az őszi Nagy Misztériumokon kellett részt venni, majd a tavasszal megtartott kis misztériumokon, és végül a következő őszi misztérium alkalmával nyerték el a beavatást. A Kis Misztériumokat Anthestérión havában (március) tartották meg, Agraiban, Athén egyik elővárosában. Az ekkor rendezett misztériumok középpontjában Dionysos állt, tehát ismételtén egy olyan isten, akinek története az élet, halál, feltámadás motívumai köré csoportosul. A nyilvános eseményeken a beavatatlanok is részt vehettek, a misztériumok titkos szertartásai csak a beavatottak előtt voltak ismertek, akiknek nem volt szabad beszélniük ezekről.⁵

A misztériumok érdekes sajátossága az összgörög, sőt azon túlmutató jellege.⁶ Ahogy Mylonas megjegyzi, a kiindulópont egy helyi kultusz lehetett, amely fokozatosan kilépett szűk keretei közül, és ebben kulcsfontosságú szerepe volt annak, hogy Eleusis athéni befolyás alá került.⁷ A misztérium a rómaiak

³ A téma más antik szerzőknél is felbukkan, így pl. HÉSIODOS: Theogonia 913–914, OVIDIUS: Metamorphoses V. 341–571, és FASTI IV. 393–620, PSEUDO-APOLLODORUS: Bibliotheca 1, 2, Diodorus SICULUS: Bibliotheca historica 5. 2. 3–5. 5, PSEUDO-HYGINUS: Fabulae. 145, CICERO: De Natura Deorum 2. 26. Külön érdekes, hogy vannak olyan szerzők, akik Szicíliaába helyezik a történetet, így pl. : Apollonius RHODIUS: Argonautica 4. 892 ff.

⁴ Az ünnepség lefolyásáról részletes tájékoztatást közöl magyar nyelven HEGYI 2003, 64–71, L- még: CLINTON 1974, 1–143, és ROBERTSON 1998, 547–575.

⁵ HEGYI 2003, 64–71.

⁶ Érdekességként ként érdemes megemlíteni PLUTARCHOS Thészeus életrajzát, ahol az eleusisi misztériumok úgy vannak feltüntetve, mint az Athénhoz való tartozás tudatának egyik fontos eleme. Ezt a hagyományt erősíti a tyndaridák esete is, akik a beavatási szándékuk kapcsán arra hivatkoznak, hogy közülük van Athénhoz (PLUTARCHOS: Thészeus 33). Héraklész esete különleges, még ahhoz a hagyományhoz tartozhat, amikor még nem alakult ki a misztérium pánhellén jellege, és a beavatáshoz szükséges volt arra, hogy egy athéni adoptálja a kívülállót (PLUTARCHOS: Thészeus 30).

⁷ A homéroszi himnusz minden bizonnyal az athéni befolyás előtti keletkezhetett, hiszen a költő hallgat Athénról. Ez segíti a költemény datálását is, amit a VII. századra tesznek, amint ezt FRAZER 1998, 267 megjegyzi, bővebben elemzi WALTON

megjelenésével emelkedett univerzális szintre.⁸ A kultusz népszerűségének növekedése és átfogóbb jellegűvé válása tetten érhető az építészeti bővítésekben is,⁹ maga a Telesterion (ahol a beavatás történt) azonban már Periklés idejében elérte azt a nagyságot, amely a misztérium további életében elegendőnek bizonyult a növekvő tömegek befogadására.¹⁰ Az ünnepély a hellenisztikus és római időkben is megőrizte befolyásos szerepét, mindenesetre a rómaiak érdeklődésének homlokterébe a cicerói időszaktól kezdődően kerülhetett a források tanulsága szerint. A misztériumokban részt vehetett mindenki társadalmi, nemi hovatartozás nélkül, aki görögül beszélt, és mentes volt a vérbüntől.¹¹

A következőkben a dolgozat megpróbál választ keresni a bevezetőben már megfogalmazott problémára, hogy az eleusisi misztériumok és az augustusi rendszer propagandájának egyes vonásai milyen pontokon találkoznak és mennyire kapcsolódnak egymáshoz. Hogy ezek a felmerülő párhuzamok Augustus politikájának mennyire voltak evidens és tudatos elemei, nehéz megnyugtató választ adni; a dolgozat ezért megpróbál eltekinteni a probléma feloldásától. Éppen emiatt a bizonytalanság miatt pusztán a lehetséges irányvonalak megadására és kifejtésére vállalkozik.

Az eleusisi misztériumok és Róma – az exemplumok

Tehát felmerül a kérdés: mennyire lehet a misztériumokra, mint a propaganda egyik eszközére tekinteni, vagy a beavatottság kizárólag az egyéni vallásosság szintjére korlátozódik? Az ebből következő két kérdés pedig az, hogy mennyiben emelkednek ki a misztériumok az egyénvallásának elszigetelt keretéből, illetve mi a jelentősége annak, hogy a római történelem nem egy kiemelkedő politikai személyiségének nevével hozták kapcsolatba a misztériumokat? Bár az augustusi időszak képezi a gerincét a dolgozatnak, sorra kell venni azokat a jeles római személyeket, akiknek a beavatásáról a források homályosan ugyan, de említést tesznek. Általános tendencia, hogy a kútfők közül egyik sem nevezi nevén az eleusisi misztériumokat. Az utalások kizárólag csak a misztériumok szóra korlátozódnak, vagy obskurus módon, némileg bővebben megjegyzi, hogy két istennő misztériumáról van szó.¹² A következőkben a beavatott rómaiak közül az elemzés szempontjából fontosabbak kerülnek kiemelésre, akik Augustus számára példaként szolgálhattak.¹³ Ugyanakkor szinte majdnem mindegyik személy beavatása megkérdőjelezhető.

1952, 108–110. A kultusz Atticán túlmutató hatásával a Kr. e. 6. századtól számolhatunk, jegyzi meg CLINTON 1989, 1499. (Ugyanitt tesz említést egy felajánlási feliratról, amit egy Metapontumból (dél-itáliai gyarmatváros) származó férfi készített, amely a Kr. e. 6. századra datálható).

⁸MYLONAS 1961, 7.

⁹A dolgozatnak nem célja ezek részletekbe menő ismertetése. MYLONAS 1961 rendkívüli részletességgel közli a régészeti adatokat, és felvázolja a szentély állapotát korszakonként. A szentély kibővítése olyan athéniai nevéhez köthető, mint Solon, Peisistratos, Kimon, Periklés, Iktinos, Lykourgos, Philon. A római császárkorban Hadrianus, Antonius Pius, Marcus Aurelius egyaránt jelentős anyagi hozzájárulást biztosítottak a Démétér szentély kibővítéséhez. Ehhez lásd: MYLONAS 1961, 8.

¹⁰CLINTON 1989, 1500. Minden bizonnyal Hérodotos túloz, amikor 30 ezer „emberről” ír (VIII. 65). Azonban nem ez az egyetlen pontatlanság Hérodotos esetében. HEGYI Dolores mutat rá a caputhoz fűződő jegyzetében arra, hogy a salamisi csata nem eshetett a misztériumok megtartásának (Boédromión hónap) idejére.

¹¹KERÉNYI 2003, 398. Athén érzékenysége a vérbűnre Neró esetében is felbukkan, aki nem is avatatta be magát, erre Arafat 1996, 144 utal Suetonius Nero, 34 alapján: „Görögországi utazása idején nem merészelt részt venni az eleusisi misztériumokon, melyektől minden bűnöst és gonosztevőt kikiáltó útján távol tartanak.”

¹²így találkozhatunk a „μηθεις”(Sulla 26,1) kifejezéssel, Cassius Dionál a „τοῖν θεοῖν μυστηρίων μετέλαβεν”(Historia Romana 51,4,1), és ismételten a „τοῖν θεοῖν, τῶν μυστηρίων”(Historia Romana 54,9,10) jelenik meg Augustus kapcsán.

¹³Az első név szerint ismert személy Crassus volt, azonban beavatására nem került sor, ugyanis lekéste a szertartásokat. CLINTON 1989, 1503.

Plutarchos így emlékezik meg Sulla beavatásáról, amelyre Kr. e. 84-es athéni tartózkodása idején kerülhetett sor:¹⁴ „Ephesosból indult neki összes hajójával, és harmadnap kikötött Peiraeusban. Beavattatta magát a misztériumokba, majd elkobozta a téosi Apellikón könyvtárát.”¹⁵ A beavatása rendkívül különös szövegösszefüggésben szerepel, érződik a feszültség a beavatás ténye és a könyvtár kifosztása között. Amennyire a beavatás ténye, annyira megkérdőjelezhető a fosztogatás ilyen mértéke is¹⁶ – lehet csupán Plutarchos igyekezett minél kedvezőtlenebb színben feltüntetni Sullát.¹⁷ Nem említi a beavatást, ugyanakkor szintén Sulla pusztításaira koncentrálnak Pausanias is, akinél a római hadvezér istentelen cselekedetei a város és a szentélyek ellen irányulnak.¹⁸ Sulla ide nem illő, *impius*nak minősülő cselekedete mellett tovább árnyalja a problémát az is, hogy a szövegben csupán a *mystheis* szerepel, ami nem ad okot arra, hogy egyértelműen az eleusisi misztériumra lehessen következtetni belőle.¹⁹ Ha azonban mégis számolhatunk a beavatás tényével, akkor azt a következőképpen lehet értelmezni: Sulla számára lényeges lehetett, hogy részt vegyen egy olyan vallási cselekményben, ami Athén egyik legősibb és legtitkosabb szertartása, ugyanakkor a misztériumok görögségen túlmutató, fentebb már megemlített, átfogó vonása is növelhette jelentőségét az Itáliából érkező politikus szemében.²⁰

Cicero esete már sokkal egyértelműbb, hisz maga vall a beavatásáról – amint az a kezdő idézetből kitűnik. Kr. e. 79-ben kerülhetett sor a beavatására, amikor is hosszabb időt töltött Athénban egészségügyi és tanulási okokból. Ciceróra minden bizonnyal igen nagy hatást gyakorolhatott a beavatás, hiszen más helyeken is megemlékezik róla, így az Istenek természetében (I. 119) és az Atticusnak írott levelében (VI. 1,26) is.²¹ Cicerónál nem lehetett jelentéktelen a személyes vallásosság ereje, ugyanakkor nem szabad arról a lényegi pontról elfeledkezni, amit a Törvényekben írt, és a későbbiekben fontos lesz: mégpedig az, hogy a misztériumoknak köszönhetően nyert az emberiség bebocsátást a civilizált világba.

Ha Augustus esetében példakövetéssel lehet számolni, akkor elkerülhetetlen Caesar beavatásának felvetése, ugyanakkor az itt felsorolt exemplumok közül ő az egyetlen, akinek neve nem maradt fenn a forrásokban a misztériumokkal kapcsolatban. Homályos tapogatódzásnak, bár mindenképp érdekes

¹⁴ CLINTON 1989, 1503. Ugyanő jegyzi meg (1989, 1503, 14. jegyzet) egy appianosi helyre hivatkozva (APPIANOS: Mithridates 5. 33), hogy Sulla 87–86 telén tartózkodott Eleusisban.

¹⁵ PLUTARCHOS: Sulla 26,1. Továbbá részletezi az általa okozott pusztításokat a 14. caputban, kiemelve a különös kegyetlenségét: „A rómaiak a mondott helyen behatoltak és elfoglalták a várost [...] vezérük szabad rablást és fosztogatást engedélyezett nekik. Senki nem számolta, hány embert gyilkoltak meg, a vérengzés nagyságára csak a vértócsák nagyságából következtek. [...] A legderékabb polgárokat az a félelem kergette kétségbeesésbe, hogy Sullától nem várhattak semmi emberiséget vagy mérsékletet. [...] a kíséretében levő senatorok pedig szintén közbeléptek a város érdekében, így aztán kielégítvén bosszúvágyát, rövid szónoklatot tartott a régi athéniak dicséretéről, majd kijelentette, hogy sokakért megbocsát a keveseknek, a holtakért az élőknek.”

¹⁶ Emellett érvként az hozható fel, hogy Eleusisban nem halmozhattak fel annyi kincset, mint mondjuk Delphoiban, vagy Olympiában, illetve Sulla érkezése előtt biztonságba helyezhették, amint erre CLINTON 1989, 1503 utal.

¹⁷ ARAFAT 1996, 99–102.

¹⁸ Pausanias azért érdemi meg a helyet, mert őt kétségtelenül beavatottnak kell tekinteni, és számára ez valóban jelentőséggel is bírt (V. 10. 1). Azonban nem fejt ki a misztérium lefolyását. Erre lásd: ARAFAT 1996, 99.

¹⁹ CLINTON 1989, 1503.

²⁰ ARAFAT 1996, 98.

²¹ Atticus beavatására 86-ban, vagy 85-ben kerülhetett sor, és elképzelhető, hogy Cicerót elkísérte 79-ben. Úgy tűnik „Cicero és barátai” igencsak vonzódtak a misztériumokhoz – erről tanúskodik két másik barát, T. Pinarius és Appius Claudius Pulcher beavatása is. Mindkettejük nyomot hagyott Eleusisban: Pinariusról szobrot állítottak az athéniak tiszteletük jeléül, ami a helyhez való szoros kapcsolatát, minden bizonnyal beavatását is biztosítja. Pulcher pedig a Kisebb Propylaeát (északi bejárata a szentélynek) építette fel, amiről felirat maradt fenn. Mindezekről CLINTON 1989, 1504–1506 ad tájékoztatást. A Kisebb Propylaeáról lásd MYLONAS 1961, 156–160.

felvetésnek tűnhet egy, a pharsalosi csata után vert érme tüzetesebb vizsgálat alá vetése. A denarius előlapján Ceres van, hátlapon az *augur* és a *pontifex maximus* felirat, továbbá papi kellékek. A veret készítésének oka visszavezethető Ceres közbenjárására, aki nem egyszer avatkozott be, és segítette Caesart görög földön a Pompeius ellen vívott csatában. A kérdés egyik kutatója²² a következő szövegrésszel próbálja meg alátámasztani véleményét, amely Metropolis elfoglalásához kapcsolódik: „*Kedvező területre jutott, a földeken betakarította a már majdnem beért termést, s elhatározta, megvárja Pompeius érkezését, és itt veszi fel a harcot.*”²³ Bajos lenne, ha csak az érmelet és ez a szövegrész támasztana alá kapcsolatát Ceresszel, és rajta keresztül a misztériumokkal. Spaeth közvetlenül a thapsusi csata évére (Kr. e. 46) datálja az érmét. Ennek egyik figyelemre méltó oka, hogy az előlapon szerepel a *consul tertium* és a *dictator iterum* felirat. Amire Spaeth felhívja a figyelmet az a dictatori cím, ugyanis annak megszerzésében a *plebs* támogatását élvezte, s ilyen értelemben Ceres, mint a *plebs* védelmezője az előlapon egy gesztus irányukba.²⁴ Azonban mindez csak Ceresszel való kapcsolatát igazolja, nem pedig részvételét a misztériumban. Ami leginkább ellent mond a beavatás tényének, az az, hogy Caesar görög földön való tartózkodása nem érintette az ünnepség idejét.²⁵

Antonius beavatását is fenntartásokkal kell kezelnünk. A philippi csatát (október 23) követően ugyan hosszabb ideig görög földön tartózkodott, beleértve Athént is. Plutarchos (*Antonius*23,2) erről így tudósít: „*A görögökkel szemben eleinte nem viselkedett nyersen és keményen, már csak azért sem, mert élvezetet talált abban, hogy meghallgassa a filozófusok vitáit, végignézze a versenytételeket, és érdekelték a misztériumok szertartásai is.*”²⁶ Szintén nem evidens sorok a beavatásra vonatkozóan, és ismételten felmerül az athéni tartózkodás pontos idejének kérdése. A ragaszkodást az ünnep pontos időbeli megtartásához, és az ebből kiinduló viszonyítást azonban felülírja Plutarchosnál a Demetrius Poliorcetesről szóló beszámoló a 26-os caputban. Ebben nem másról van szó, mint hogy ragaszkodott hozzá, hogy rögvést avassák be a misztériumokba, mégpedig az összes fokozatba, ez pedig meg is valósult annak ellenére, hogy:

„törvényellenes és eddig példa nélküli eljárás volt, mert a kis misztériumokba a beavatás Anthestérión, a nagyba a Boédromiön hónapban történt, míg az epopteia a nagy misztériumok után legkevesebb egy év elteltével volt csak elérhető.”²⁷

²² BEKE Látura 2013, 6.

²³ CAESAR: de Bello Civili III. 81. Ürögdi György fordítása.

²⁴ SPAETH 1996, 19. Ceres és a plebs kapcsolatával Spaeth külön fejezetben foglalkozik.

²⁵ SPAETH 1996, 99 utal rá, hogy a thapsusi csata április 6-án volt, és a fent kifejtett okok miatt az érmék kibocsátásának idejét a Cerialia ünnep közelségéhez igazították.

²⁶ A viszonylag méltányos viselkedésről tudósító caput igen erős kontrasztot alkot az azt követővel: „[...]átkelt Ázsiába, és az ott levő kincsekre vetette magát [...]Amikor bevonult Ephesosba, az asszonyok bacchánsnőnek, a férfiak és a fiúk szatírnak és pánnak öltözve mentek előtte. A város tele volt borostyán- és babérlombbal koszorúzott pálcákkal, hárfasíp- és fuvolajátékkal, s Antonius elnevezték örömosztó kegyes Dionysosnak. Egyeseknek valóban az is volt, de legtöbbjüknek vad és kegyetlen zsarnok.” Ebben a kis részletben benne foglaltatik minden olyan negatív elem, ami aztán Antonius nevéhez tapadt, és amit sikeresen használt fel ellene az octavianusi propaganda: a kelethez kapcsolódó erkölcsi romlás, a despotikus hatalom, és az Antonius köré épülő dionysosi, extatikus vonások, amelyek az augustusi rend teljes ellentétei. A Dionysoshoz kapcsolódó negatív asszociációk Mithridatés esetében is feltűnnek, erre lásd: KEAVENEY 1982,78. A jelen esetben az a kontextus figyelemre méltó, amiben Antonius tetszeleg: rájátszik a Dionysoshoz kötődő kultuszokra.

²⁷ CLINTON 1989, 1506.

Mindez felülvizsgálatra készíthető, és felülírhatja merev ragaszkodást az ünnepség tényleges időpontjához, így számolni lehet azt figyelmen kívül hagyó beavatásokkal is. Ez megváltoztathatja a Caesarról és Antoniusról tett megállapításokat, továbbá fontos, hogy Crassusnak nem sikerült elég nagy nyomást gyakorolni ahhoz, hogy beavassák.²⁸

Az augustusi program és az eleusisi misztériumok

„Az idegen vallások szertartásai közül egyeseket – elsősorban ősi és Rómában régtől meghonosodott szokásokat – őszintén tisztelt, másokat mélyen megvetett. Athénban beavatták a misztériumok titkos szertartásaiba. Mikor később Rómában az attikai Ceres – papok kiváltságairól ítélnie kellett a törvényszéken, mihelyt a szertartások bizonyos titkos mozzanatai szóba kerültek, szétoszlatta a bírák tanácsát, de a hallgatóságot is, és maga folytatta a peres felek kihallgatását.”²⁹

Augustusszal kapcsolatban ugyanazon problémák merülnek fel, amelyek a fentebb említett jeles római személyek szinte mindegyikénél felbukkantak. Nincs közvetlen, tényleges forrás az augustusi korszakból, és a beavatás lehetséges időpontja szintén nem tisztázott. A fentebb említett Suetonius helyen kívül még Cassius Dio emlékezik meg a princeps beavatásáról két helyen is.³⁰ A misztériumokban való részvétel időpontjának meghatározásában természetesen a legkézenfekvőbb Octavianus athéni tartózkodásának dátumait megvizsgálni. Rögtön felmerül a probléma – és ebből fakadóan több értelmezés lehetséges – hogy Octavianus két bizonyítható esetben tartózkodott Athénban. Az egyik közvetlenül az actiumi csata (Kr. e. 31) utáni időszak, még az alexandriai győzelmét megelőzően, a másik pedig a Keleten való tartózkodásához köthető, és Kr. e. 20. körül mozog. Azon túl, hogy a kutatások a forrásokra támaszkodva eltérő időpontokat adnak meg a lehetséges beavatásnak, felmerül annak az esélye is, hogy immáron Augustusként ismételtelen részt vett a misztériumokban, és így a 21-es, vagy 19-es évben történő beavatásra már egy második alkalomként kell tekinteni, amikor is magasabb szintre (*epoptes*) lépett.³¹ A kutatásban a legelfogadottabbnak az actiumi csatához való viszonyítás tűnik, ebből fakadóan a Kr. e. 31-es időpontot tartja döntőnek számos történész, ezt támasztják alá Cassius Dio sorai is, illetve Vergilius Georgicája is (amit egyébként az egyetlen közvetlen forrásnak nevezhetünk), a 21-es dátum mellett elsősorban Graindor érvel.³² A második beavatás ténye Cassius Dio 54. könyvének 9-es caputjával igazolható; véleményem szerint azonban ez a rész visszautalhat a 31-es beavatásra is. Clinton és Arafat két dátumot is lehetségesnek tart (31, és második beavatásként 19-t).³³

A beavatás időpontjának megállapításában segíthet, ha a propaganda egyes meghatározó motívumai kapnak hangsúlyt az elemzés során, azok a motívumok, amelyeket az eleusisi misztériumokból is ki lehet bontani.

²⁸ CLINTON 1989, 1503.

²⁹ Suetonius: Augustus 93. Suetonius nem árt némi fenntartással kezelni, tudván hogy Hadrianus levéltárosa volt, aki szintén beavatta magát a misztériumokba, ez esetben megfontolandó, hogy Suetonius az ő példáját vetítette vissza Augustuséra. Hadrianusnak az eleusisi misztériumhoz való viszonyát elemzi: GALIMBERTI 2010, 71–85.

³⁰ Cassius Dio: Historia Romana 51,4,1 és 54,9,10.

³¹ Ahogyan Atticus is részt vehetett Ciceróval együtt a beavatáson egy későbbi alkalommal, amint erre CLINTON 1989, 1504–1506 utalt. Felmerülhet a kultikus előírások szigorúságának, kötöttségének felülírása a már említett Demetrios Poliorketes törvénytelen beavatása kapcsán is.

³² GRAINDOR 1922, 429–443.

³³ CLINTON 1989, 1507 és ARAFAT 1996, 122.

Hogy mikor erősödik fel a propagandában az adott motívum, az közelebb vihet az adott évszámhoz. Ezek viszonylag elvont elemek, amelyeket az irodalmi és képzőművészeti alkotásokon egyaránt nyomon lehet követni. A következő részekben a már ismert augustusi propaganda eszközöket vetítem rá az eleusisi ünnepkörre. A következő három vonás – amik egyébként összefüggnek az augustusi rendszerben, fedik egymást – alapján kerülnek rendezésre a felmerülő beavatási időpontok, ezek: Augustus személyének isteni szférába való emelése, a határátlépés motívuma, továbbá a misztérium civilizáló szerepe.

Bekapcsolódás az isteni szférába a misztériumokon keresztül

Augustus személyének isteni szférába való emelése egy tudatosan (és ügyesen) homályba burkolt, de mégis jól tapintható eleme a korszak propagandájának. Maga a téma rendkívül sok lehetőséget kínál, és sok oldalról megközelíthető, ebből kifolyólag a misztériumból kibontva is érdemes megvizsgálni. Beke Latura (aki Caesar beavatása mellett érvel) szerint a *mystesszé* avatás megelőlegezhette az istenné válást Caesar esetében (és ebből okulva a későbbiek során Augustus számára is). A beavatás alapvetően garantálja a halál utáni életet, s ebből kifolyólag a szakrális szférába való emelkedés is biztosítva van. Mivel Caesar beavatása nem tisztázott, sőt nem is bizonyítható teljes biztonsággal, talán célravezetőbb, ha a caesari példát mellőzve, inkább arra kerül a hangsúly, hogy a misztériumoknak milyen vonásai utalhattak az istenné válás motívumára,³⁴ amely Augustus számára vonzó lehetett.³⁵

A misztérium elemeit figyelembe véve talán a legfontosabb annak a kérdésnek a tisztázása, hogy az istenné válásnak igénye bármilyen konkrét formában megmutatkozott-e a beavatáson. Ehhez mérten merül fel a legkézenfekvőbbnek tűnő probléma: a beavatott vajon átalakult, átlényegült-e a halandó létformából – még ha csak szimbolikus formában is - egy magasabbra? Kerényi³⁶ több bizonyítékot is megemlít a beavatottak átváltozására. A beavatás során a nemi hovatartozás is felülíródik, és a beavatott azonosul a kultuszban lévő istenség alakjával, az eleusisi misztériumban a *mystes* az istennői státuszt éri el. Bár egy másik misztériumot említ meg, mégis tanulságos Plutarchos beszámolója Diónnal kapcsolatban, aki a syrakusai Démétér – Persephoné misztériumban³⁷ vett részt. A beavatáson a *mystagógos*, a beavatás vezetője azt a bíborszínű ruhát viselte, amit egyébként más források szerint a férfiak szoktak hordani az eskütétel alatt. A képi ábrázolások szintén megörökítik ezt a szokatlan jelenséget - a Gallienus érméken a császár neve nőnemű alakban, Galliena Augusta felirattal van feltüntetve. Nem kell azonban ilyen messzire mennünk, Augustus is megjelenik ceresi attribútumokkal - a legszembetűnőbb formája ennek az ábrázolásmódnak, amikor a princeps *corona spiceát* hord, vagyis az istennő egyik meghatározó kellékét,

³⁴ Fontos megemlíteni, és a kutatás nem győzi hangsúlyozni, hogy Augustus esetében, életében nem beszélhetünk uralkodókultuszról. Ellenben a geniusának és numenének kultuszát engedélyezte, erről és az ehhez kapcsolódó problémákról átfogó képet ad GRADEL 2002 monográfiája.

³⁵ Még egy gondolat erejéig visszatérve Latura cikkére, a párhuzam érdekessége miatt: Caesar (állítólag) Pompeius legyőzése, Octavianus Antonius semlegesítése után avatatta be magát (BEKE Latura, 2013, 6). Octavianus esetében, ezt követte az új név felvétele – igaz évekkel később –, Caesar esetében a megistenülés deklarálása. Augustus pont az ilyen nyílt és túlzó formáktól tartózkodott, ugyanakkor nem szabad arról sem elfeledkezni, hogy a princeps kacérkodott Romulus nevének felvételével is (aki – ez nem elhanyagolható – szintén istenné vált). A nyíltság kapcsán az is felmerülhet, hogy a kortársak számára mennyire volt nyilvánvaló Octavianus beavatottsága, és vajon társítottak-e hozzá bármilyen mellékes tartalmat. Mindenesetre nagy visszhangot nem kaphatott, ha csak források csekély számából indulunk ki, amik ráadásul jóval később rögzítik az eseményt. Ha tudtak is róla, talán nem is láttak többet benne az egyéni vallásosság megnyilvánulásán kívül.

³⁶ KERÉNYI 2003, 398

³⁷ PLUTARCHOS: Dión 56.

amely finom utalás lehet az isteni szférához való kapcsolódásra. Emellett számos formában szerepeltette Cerest az augustusi korszak művészete. A képek óvatosan sugalmazzák a princeps szándékát, s talán éppen sokrétűségük, az értelmezési lehetőségek széleskörűsége miatt ez egy sokkal finomabb kifejezési móddá válhatott (a tömegek számára is). A források zöme megegyezik abban, hogy megfedik azt, aki istenek módjára próbált viselkedni,³⁸ vagy annak nevezte magát. A pusztán szimbolikusan tetsző gesztusok mellett Augustus sűrűn nyilvánította ki ellenérzését bárminemű istenné nevezési szándék ellen,³⁹ és talán a misztériumokba való beavatás is egy olyan óvatos, burkolt megnyilvánulási formája volt ennek a szándéknak, akárcsak a képek szimbolikus nyelve. Augustus személyes vallásosságáról azonban annyi árulkodik, hogy minden nem római, idegen kultuszt következetesen elutasított, amire Suetonius is utal,⁴⁰ ellenben vonzódott mindenhez, ami ősi, és azoknak a visszaállítására tett törekvéseket (a személyesség mellett azonban ez magának a rendszernek is igen meghatározó jellemvonásává vált). Természetesen érthető az engedékenysége Eleusis kapcsán, hiszen mégiscsak Athén egyik legrégebbi kultuszáról van szó. Ennek esetében láthatjuk azt a bizonyos vonalat, hogyan ragaszkodik Augustus a régihez, egy ősi kultuszhoz, annak ellenére, hogy az nem is Róma sajátja⁴¹ – és emellett lehet, az isteni szférához való kapcsolódás megvalósításához a misztérium jó „prelűdnek” tűnt Augustus számára. A fejezet végén indokolt egy olyan jelentős személy megemlézése, aki szintén megkapta a helyét az augustusi korszak szereposztásában, ez pedig Livia. Ő számos esetben azonosítható Ceresszel az ábrázolásokon, a különböző érméken és gemmákon hangsúlyos az istennői jelzőkkel való szerepeltetése. Az, hogy a princeps családjának egyik tagja van azonosítva vele, közvetve kapcsolódik magához Augustushoz. Ugyanakkor Livia ekképp való ábrázolása példaértékű, prototípusa lesz a római nőnek.⁴²

Ismételten fontos hangsúlyozni, hogy ha Octavianus isteni szférához való kapcsolódásán van a hangsúly, és ha ő ennek elérésében előjátéknak tartotta a misztériumokat, akkor a 31-es dátum valóban megállja a helyét. Ugyanakkor nem zárja ki a későbbi ismételt részvételt, esetleg magasabb szintre lépését a kultuszokban. Mindenesetre valóban az actiumi csatát követően kezdte el felépíteni ezeket az isteni szférához kapcsolódó elemeket, de hozzá kell tenni, ennek megvalósulását a stabilizálódó helyzete tette lehetővé. A caesari példakövetés pedig problémás, és ha Octavianus a beavatásokkal valami isteni vonást is akart hangsúlyozni, az a forma távol állt a caesari megvalósulástól.

A határok átlépése

Augustus közvetlenül az actiumi győzelem után Athénban tartózkodott, majd utána még volt egy útja keletre, Alexandriába, hogy végérvényesen lezárja Antoniusszal való konfliktusát. A másik esetben,

³⁸ Az e köré szerveződő problémákra lásd: KÖVES-ZULAUF 1995, 169–177, amelyben összefoglalja az isteni szférához való kapcsolódás különböző lépcsőfokait, továbbá a probléma érvényes a triumphus kapcsán is, ehhez lásd 157–159.

³⁹ Hogy Augustus nehogy az ártatlanság mintapéldája legyen, Suetonius megoszt egy kis epizódot a princepsről. Az ún. dodekatheos (Augustus 70) lakomán Augustus Apollónak öltözött be. Nem beszélve a csodás fogantatásról. Atiát Apolló kígyó alakjában látogatja meg szentélyében (Augustus 94), és együtt is hálnak. Az hogy magát olyan istenek utódjának állítja be, mint Apollón, sőt Caesar folytán sikeresen kapcsolódik a Iulius genshez, akik pedig egyenesen Venust nevezték meg ősanjuknak, mutat valamit Augustus isteni szférába való emelkedésének szándékáról. Ugyanakkor ez még mindig finomabb kifejezési módnak számít.

⁴⁰ Suetonius: Augustus 93. A kelethez való viszonyuláshoz lásd a következő fejezetet.

⁴¹ Ez esetben Augustus szándéka az lehetett, hogy egy ősi, görög misztériumon keresztül kapcsolja be saját korát a Város alapítása előtti időbe, hasonlóan a Lupercaliához, ahol azonban az ünnep lett „megtámogatva” a görög Euander személyével, hogy így kapcsolódjon a Rómát megelőző őskorhoz. Ehhez bővebben lásd HEGYI W. György 2013, 61.

⁴² SPAETH 1996, 23, 119–123. Részletes és érdekes elemzést ad ehhez kapcsolódóan GREYER 1946, 222–252.

és itt már a dátum is bizonytalanabb, pedig a párthusokkal szembeni fellépés esik a lehetséges athéni tartózkodás, illetve beavatás idejére. A közös nevező mindkét esetben a Kelet elleni hadviselés, ugyanakkor a hangsúlyt nem magára a keleti politikára fog helyeződni. A jelen esetben a misztérium egy másik szimbolikus tartalma kerül tárgyalásra, vagyis az az elképzelés, hogy a beavatás megelőz valami nagyobb horderejű vállalkozást, és tulajdonképpen a beavatástól remél egy biztosítékot az isteni segítségre, vagy sikerességre.⁴³ Ha a misztérium pusztán vallási mondanivalójából indulunk ki, ez a nagy vállalkozás nem más, mint maga a halál, ami előtt meg kell szerezni a biztosítékot az azt követő életre. Ha ezt kivetítjük egy háborús vállalkozásra, (ahol a halál tényével fokozottan kell számolni) ténylegesen, fizikai értelemben is érzékelhető a határ átlépésének mozzanata is. Ahogy átlépünk életből halálba, úgy átlépünk egy ismert földnek a határából egy másik, idegen világ területére. Tehát két szembehelyezkedő világról van szó, és az idegent szükséges civilizálni, ez pedig majd Augustus feladata lesz. A fejezetben ebbe az idegen, rendezetlen világba való átlépésnek a motívuma lesz kifejtve, amely talán azt az elképzelést is igazolhatja, hogy Augustus a misztériumokba való beavatását a háborúból való visszatérésének zálogaként értelmezhetette.

Ennek kifejtése előtt azonban szükséges megérteni a rómaiak kelethez való viszonyát. Az antik ember számára magától értetődő volt, hogy magyarázatot találjon korának történéseire, saját helyzetét egy folyamatba elhelyezze. Ez az igény különösképpen a kritikus időszakokban erősödött fel, így a késő köztársaságkor válságtüneteit valami elvont, ugyanakkor egy római számára mégis megfogható, és nagyon is fontos tényezőnek a hanyatlásával magyarázták. Ez az erkölcsök romlásának a felvetése, az erkölcsöké, amit belső és külső okok egyaránt szétfeszíthetnek. A külső indokok közül az egyik legszembetűnőbb és egyben leginkább kárhozott motívum az a kelet negatív hatása. A kelethez első sorban a luxus, az arany, és ezekkel együtt a kapzsiság társul, amelynek következménye a társadalom belső bomlása lesz.⁴⁴ Ezek felemlegetése mellett szinte elmaradhatatlan kellék, hogy valamivel ellensúlyozzák római részről, ahogy például Vergilius is teszi Georgicájának laus Italiae-ja:

„Ám sem az erdőkben gazdag méd föld, sem a pompá
Gangés és az aranyhomokos Hermus se ragyog túl
Híreiden, Ítaliánk! Szebb vagy, mint India, Bactra,
Szebb Pancháia dús, tömjén-termő fövényénél.”⁴⁵

A következtetés ebből könnyen levonható: Itália földje egyszerű, luxust nélkülöző, viszont rendkívül termékeny. A római embertől elvárt magatartás is hasonló egyszerűséget követel meg. Ehhez az állapothoz kellene igazodni az erkölcsöknek is. A szöveghely azért is különösen fontos, mert nem felejt el megemlíteni Baktrát, amely szintén ismerős lehet egy másik vergiliusi helyből:

„Majd Antónius, ő tör elő barbár erejével.
Tarka hadával, a győztes, hozva Kelet katonáit,
Aegyptust, a vörös partot, napkelti hatalmát
S Bactrát és vele tart, im, a bűn: az egyiptomi némben.”⁴⁶

⁴³ Héraklés alvilágjárása, illetve Kerberos felhozatala kapcsán pont ez domborodik ki, amire FELTON, 2009, 30 is utal.

⁴⁴ NÉMETH 1996, 120.

⁴⁵ VERGILIUS: Georgica II, 137–140.

⁴⁶ VERGILIUS: Aeneis VIII, 685–688.

Ami a Georgica soraiban világosan nem nyilvánul meg, az itt most kibukik Aeneas pajzsának actiumi csatát leíró egyik jeleneténél. Antonius és Cleopatra azonosulnak mindazzal, amit a keleti világ képvisel. Cleopatra ilyen jellegű beállítására számos más műben található példa,⁴⁷ Antonius pedig nem másnak a szerepében tetszeleg, mint Dionysoséban. Dionysos vad, extatikus kultuszaival inkább a keleti világ sajátjaként tekinthető, és az Antonius elleni propaganda nagy része ráépült erre a gondolatvilágra.⁴⁸ A parthusokkal kapcsolatban talán nem alakult ki ennyire szélsőséges propaganda, vagy pontosabban fogalmazva: más jellegű volt.⁴⁹

Van Gennep az átmeneti rítusok kapcsán fejt ki a határok átlépését, amelynek egyes elemei az eleusisi misztériumnál is fellelhetőek. Gennep így fogalmazza meg a jelenséget: „Ha tehát valaki az egyik területről átmegy a másikra, akkor rövidebb-hosszabb ideig speciális helyzetbe kerül: két világ között lebeg.”⁵⁰ Talán ezt a köztes állapotot próbálják a beavatások is életre hívni. A rítusnak igazodnia kell ehhez az átmenethez, ehhez kell egy olyan eszköz, ami kifejezi a régi világból az újba lépésnek a folyamatát. Eleusis kapcsán ez a gabona.⁵¹ A misztériumhoz nagyon erősen kapcsolódik az élet és halál közötti határ átlépésének mozzanata. Gennep ebben látja lényegét: „olyan szertartás együttes, amelynek révén az avatandó a profán világból a szent világba lép, s ez utóbbival ily módon közvetlen, végleges kapcsolatba kerül.”⁵² Ez a megfogalmazás Augustus fülének is jól csengene, hiszen a szakrális, emberfeletti szférával való kapcsolat nála is megfogalmazódott, mint fentebb szó volt róla. Gennep Plutarchosra hivatkozik: „beavatódni annyi, mint meghalni”,⁵³ vagyis az avatandók meghalnak, kilépnek a profán világból, a Hadés végigjárása lehet

⁴⁷ HORATIUS: Epodusok 9,11–12: „A római (bámulj utókor!) gyöngye nőt szolgál”; HORATIUS: Carmen I, 37; PROPERTIUS: 4,6,22: „Asszonyi kéz hajítá csúfosan ott a gerelyt.”

⁴⁸ Ellensúlya Apollo lesz, akit Augustus az új kor istennéek állít be. Ugyanakkor az érmeppropagandában találhatunk következeléseket, amelyre ZANKER 2011, 69: a parthusokat legyőző Augustust egy 19-ben vert érmén Dionysosként ábrázolja.

⁴⁹ A barbárságra tesz némi utalást OVIDIUS: Fasti 581: „Pusztá vidék, meg a ló, meg a nyíl jól védi e népet.” Talán a visszafogottabb hang megütését az is indokolja, hogy a parthusokkal végül a diplomácia útján sikerült elrendezni a konfliktust. A parthusokhoz kapcsolódó ikonográfiához lásd: ZANKER 2011, 68–70.

⁵⁰ VAN GENNEP 2007, 53.

⁵¹ KERÉNYI 2003, 382. Talán a legismertebb mítoszértelmezés az, ami a két istennőt összekapcsolja a növényzet, a vegetáció évenkénti megújulásával. Démétér gyásza nem másra irányul, mint a lánya által megszemélyesített növényzet elvesztésére. A témával foglalkozik FRAZER 1998, 267–272 és KERÉNYI 2003, 377, 382–384, érdemes ezek alapján összefoglalni az agrárius motívumokat: a két istennő a gabona megszemélyesítője, legalábbis Persephoné biztosan. Azzal, hogy két évszakot a földön, egyet az alvilágban tölt, a gabona éppen aktuális állapotát (téli a föld alatt van, akárcsak Persephoné) tükrözi. De lehetne a learatott, érett gabona akár Démétér is. Frazer szerint a leány istennő mindig a jelenlegi év új gabonáját személyesíti meg, míg az anya istennő a múlt évi, régi gabonáé. Mint anya, az új termésnek ő ad életet, azonban Frazer elveti a Földdel való azonosságot, mert a himnuszban éppen Démétér akarata ellen irányulnak cselekedetei. Ezért alakja leszűkül a gabonára. Ha a régi gabona Démétér, a föld szándékai nem is elpusztítására, de az újtól, vagyis Persephonétól való elszakítására irányulhatnak. Kerényi is foglalkozik a problémával: szerinte az antik ember számára magától értetődő volt, hogy Démétér lényegét, vagyis a gabonát magába foglalja, a gabona magától értetődő adomány. A kultuszban a learatott kalász központi motívum, vagyis maga Démétér, a beavatott pedig azonosul vele. A módszer, ahogy Démophoónt próbálja meg halhatatlanná tenni, leképezi a gabona sorsát, amely lényegében a tűzben nyeri el végső formáját, azáltal tökéletesedik. Tehát az égő gabonában egyszerre láthatjuk az istennőt, és a halandókat. Ez összefér azzal az elképzeléssel, hogy a beavatott istenné válik, felveszi annak az istennek az alakját, akinek a misztériumában részt vesz. A gabona azonban sose pusztul el, mindig visszatér, és így lesz a halhatatlanság szimbóluma. Persephonében testesül meg talán a legegységelműbben: eltűnése, majd újbóli előbukkanása a mítoszban is megjelenik, alakja két létformát is átöl: míg anyjánál van, az életet képviseli, míg uránál az alvilágban, a halált.

⁵² GENNEP 2007, 108.

⁵³ GENNEP 2007, 108, 267. jegyzet.

az a köztes állapot, a két világ közötti lebegés, majd pedig egy magasabb, szent világban újjászületnek.⁵⁴

A hadsereg idegen földre, háborúba, tehát halálba menése, ahol pusztító erőkkkel kell szembenéznie, valamelyest rokonítható a misztériumok alap gondolatával, hiszen átmenetet jelenít meg, térbeli és időbeli vonatkozásai vannak. Tehát minden ilyen misztériumban látnunk kell azt a térbeliséget is, még ha az egyik vertikálisan, a másik horizontálisan is érthető. Ugyanakkor az emberi elme nem elégedett meg pusztán azzal, hogy saját élehető világát központként beállítva viszonyítson, és ezeket a perifériákat, az alvilág helyét lent és az égiek lakóhelyét fent jelölje ki.⁵⁵ Sokszor törekedett arra, hogy ezeket a helyeket a saját ismert világán belül elhelyezze,⁵⁶ tehát valamelyest bevonja a civilizált életbe, ehhez tartozik az az elképzelés, hogy az alvilág bejárata a Mars mezőnél van,⁵⁷ vagy az Aeneisben a Cumae-i barlangnál. De nem árt megjegyezni, hogy ezek mindig bejáratot jeleznek, tehát a határt mutatják meg, ahol át lehet lépni a másik világba. Inkább semleges zónáknak tekinthetők, konkrétan egyikhez sem, vagy éppen mindkettőhöz tartoznak.

Nagyon hangsúlyos Cicerónál a civilizációs szerep, Vergilius pedig vad népről beszél. Aristotelés utal arra, hogy a polis nélküli emberek szörnyetegek vagy állatok (*Politika* 1253a). Érdekes párhuzam erre a már ismertetett vergiliusi szövegrész, ahol az egyiptomi istenek állatszerű jellege, külleme és viselkedése is ki van domborítva. Vergilius mitizálja a küzdelmet, kevert lények jelennek meg, akiket Augustus visszaűz. Sok misztériumban megvan az állattá válás formája,⁵⁸ ezért érdekes, hogy Eleusis kapcsán gabonával (növénnel) azonosulnak, amely az életet jelenti, a feltámadást, a civilizáció egyik motívuma, szemben egyes kultuszok állatias jellegével – azok épp a vadságba, az ősibe, a civilizáció előtti állapotba térnek vissza. Dionysos kultuszában is ilyen abnormális, keleti elemek vannak.⁵⁹

Érdemes kitérni a Héraklés és Aeneas analógiákra is.⁶⁰ Héraklés misztériumokban való részvételét konkrétan megemlíti a források.⁶¹ Plutarchos a Théseus életrajz 30. caputjában Héraklés beavatásának emlékét így örökíti meg:

„a két hős több alkalommal is találkozott, s hogy Héraklést Théseus közbenjárására avatták be az eleusisi misztériumokba, miután elvégezte azokat a megelőző tisztulási szertartásokat, amelyekre bizonyos meggondolatlan cselekedetei miatt szükség volt.”⁶²

⁵⁴ GENNÉP 2007, 53–54, 108.

⁵⁵ Vertikálisan és horizontálisan is megjelenik az alvilág: a föld alatt, és a világ szélén. Erre lásd. ENDSJØ 2000, 364–365.

⁵⁶ ENDSJØ 2000, 361.

⁵⁷ A Mars mező, mint az alvilág és halál színhelye elképzeléshez lásd: WAGENVOORT 1956, 205–212.

⁵⁸ Ezekre lásd ENDSJØ 2000, 373–374.

⁵⁹ ENDSJØ 2000, 381 utal arra, hogy számos kultusznak az alapítói, illetve központi istenalakjai is bolyonganak, térbeli távolságokat tesznek meg. Dionysus és az extatikus követői Bactria, Persia és Arábia szélén utaznak, és Persephoné is különböző területeken megy keresztül, amit a homérosi Démétér himnusz 33–37 sorai is megjegyeznek, s ugyanígy Démétér is bolyong.

⁶⁰ Óvatosan kell bánni azonban az azonosításokkal. Hogy egy-egy ilyen mitikus hős mennyire is alteregója Augustusnak az vitatható, a kutatásban sok eltérő álláspont alakult ki ezzel kapcsolatban.

⁶¹ Diodoros SICULUS: IV, 25, PSEUDO-APOLLODORUS: Bibliotheca II, V, 12, EURIPIDES: Héraklés, 602–614.

⁶² A már fentebb hivatkozott helyek közül DIODOROS (IV, 25) nevezi meg a meggondolatlan cselekedetét, a kentaurok elpusztítását. Nero kapcsán idézett Suetonius hely (34) említi, hogy gyilkosok és bűnösök nem vehettek részt a szertartásban. Diodorosnál úgy tűnik, hogy a Hadésba való leszállás előtt kell megtisztulnia, a beavatottság pedig megadta ezt neki. Mindez azért furcsa, mert a misztériumba való beavatást alapvetően meg kellett előznie a megtisztulásnak. Ha viszont magát az alvilágba leszállást halálnak értelmezzük, akkor maga a misztérium az, ami purifikációs szereppel bír (Héraklés esetében). Ez a bűn-megtisztulás folyamat Aeneas esetében is megfigyelhető, és így Augustusra is rá lehet vetíteni.

Plutarchos megszelídíti a mitológiai hagyományt, két katabasis történetet realizál és egyesít.⁶³ Felton felhívja a figyelmet arra, hogy ezt a beavatást értelmezhetjük biztosítékként a halál utáni életre.⁶⁴ Héraklés beavatására és magára a rítus titkos cselekményeire is vonatkozóan nagyon jelentős forrás az ún. Lovatelli urna ikonográfiája, amely az ő *mysthes*-szévalását ábrázolja. Az eleusisi szertartások kellékei, továbbá Héraklés attribútumai is egyértelműen felismerhetőek.⁶⁵

Grüll további érdekességre mutat rá, eszerint Héraklésnek „nagy szerepe volt a „világ végeinek” felde-
rítésében.”⁶⁶ Héraklés utazásai vertikálisan és horizontálisan is megvalósulnak, tehát átöleli az egész világot. Ez azért jelentős, mert Héraklés úgy is ismert, mint alapító hős, és a városalapítás során amellet, hogy azt megelőzi egy rendezetlen világból származó lényvel való küzdelem – jelen esetben a Cacusos epizód merül fel (Ovidius: *Fasti* I. 551-554), - a már ismert világ leképzése valósul meg.

A másik példát Aeneas alvilágjárásában láthatunk, s bár nem egyértelmű, mennyire tekinthető a misztériumok leképzésének, maga Aeneas személye erőteljesebben kapcsolódik Augustushoz, s éppen ezért érdemes részletesen foglalkozni ezzel a vitatott értelmezéssel. Warburton szerint az Aeneis 6. énekében történő alvilágjárásban a beavatás jelképes leírását láthatjuk. Csak az említés szintjén maradjon, de elgondolkodtató felvetésnek tűnik, hogy egyes kutatók a 4. eclogában is misztériumvallásra utaló nyomokat találtak.⁶⁷ Aeneas alvilágjárása kapcsán azonban valóban számos olyan elem merül fel, ami megfeleltethető egy beavatásnak, így az előkészületek szükségessége (társ eltemetése, aranyág megtalálása) vagy a bolyongás az alvilágban.

Érdekes továbbá az Anchises által előadott pythagoreus tanokra rájátszó lélekvándorlás motívum. A filozofikus lélekmagyarázat feltűnő vonása a tisztulási folyamat:⁶⁸

„Sőt, ha az élet lángja lehunyt is már, a szegénytől
Minden testi baj és kórság nem száll el egészen
Akkor sem, belemarta magát ugyanis csoda-módra
S mélyen a hosszú idő folyamán lelkükbe a sok szenny.
Hajdani bűneikért most hát kínokkal adóznak,
Így vezekelnek. Van, ki szelek viharába feszítve,
Van, ki viszont vízörvényben függ, vagy belemártva
Lángtengerbe, hogy az perzselje le, mossa ki bűnük:
Mindegyikünk a saját lelkével szenved.”⁶⁹

⁶³ Az egyik Kerberos felhozatala, a másik Théseus megszabadítása.

⁶⁴ FELTON 2009, 30. A szerző külön részt szentel a katabasisnak a tanulmányon belül, és több ismertebb történetet is bemutat, lásd FELTON 2009, 29–31.

⁶⁵ HEGYI 2003, 67 és MYLONAS 1961, 205–207.

⁶⁶ Az indoklásra lásd: GRÜLL 2013, 48.

⁶⁷ Úgy tűnik Vergilius vonzódott ezekhez a motívumokhoz. Fenntartásokkal kell kezelni ezt a IV. ecloga kapcsán, bár a gyermekszületés valóban gyakran visszatérő szimbóluma a misztériumvallásoknak, és minden bizony nem ok nélkül: születés, új élet, kezdet. Erre bővebben lásd LUCK 1973, 150–151.

⁶⁸ FERENCZI 2013, 398–399. Ezzel kapcsolatban KERÉNYI 2003, 403: „Eleusisban nem lélekvándorlásról volt szó, hanem születésről, mint egyénfölötti történésről, amelyben az élő- s a halólény kiegyenlítődik, a halál megszűnik, s ami él örökre megmarad.”

⁶⁹ VERGILIUS: Aeneis VI, 735–743.

N. Horsfall szerint az Aeneisben taglalt alvilágjárás alkalmatlan arra, hogy bárminemű forrásként szolgáljon az antik ember halál utáni életre vonatkozó elképzeléseire. Leszűkíti az értékét pusztán a poétikai formák kifejeződésére.⁷⁰ Viszont Luck nagyon érdekes motívumra hívja fel a figyelmet a következő sorok alapján:

„Berkei őréül nem választott ki hiába
Épp téged Hecaté), és Orpheus is felidézte
Lantja zenéjével, thrák húrján, hitvese árnyát,
Pollux meg testvérevel »kicsérélte« haláluk
Folyvást, és járnak le-föl. Említsem meg a híres
Théseust? Alcídést? - Magam is Jupitertől erednék!”⁷¹

Az itt megjelenő mitológiai alakoknak mind van kapcsolatuk a misztériumokkal. A 6. ének kezdetén a Cumae-i Sibylla szentélye az eleusisi szerepét képezi le. Mindkettő az alvilág bejáratát őrzi. Érdekes Sibylla szerepe is, a szerző szerint nem a jóst kell látni benne, hanem a *mystagogost*, ez az elsődleges funkciója. Aeneas a 109. sorban így szól Sibyllához: „Nyisd meg e szent kaput és oktass ki a mélybe leszállnom.” A kapu kinyitása szintén a *mystagogos* feladata. Aeneasnak szintén vannak kötelességei, ebbe beletartozik, hogy mint *mystes*nek rituálisan tisztának kell lennie. Az, hogy Mysenust el kell temetnie, azzal egy részről eleget tesz a vallási kötelességeknek. A másik előfeltétel az aranyág. Az aranyág a mirtuszkoszorúra emlékeztet, amelyeket a beavatottak viseltek, vagy amit a *bakkhosok* vittek a kezükben. A beavatott sötétben járkálása is meg van jelenítve:

„Mentek az éji sivár árnyékokon át, a sötétben,
Dís élettelen árny-orzága felé, olyan úton,
Mint amilyenre a hold hull csak betegen, haloványan”⁷²

A sorok rájátszanak a beavatottak élményeire, és ismét felidézve az utazást, a távolságok tételét, egyik régióból a másikba lépést. Olyan lényeket lát, mint a gorgó, háрпиák, vagyis a rendezett világon kívüli lényekkel szembesül. Ezek látomások, amelyek a beavatást is kísérik.⁷³ A sötét helyeken való bolyongás, átjutás után elér az Elysiumba, ami megfelelhet a beavatás csúcspontjának és a halhatatlanság elérésnek. Talán nem véletlen Anchisés beszéde a dicső rómaiakról, ezzel is megtámogatva Róma öröklétét. Valahol itt lehet megragadni az egyik lényeges pontot. Aeneas eléri a beavatást, és ott találkozik a jövővel. De az ő beavatottsága egyben a rómaiaké is, tehát egyben a nép is elérte a halhatatlanságot általa (és ezen a helyen sem lehet elvonatkoztatni az Augustus - párhuzamtól). Anchisés a megvilágosodás, a halhatatlanság elérésével tárja elé a titkot: Róma örökkévaló. Ahogy ő is örökkévaló lett, és ahogy ezáltal ő tette azzá Rómát is, hisz ő a gyökere a népnek. Héraklés és Aeneas ezzel az alvilági utazással Augustus analógiái lehetnek, aki szintén átlép határokat (jelezze akár ez a határátlépés az új korszakba való átmenetet, az aranykor eljövételét, vagy a jelen fejezet szempontjából egy háborús vállalkozáshoz kötődő ellenséges, idegen területekre való belépést). Tehát Augustusnak szembe kellett egyrészt néznie a halállal

⁷⁰ FERENCZI 2013, 397–401.

⁷¹ VERGILIUS: Aeneis VI, 118–123.

⁷² VERGILIUS: Aeneis VI, 268–270

⁷³ Ilyen élményekről számol be STÓBAIOS: Flórelegium IV, 52, 49. Hegyi Dolores fordítása.

másrészt az idegen, civilizálatlan világgal. Ehhez az elgondoláshoz társítva az eleusisi misztériumok nem csak a halál földjén való utazást jelölhetik, hanem azokon a műveletlen, barbár tájakon való átmenetelt is, amely kívül esik az ismert világon.

A civilizálatlan barbár erők a rendezetlen világ részei, ahol Augustusnak kell rendet, civilizációt teremtenie.⁷⁴ Mindehhez lehet szükségeltett egy beavatás is, amely biztosította vállalkozás sikerességét, leképezve a halált, mint rendezetlen állapotot, és a halál utáni életet, ez esetben a visszatérést a rendezett világba. Actium és a parthus győzelmek esetében is egy-egy határt láthatunk (mind politikai és geográfiai értelemben), a princeps számára mindkettő utáni időszak stabilizációt hozott, átlépést egy nyugalmas időszakban, ahol építgethette a rendszerét. Actium után elsősorban az egyeduralom érvényre juttatásának nyitányát láthatjuk, a politikai ellenfelek feletti végső győzelmet, a parthus háborúk után pedig már a *pax augusta* kiépítésének, a valódi stabilizációnak az időszakát ismerhetjük fel, ez látszik a 17-ben (végre) megült ludi saecularesben.⁷⁵

A civilizáció megteremtése

A dolgozatutolsó fejezete a misztérium azon vonását bontja ki, amely talán a leginkább megfogható az elemzés szempontjából – hiszen forrás konkrétan meg is nevezi -, ez pedig a misztérium által ajándékozott, megteremtett civilizáció. Annak ellenére, hogy a tudomány kapcsolja össze a kettőt, már a rómaiaknál is megjelenik a misztérium és a civilizáció összefüggésének gondolatmenete, a már említett cicerói hely szerint a misztériumok „*révén a durva és vad életmódból kiművelésünk révén hozzá tudunk szelídülni a civilizált emberi életforma követelményeihez.*”⁷⁶ A Cicero által megfogalmazott és a misztériumhoz kapcsolt civilizációs többlet nem vesztette el hangsúlyát az augustusi rendszer alatt, éppen ellenkezőleg. Havas László tanulmányában kidomborítja a cicerói és augustusi propaganda párhuzamait, nyomatékositva azt a tényt, hogy Augustus nagy előszeretettel nyúlt vissza a Cicero által használt vagy kidolgozott propaganda eszközökhöz.⁷⁷

A számos Augustusi eszköz közül, amelyet Havas visszavezet késő köztársaságkori előzményekre, az elemzés szempontjából az *annus fatalis* témája lesz érdekes. Az actiumi csata erőteljesen jelezheti, beharangozhatja a korszakváltást, egy megfogható, tényleges határt jelez, Augustus pedig merítve a cicerói elképzelésekből, az *annus fatalis* kronológiai számítással akarta megtráogatni. A felmerülő dátumok nem véletlenül illeszkednek a jeles eseményekhez. Augustus a Cincius Alimentus -féle kronológiát⁷⁸ felhasználva Actiumhoz tudta igazítani a korszakhatárt, és már ekkor számolhatunk a ludi saeculares megülését a tervével. A 29-re tervezett esemény azonban elmaradt,⁷⁹ minden bizonnyal Octavianus ekkor még nem látta teljesen szilárdnak helyzetét a politikai életben belül. Hogy Octavianus készült erre, továbbá hogy az új korszak civilizációs ugrást jelent, és mindezek a misztériumnál is megjelennek, arra bizonyítékként Vergiliust érdemes bevonnunk a fejtegetésbe. Bár a Georgica keletkezése a 37-30 közötti időszakra tehető,

⁷⁴ Érdekes az is, hogyan civilizál Róma: PLUTARCHOS: Romulus 16 alapján: „Rómát tulajdonképpen az tette igazán nagygyá, hogy a legyőzötteket mindig befogadta és magába olvasztotta.” Tehát az elfoglalt területeken próbálja meghonosítani a civilizációt.

⁷⁵ Ahogy ZANKER 2011, 70 fogalmaz: „A parthusok legyőzését egyszerre a saeculum aureum (aranykor – szerz.) előfeltételeként és következményként is ünneplik.”

⁷⁶ CICERO: De legibus 2,14,36.

⁷⁷ HAVAS 2001, 75–112.

⁷⁸ Ez Kr. e. 729 tette Róma alapítását. Erre lásd: HAVAS 2001, 100.

⁷⁹ HAVAS 2001, 102.

a kutatás bebizonyította, hogy későbbi betoldások is vannak benne.⁸⁰ Valószínűsíthető, hogy az I. ének azon sorai, amelyek az eleusisi misztériumokra céloznak, és Octavianus beavatásáról emlékeznek meg, nem sokkal Actium után íródtak, és egyben a civilizációt megteremtő személy köntösébe burkolva ünneplik Octavianust, aki actiumi győzelmével, egyben a barbár világ feletti győzelmét is ünnepli.⁸¹ A Georgica ezen sorai valóban egy meghatározott fejlődési folyamatot vázolnak fel, és ez a fejlődés torkollik a misztériumokba, mint civilizációt elősegítő, vagy éppen azt hozó eseménybe. A következőkben a vergiliusi rész azon soraira kerülnek kiemelésre, amelyekben a misztérium civilizáló szerepe ismerhető fel:

„Még hadd zengjem a nyers földműves felszerelését,
mely nélkül nem bír vetni s nem zsendül a búza.
Horgas, erős eke, szántóvas szükséges először,
ehhez eleusis anyjának lassú taligája,
aztán csép-kocsi, csép-henger, súlyos kapacsákány,
s több, celëus venyigéjéből font egyszerű eszköz,
köztük a hanga-kosár s ama titkos iacchusi rosta.”⁸²

Az istennő kelléktárát sorolja fel, amelyet egy fejlődési folyamatba foglal bele, ez a fejlődési szakasz a középpontja lesz a felvonultatott korszakoknak, amelyekbe már a hanyatlás motívumát is beleszövi.⁸³ A szövegben elhelyezett utalások egyértelműsítik, hogy a misztériumokról van szó. A hanga-kosár (*supellex*), nem mondana semmi különöset, ha Celeus nem lenne megemlítve. Celeus annak a Demophoonnak az apja, akit Demeter dajkált, és az egyike azoknak a királyoknak, akiket megtanított a misztériumokra.⁸⁴ Ilyen értelemben ez a kosár, nem más, mint a misztériumban használt *kisté*, egy hengeres gyűjtőedény, amelybe a szent dolgokat rejtették el a beavatatlan szemek elől. A iacchusi rosta ismét beszédes utalás.

⁸⁰ Havas a III. éneket említi meg ilyen összefüggésben. Erre lásd: HAVAS 2001, 100–101.

⁸¹ A Res Gestae bevezető szövege és a 26. caput között ellentét feszül, amire helyesen mutat rá GRÜLL 2013, 50.: „Az isteni Augustus tettei, amelyekkel a földkerekséget a római nép hatalma alá hajtotta” és „a római nép valamennyi provinciájának területét megnöveltem, amelynek csak a szomszédságában hatalmunkat el nem ismerő népek éltek.” Mindezt a határ fogalmainak elmosódottságával magyarázza.

⁸² VERGILIUS: Georgica I. 160–166. Felmerül a kérdés ebből a szövegrészből, és a már említett alvilágjárás motívumából, hogy Vergilius honnan tudhatott minderről. Luck szerint a költő járt Athénban, viszont a betegsége meghiúsította, hogy részt vegyen a misztériumokban, már ha ott tartózkodása éppen erre az időszakra esett. Viszont akkor is szűkszáví Apuleiushoz vagy Claudianushoz viszonyítva, amely természetesen mindkét lehetőséget alátámasztja: ha Vergilius be volt avatva, akkor nem szeretett volna beszélni erről, ha meg nem volt beavatva, nem is tudott. Ugyanakkor, amiket leírt, lehet, hogy viszonylag általánosan ismert motívumok voltak, amelyek csak egy beavatott számára bírtak mélyebb tartalommal. Tehát megnyugtatót nem tudunk mondani Vergilius beavatásával kapcsolatban. Ehhez a problémához bővebben LUCK 1973, 160–161.

⁸³ Vergilius a Georgicában több helyen is megemlíti Cerest. A legkorábbi utalás az I. 7–9-ében bukkan fel (Liber et Alma Ceres). Az I. 338–350, Vergilius gazdája azt a tanácsot kapja, hogy ajánljon fel áldozatot Ceresnek.

„Főleg az istent féld, évente Cerésnek, a nagynak,
Áldozatot hozván, mikor esdesz a gyenge gypágyon,
Hóvíznek már vége felé, kikelet derűjében.”

„S hívja Cerést ki-ki fennhangon házába; de senki
Ért gabonát addig sarlójával ne suhintson,
Míg, tisztelve Cerést, föl nem veszi tölgykoszorúját,
S egyszerű tánc lépést nem lejt és dalra nem olvad.”

⁸⁴ „... S ő elment az igaz vezetőkhöz:

gyorsparipájú Diokléshez meg Triptolemoshoz,
Eumolposhoz, a nép vezetőjéhez: Keleoshoz;

és föltárta a szent szertartást mindegyiküknek.” HOMÉROS: Himnusz Déméterhez 473–476.

Az eleusisi ünnepély során az utolsó napon került sor arra a tevékenységre, amit pompé, vagy Iacchos szóval illettek, továbbá az Athénból Eleusisba tartó menetet egy Iacchagógnak nevezett pap vezette. Ezek központi szerepe a fejlődést, a civilizációt próbálja meg leképezni. A hanyatlási koncepció és az azt követő aranykor kitüntetett szerepet kap a propagandában. Ceres kiemeli a primitív életből a halandókat, megtanítja őket a gabona termesztésére, a föld termékkennyé tételére.⁸⁵ A természettel folytatott küzdelem határozza meg az ember életét, amiből Ceres tudta kivezetni a népet, s ezáltal az ember meg tudta zabolázni a vegetációt, a maga javára tudta fordítani, és kialakíthatta a „mesterséges” agrárius évet, amely nem bízik meg többé a természet szeszélyében. Ugyanakkor Vergilius érdekes sémát követ. A fejlődés, a civilizáció megjelenése a központi rész, és a köré csoportosulnak a hanyatló korszakok, megelőzik, és követik.⁸⁶ A hanyatlás- „*leverte a lombok mézaranyát, a futó bor-csermelyeket betemette*” (131–132) - fokozatosan sarkall a fejlődésre, amely az eke feltalálásával megvalósul, majd ismételtelen egy leszálló korszak következik, ami a földműves hanyagságának⁸⁷ eredménye (193–203).

Az eke feltalálása, a földművelés megjelenése mind előirányozzák a termékenységet, a bőséget, amik innentől kezdve az ember által kontrolálhatóak lesznek. A Cereshez kapcsolódó bőség a képzőművészetben is nagyon jelentős, erre példaként az Ara Pacis Augustaet érdemes megemlíteni, amely hűen tükrözi az augustusi propaganda elvárásait, a termékenységet, a bőséget „kultuszt”. Vitattott ki a központi figurája az Ara Pacisnak. Az ún. Tellus relief olyan attribútumokkal rendelkezik, amely alapján Tellust, Venust, Paxot, Italiát vagy Cerest is felismerhetjük benne. Zanker felhívja a figyelmet arra, hogy az ikonográfia igazodik az Augustus kori költők sokszor halmozott jelzőihez, amiket az istenekhez kapcsoltak, és ilyen módon nem lehet biztosan megállapítani, hogy a gazdag szimbolikával díszített képen melyik istennő is szerepel. Az összemosottság ellenére a legtöbben Paxra asszociálnak, lévén a relief az Ara Pacison van. Ugyanakkor Spaeth egyértelműnek látja az azonosságot Ceresszel, hiszen minden olyan attribútumot birtokol, ami a görög Démétér sajátja.⁸⁸ Bár Tellus is majdnem megegyező jelzőkkel rendelkezik, érdemes Ovidiust segítségül hívni, hogy különbséget tehessünk: „*Terrának hivatása Ceres hivatása is egyben, mert helyet enged amaz, s ez gyarapodni segít.*” Ovidius: Fasti I. 673–674. Gaál László fordítása.

⁸⁵ Ugyanakkor érdekes a 133. sorban: „a nép ügyesen ráleljen a számos mesterségre”. Nem pedig tanítják neki, hanem mintegy önálló folyamatként, az ember erejéből fakadóan jelenik meg a civilizáció.

⁸⁶ A beosztást közli: JOHNSTON 1977, 164. Itt jegyezném meg, hogy Vergilius Georgicájában számos utalás van Egyiptomra is, amire JOHNSTON 2009, 265–267 hívja fel a figyelmet. Ezek ráadásul dicsőítő, magasztaló hangot ütnek meg az egyiptomi, és talán isisi elemekkel kapcsolatosan, ellenben az Aeneisszel, ahol az összes Egyiptomra tett megjegyzés igen erősen negatív töltetű. A legutolsó utalás az actiumi győzelemre, illetve Róma Egyiptom felett aratott győzelmére az utolsó énekben érhető tetten (XII, 458) : egy trójai harcos, Thymbraeus megöli a latin harcost, akit Osirisnek hívnak. Ráadásul Vergiliusnál a Thymbraeus jelző feltűnik Apollo kapcsán kétszer is. Amikor Anchises imádkozik a Delosi Apollohoz, az isten jelzője az említett Thymbraeus. A Georgica 4. 323-ban pedig Aristaeus kérdezi meg, hogy tényleg az igazi apja-e Thymbraeus Apollo. Az hogy a latin harcost Osiris névvel illeti, mindent elárul. A Georgica azonban több utalást is tesz a misztérium kultuszokra, és nem helyezi őket szükségszerűen negatív kontextusba.

⁸⁷ Illetve a természet kijátszásának, annak a felülírásának is a következménye. A természet ellen való cselekedet megjelenik Orpheusnál is, aki azért nem hozhatta fel igazából Eurydikét, mert az a természet ellen irányult volna (tehát a halott nem kerülhet ismét az élők közé). Mindez a hajó motívum köré épül, az ár ellen való hiábavaló küzdelmet jeleníti meg (IV. 491–492). Ezért igen érdekes Proserpina kijelentése az I. 39-ben, amikor visszautasítja a visszatérését, ami az ismert hagyománynak ellentmond. Nem tér vissza, ennek ellenére a halandók megtanulják a földművelést, a vegetáció működik. Johnston felhívja a figyelmet, hogy Proserpina és Eurydiké (aki szintén az alvilágban marad (IV, 484–500) keretbe foglalják az egész művet, sőt azonosulnak egymással. Mindkét esetben ugyanolyan értelemben változtatta meg a mítoszokat: Proserpina nem kerül ki az alvilágból, mégis él a vegetáció. Eurydiké is lent marad, a hozzá kapcsolódó méhek reprodukciója mégis megvalósul. Ez lényegében követi a homérosi struktúrát, ahol szintén az elején és a végén jelenik meg Koré, a közties rész Démétérre koncentráll. Ezt a gondolatmenetet ismerteti tanulmánya egészében JOHNSTON 1977.

⁸⁸ Részletezi az attribútumokat SPAETH 1994, 69–77, vö. ZANKER 2011, 64–65.

Mindez arra helyezi a hangsúlyt, hogy Tellus maga a föld, fizikai formájában, míg Ceres a termékeny erőt képviseli.⁸⁹

Ehhez a civilizációs ugráshoz, bár a fenti vergiliusi helyen nem szerepel, nagyon fontos motívum még a törvények adása. Ovidiusnál a következő áll:

„Földbe a görbe ekét legelőbb a Ceres keze nyomta,
búzát ő legelőször adott, szelid étket először,
törvényt ő legelőbb”⁹⁰

A civilizátor, rendteremtő szerepében tetszelgő istenek egyik alapvető sajátossága a törvények adása.⁹¹ Ceres az ideális római matróna képe, az anyaságot, házasságot,⁹² termékenységet képviseli,⁹³ ugyanakkor a válással⁹⁴ is kapcsolatba hozható. Plutarchos Romulus életrajzának 22. caputjában ez áll:

„Romulus egyik törvénye szigorúan megtiltja, hogy a feleség elhagyja férjét, de az asszonyt el lehetett úzni hazulról, ha gyermekeit megmérgezte, ha kulcsokat hamisított, vagy ha házasságtörést követett el. Ha a férj más okból bocsátotta el feleségét, vagyonának egy része az asszonyt, másik része pedig Cerest illette meg. Annak, aki feleségétől elvált, áldozatot kellett bemutatnia az alvilági isteneknek.”

Ceres ilyen kontextusban igen érdekes. A törvények és Ceres kapcsán ugyan meg kell említeni, hogy Augustus is intézkedett a házasságtörésről a lex Iuliában, ugyanakkor az istennőre nem hivatkozik. Még két különös esetben áll kapcsolatban Ceres a törvénnyel: az egyik a néptribunusok *sacrosanctitását* érinti, a másik pedig a *tyrannis* kísérletek ellen irányul.⁹⁵

Talán nem túlzás összekapcsolni Cerest a városalapítás gondolatkörével, illetve azzal, hogy a gabona maga, a földművelés megismertetése az emberekkel megelőzi a város alapítását. A Fasti IV. könyvében Ovidius ismerteti Ceres és Proserpina történetét, megelőzve a Parilia ünnepét, illetve Róma alapítását. Az egészben érzékelhető némi feszültség: a Parilia, Romulus és Remus története a civilizáción kívül játszódik, a pásztorélet olyan elemei, kellékei (nyáj, fa, tej, stb.) jelennek meg benne, amelyek még a régi, vad állapotot tükrözi. A feszültséget az okozza, hogy ezek ellenére Romulus és Remus történetében mégis megjelenik a gabona: „*Ástak mély üreget, gabonát szórtak a fenekére*”, „*kijelölte ekével a bástyát*”⁹⁶

⁸⁹ SPAETH 1994, 77. Viszont bonyolítja a dolgot CICERO: de Naturam Deorum II. 26: „... Ceres, mintegy az anyaöl (geres), aki nevét a gabonatermésről (a gerendis frugibus) kapta, az első betűt ugyanúgy megváltoztatta, ahogy a görögök is tették, akik őt Déméternek, mintegy Gé métérnek, Föld anyának nevezték el.”

⁹⁰ OVIDIUS: Metamorphoses V, 341–343.

⁹¹ Erre példa Saturnus, vagy Osiris is. Ennek van itáliai vonatkozása is: JOHNSTON 1977, 163, 4 jegyzet szerint Triptolemos számos utazása során Itáliát is érintette, ahol szétszórta a magvakat.

⁹² Dido Ceresnek áldoz a házassága előtt, amint erre felhívja a figyelmet SPAETH 1996, 57.

⁹³ SPAETH 1996 külön fejezetet szentelt Ceres és a nők, illetve Ceres és a különböző női minőségek kapcsolatának az elemzésére.

⁹⁴ SPAETH 1996, 57–59. Spaeth itt utal Servius Vergilius kommentárjára, amelyben Ceres házasság ellenessége kapcsán azzal érvel, hogy Jupiter Iunót tette meg feleségévé, nem pedig őt, illetve Déméter leányának, Persephonének a házasságára méltatlan módon került sor.

⁹⁵ Bővebben lásd: SPAETH 1996, 69–73.

⁹⁶ Amelyet talán még sem tekinthetünk feloldhatatlannak. HEGYI W. György jegyzi meg egy másik, de a határátlépés motívuma miatt itt mégis fontos ünnepség, a Lupercalia kapcsán, hogy a rendezetlen és rendezett erők egyaránt érvényesültek a rítus során. A civilizálatlan erők szabadjára engedése éppen a Város rendjét erősíti meg. Ehhez lásd HEGYI W. György 2013, 64.

Ebből kitűnik, hogy a gabona elterjedésének, ismeretének meg kell előznie a városalapítást. Octavianus szeretne volna magát Róma második megalapítójaként feltüntetni, és ehhez az elképzeléshez jól illeszkedhet az, hogy egy titkos szertartásban részesülhet a gabona misztikumában, és amelyhez többlettartalomként a földművelés és civilizáció megteremtésének gondolköre társul. Cicero megemlézése ismételten indokolt; bátran kijelenthető (a már többször hivatkozott idézetből kiindulva), hogy ő kapcsolta először a civilizáció gondolkörét a misztériumhoz, de e mellett fontos említést tenni arról is, hogy a második városalapító szerepéhez is igen erősen vonzódott⁹⁷ - mindkét eset példaként szolgálhatott Augustus számára, s össze is kapcsolhatta azokat. A városalapítás kapcsán a már említett új *saeculum* megalapításának felvetése is elkerülhetetlen. A misztériumokba való beavatás szimbolikusan jelezhetette ennek jelentőségét - az átmenet egyik állapotból a másikba, a vaskorból az aranykorba, még akkor is, ha Augustus ragaszkodott bizonyos értékek átmentéséhez. Ez megfeleltethető a háborúból békébe, életből halálba, a barbár viszonyokból a civilizált állapotba való átlépés gondolatával. A 29-re tervezett ünnepség elmaradt, de 17-ben megülték a ludi saeculares, és könnyen elképzelhető, hogy előtte sor kerülhetett egy második beavatásra, mintegy „szentesítve” Augustus személyét a feladatra.⁹⁸ Ahogy Aeneas beutazva az ismeretlen alvilági régiókat végül szembesül Róma örökkévalóságával, úgy talán Augustus is ezt a szerepet vállalta magára. A misztériumok összekapcsolódnak a civilizáció megteremtésével, a város megteremtésével, így a világ megteremtésével is. Ugyanakkor mindig vannak utalások az azon kívüli világra, még olyan esetben is, amikor a civilizáció méltatása a cél (példaként álljon itt a Fastiban a város alapítása kapcsán a pásztorok megjelenése, vagy akár Pales ünnepe, aki pásztoristenség) tehát kitekint, kilibben még így is a magasabb állapotból, és utal az ősi.⁹⁹ Augustus is ragaszkodott a régi elemek átmentéséhez, és ezt hajlamosak vagyunk csupán politikai színezetben vizsgálni, pedig a princeps számára ez igen is fontos volt. Ezek megteremtése azonban csak rendezett körülmények között lehetséges. Ceres és Pax nem hiába rendelkezik hasonló attribútumokkal. Pax egy elvont istenalak, mítosz hagyománnyal nem rendelkezik.¹⁰⁰ Hogy szerepe a jelen esetben körvonalazódjon és érthetővé váljon, azt kell megvizsgálni, hogy a fejlődés, a bőség milyen állapotok között valósulhat meg. Ceres termékenyítő ereje csak a háború után, rendezett időszakban valósulhat meg, s így talán nincs mit csodálkozni azon, ha oly sokszor összefonódik a két istenalak, legyen az ikonográfia (Ara Pacis), vagy a költői megjelenítés: „*Béke leánya Ceres, Béke neveltje Ceres*” továbbá „*És ha Ceres békének örül, csak béke vezérét s állandó békét kérjen a földművelő.*”¹⁰¹

⁹⁷ A második városalapító gondolkörét járja végig az *annus fatalis* kapcsán HAVAS 2001, 78. Csak megjegyzem, mert nagyon messze vinne: maga az *augustus* cognomen vissza-visszautalhat Romulusra (kacérkodott a Romulus név felvételével, de ettől elállt több nemkívánatos asszociációk miatt), ha visszavezetjük az *augustus* szót az *augere* igére, és az ahhoz kapcsolódó jelentésekhez. Maga az *augere* a növeléssel kapcsolódik össze, és érdekes módon Ceres neve is. Ceres nevének etimológiájára lásd: SPAETH 1996, 1, az *augere* értelmezéséhez lásd: KÖVES – ZULAUF 1995, 213–214.

⁹⁸ Külön tanulmányt érdemelne annak a vizsgálata, hogy vajon egyes rítusok, esetleg misztériumok milyen hatást gyakoroltak a ludi saeculares programjára. Annyi bizonyos hogy az ünnepség magjában szereplő eredeti istenségek, tehát a ludi saeculares előképét adó ludi Tarentini istenségei, Dispatér és Proserpina nem szerepel benne. Helyette az égi istenek kapnak nagyobb szerepet a játékok kapcsán. Eileithyia szerepe azonban elgondolkodtató; mint szülést segítő istennőt tarthatjuk számon, Kerényi összekapcsolja az istennőt Eleusis etimológiájával. Az istennő jelenvalósága a születésnél nem mást jelent, minthogy kiveszi részét a kezdetből. A myésis, vagyis a beavatás alatt álló latin megfelelője az *initium*, vagyis a kezdet, a belépés. Erre bővebben KERÉNYI 2003, 399, 403. Még egy érdekes elem a fáklýák szerepeltetése a százados játékok során, amelynek tisztító szerepe van, FORISEK 2005, 174 ezt a Pariliával kapcsolja össze. Fontos, mert az újat, vagy új kezdetet meg kell előznie a megtisztulásnak, a régi levetésének, és erre egy misztérium alkalmas – egyéni szinten, de lehet univerzális szintre is emelni. Mind a Parilia, mind a százados játékok ilyen szinten rokonságot mutathatnak a misztériumokkal, hasonló rituális elemeket tudnak felmutatni.

⁹⁹ Ehhez a problémához lásd a 91. lábjegyzetet.

¹⁰⁰ ZANKER 2011, 64.

¹⁰¹ OVIDIUS: *Fasti* I. 704 és IV. 407–408, vö. VARRO: *Rerum rusticarum* 2. 4,9: „Ceres szertartásain malacokat áldoznak,

Összefoglalás

Olyan motívumokat igyekeztem megvizsgálni, amelyek a misztériumokkal és Augustusszal is kapcsolatba hozhatóak. A misztériumoknak vannak olyan vonásai, amelyek beilleszthetők az augustusi rendszerbe, és ebből kiindulva számolhatunk azzal az elképzeléssel, hogy Augustus beavatását ne csupán hálának, vagy az athéniaknak tett gesztusként értelmezzük. Ebből a meggondolásból lehet azt is feltételezni, hogy a misztériumok kapcsán felmerülő határ és átmenet koncepciókiemelkedő szereppel bírhatott az augustusi korszak gondolkodásában, de azt nagyon fontos hangsúlyozni, hogy így konkrétan, fogalomként egyik sem jelenik meg az antik világban, ellenben amit tartalmukban hordoznak, közvetítenek az lehetett jelentős és felhasználható a princeps számára. Egy misztérium alkalmas arra, hogy demonstrálja, biztosítsa az egyénnek a kiválasztottságát, sikerességét, vagy akár az egyén által képviselt rendszer sikerességét. Octavianus beavatása szimbolikus határátlépésként szakrális szintre emelheti személyét, ugyanakkor lehet egy személyes, intim megnyilvánulás is. Mégis, az egyező motívumok miatt talán nem teljesen indokolatlan megvizsgálni azt a kulturális és egyben propagandisztikus közeget is, amiben a misztériumok burkoltan megfogalmazódhattak, és talán bekapcsolódva ebbe a termékeny közegbe, valamilyen módon nyomot is hagyhattak. A vallás tekintetében fontos kilépni a misztériumok kínálta egyéni vallásosság szerepköréből, és megvizsgálni annak szerepét, már amennyire lehetséges az államvallás szempontjai szerint is, ez pedig úgy lehetséges, ha a propaganda elemeit vesszük figyelembe. Ennek kapcsán került sor három olyan jellegzetes motívum ismertetésére, amit az augustusi rendszer előszeretettel felhasznált (nem beszélhetünk sajátosan augustusi motívumokról, hiszen propagandájának előzményeit megtalálhatjuk korábbi kezdeményezőknél), és amelyek az előzményekre való kitekintés után a tanulmány gerincét képezték. Először próbáltam arra választ keresni, hogy az istenné válás, illetve az isteni szférához való kapcsolódás motívuma, amely annyira központi helyet foglalt el a vizsgált időszak programjában, mennyire jelenik meg az eleusisi misztériumokban. A szakrális szférába való belépés nyílt formáit a princeps következetesen elutasította, de a gondolatához vonzódott, így olyan burkolt formákon keresztül, mint amilyen például a misztérium is, kinyilváníthatta és megvalósíthatta ezt az igényét. A profán világból a szentbe való belépés felveti az átmenet gondolatkörét. A következő fejezet ebből kifolyólag a határátlépés motívumára koncentrált (élet-halál, utazás, háború, különböző világokba való lépés), és ezeket megkísérli elhelyezni az augustusi rendszerben. Augustus célja a beavatással egyaránt lehetett az, hogy biztosítsa katonai vállalkozásának sikerességét, de ugyanúgy megjelenhet a geográfiai határok átlépése, sőt a civilizáció meghonosítása által azok megszüntetése. Fontos kiemelni a „barbár” és civilizált világ között feszülő kontrasztot. A harmadik vizsgált motívum a civilizáció köré épült, amely az előző fejezet rendezetlen és rendezett világ közötti határ problematikájához is kapcsolódik, ugyanakkor az augustusi propaganda egyik olyan vonása, amelyet az Augustus által beköszöntő aranykorhoz kapcsolnak. Ha meg kéne nevezni az összefüggést a megfogalmazott motívumok között, akkor a kapocs, a közös nevező a már említett átmenet lesz, amely az eleusisi misztériumok kapcsán felmerülő egyik legfontosabb elem, és ami – az átmenet által kifejezni kívánt tartalmat figyelembe véve – Augustus elképzeléseihez is igazodhat. Ez az átlépés abból a polgárháborús időszakból, amit a költők vaskorszakként énekeltek meg, az aranykorba, ez a korszakváltás az augustusi program egészét meghatározza. Augustus példákat követett, ugyanakkor ő túlmutatott rajtuk: az eleusisi misztériumokba történő beavatottsága, nem pusztán Augustus, hanem az általa teremtett rendszer örökéletűségét is hirdeti.

békekötéskor, s amikor szerződést kötnek, malacot vágnak le ...”, Tib. 1. 10. 45–50: „Béke művelje a földet – aratni tulokra először hőszinű / Béke rakott görbe, nehézkes igát [...] Béke – időn kapa és ekevas tündöklök, a harcok rozsdált fegyvere mind sutba, sötétbe kerül.” és 67–68: „Áldott béke, jövel, jobboldban búzakalással s tündöklő öledet lepje gyümölcs özöne.” Ceres és a béke kapcsolatára lásd SPAETH 1996, 24, 67–69.

Bibliográfia

- ARAFAT K. W. 1996. Pausanius' Greece: Ancient Artists and Roman Rulers. Cambridge University Press.
- BEKE LATURA, G. 2013. Was Julius Caesar Initiated into the Mysteries of Eleusis? http://www.academia.edu/2256032/WAS_JULIUS_CAESAR_INITIATED_into_the_Mysteries_of_Eleusis_The_Celator_accepted_for_publication_. Utolsó látogatás: 2014. 04. 21.
- IULIUS CAESAR, CAIUS 2003. A polgárháború. Ford. Ürögdi György, Lectum, Szeged.
- CLINTON, K. 1989. „The Eleusinian Mysteries: Roman Initiates and Benefactors, Second Century B. C. to A. D. 267”: ANRW II, Principat, 18. 2 Berlin and New York, 1499–1539.
- CLINTON, K. 1998. „The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries”: Transactions of the American Philosophical Society, New Series, Vol. 64, No. 3.
- CICERO 2004. Az istenek természete. ford. Havas László, Lazi, Szeged.
- CICERO 2008. A törvények. Ford. Simon Attila, Gondolat, Budapest.
- ENDSJØ, D. Ø. 2000. „To Lock up Eleusis: A Question of Laminal Space.”: Numen, Vol. 47, Fasc. 4. 351–386.
- FELTON, D. 2009. „A halottak szerepe a görög vallásban és mitológiában”: Ókor: folyóirat az antik kultúráról, 8. évf. 3-4. sz. 24–33. Ford. Harsányi Eszter (eredetileg: Debbie Felton: „The Dead”: Daniel Ogden (ed.), A Companion to Greek religion (Blackwell Companions to the Ancient World), Malden-Oxford-Victoria, 2007, 86–99).
- FERENCZI A. 2013. „Hős az alvilágban”: NAGY Árpád Miklós (szerk.) : Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori mediterráneumban. I. kötet, Gondolat, Budapest, 395–401.
- FORISEK PÉTER 2005. Censorinus: A születésnap. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő.
- FRAZER, J. G. 1998. Az aranyág. Ford. Bodrogi Tibor és Bónis György. Osiris, Budapest (eredetileg: The Golden Bough. 1890).
- GALIMBERTI, A. 2010. „Hadrian, Eleusis and beginning of Christian apologetics”: RIZZI, M. (szerk), Hadrian and the Christians. Millennium-Studien = Millennium studies Bd. 30. De Gruyter, Berlin, New York, 71–85.
- GRADEL, I. 2002. Emperor Worship and Roman Religion. Oxford University Press.
- GRAINDOR, P. 1922. „Auguste et Athènes”: Revue Belge de Philologie Et D'Histoire 1 (3) :429–443.
- GREYER, G. 1946. „Livia and the Roman Imperial Cult”: The American Journal of Philology Vol. 67, No. 3. 222–252.
- GRÜLL TIBOR 2013. „„Ubique fines”: határok és határkövek a Római Birodalomban”: Ókor: folyóirat az antik kultúráról, 12. évf. 1. sz. 47–59.
- HAVAS LÁSZLÓ 2001. „A saecularis gondolat mint irodalomalkító tényező Rómában”: Antik tanulmányok, 45. évf. 1-2. sz. 75–112.
- HEGYI DOLORES 2003. Polis és vallás. Osiris, Budapest.
- HEGYI W. GYÖRGY 2013. „Róma határai – a Lupercalia”: Ókor: folyóirat az antik kultúráról, 12. évf. 1. sz. 60–66.
- HÉRODOTOSZ 2000. A görög-perzsa háború, Ford. Muraközi Gyula, Osiris, Budapest.
- HOMÉROSZ 1981. Homéroszi himnuszok, Ford. Devecseri Gábor, Európa, Budapest.
- HORATIUS FLACCUS, QUINTUS 1989 Összes művei, Ford. Bede Anna, Európa, Budapest.
- JOHNSTON, PATRICIA A. 1977. „Eurydice and Proserpina in the Georgics”: Transactions of the American Philological Association Vol. 107, 161–172.

- JOHNSTON, PATRICIA A. 2009. „The Mystery Cults and Vergil’s Georgics”: Giovanni Casadio - Patricia A. Johnston (szerk) : Mystic Cults in Magna Graecia. University of Texas Press.
- KEAVENEY, A. 1982. Sulla: the last republican. LinkCroom Helm, London.
- KERÉNYI KÁROLY 2003. Az örök Antigoné: vallástörténeti tanulmányok. Paidion, Budapest.
- KÖVES – ZULAUF, T. 1995. Bevezetés a római vallás és monda történetébe. Telosz, Budapest.
- LUCK, G. 1973. „Virgil and the Mystery Religions”: The American Journal of Philology, Vol. 94, No. 2. 147–166.
- MYLONAS, G. E. 1961. Eleusis and the Eleusinian Mysteries. Princeton.
- ROBERTSON, N. D. 1998. „The Two Processions to Eleusis and the Program of the Mysteries”: The American Journal of Philology, Vol. 119, No. 4, 547–575.
- NÉMETH GYÖRGY 1996. A zsarnokok utópiája. Atlantisz, Budapest.
- OVIDIUS NASO, PUBLIUS 1986. Római naptár - Fasti, Ford. Gaál László, Helikon, Budapest.
- OVIDIUS NASO, PUBLIUS, Átváltozások, ford. Devecseri Gábor. <http://mek.oszk.hu/03600/03690/03690.htm> Utolsó hozzáférés: 2014. 04. 21.
- PLUTARCHOS, Párhuzamos életrajzok, ford. Máthé Elek. <http://mek.oszk.hu/03800/03892/html/> Utolsó hozzáférés: 2014. 04. 21.
- SPAETH, B. S. 1994. „The Goddess Ceres in the Ara Pacis Augustae and the Carthage Relief”: American Journal of Archaeology, Vol. 98, No. 1. 65–100.
- SPAETH, B. S. 1996. The Roman Goddess Ceres. University of Texas Press.
- SUETONIUS TRANQUILLUS, GAIUS 1994. A cesarok élete, Ford. Kis Ferencné, Európa, Budapest.
- TAR IBOLYA 1998. Szöveggyűjtemény az Augustus – korhoz. JATEpress, Szeged.
- TIBULLUS ÉS PROPERTIUS összes költeményei 1976, Ford. Babits Mihály, Magyar Helikon.
- WAGENVOORT, H. 1956. Studies in Roman literature, culture and religion. E. J. Brill, Leiden.
- VAN GENNEP, A. 2007. Átmeneti rítusok. L’Harmattan, Budapest. Ford. Vargyas Zoltán (eredetileg: Les rites de passage. Emile Nourry, Paris, 1909).
- WALTON, F. R. 1952. : „Athens, Eleusis, and the Homeric Hymn to Demeter”: The Harvard Theological Review, Vol. 45, No. 2, 105–114.
- ZANKER, P. 2011. „Augustus és az új állam mitikus felmagasztalása”: Ókor: folyóirat az antik kultúrákról, 10. évf. 1. sz. 61–71. Ford. Götz Andrea (eredetileg: Augustus und der Macht der Bilder. C. H. Beck, München, 1987, 171–196).
- <http://www.theoi.com/> Utolsó hozzáférés: 2014. 04. 21.