

ÁLOM ÉS INTEGRÁCIÓ
JUNO SOSPITA A SZÖVETSÉGES HÁBORÚBAN

Majercsik Péter

OTDK - 2025

Kr. e. 90-ben a Senatus, Caecilia Metella, egy korábbi consul lánya álmának hatására, utasítást adott Juno Sospita templomának felújítására. Cicero az eseményről szinte kortársként számol be a 'De Divinatione' kezdő soraiban¹; ugyanakkor Julius Obsequens jóval részletesebb leírása² – melyben a restaurálás szükségének okát a szentély „a matrónák szennyes és szemérmetlen” cselekedeteiben nevezi meg – volt az, mely a legtöbb tudományos figyelmet kapta. Az ebből fakadó diskurzus fő figyelme tehát ezen „cselekedetek” pontos természetének vizsgálatára összpontosított. Azonban e kérdés vizsgálata mellett gyakorta elkerülte a szakirodalom figyelmét egy másik szintén fontos kérdés: mégpedig, hogy pontosan Juno Sospita melyik templomára is értendő a Kr. e. 90-es felújítás? Balszerencsénkre, forrásaink nem pontosítják, hogy a lanuviumi Juno Sospita templom, vagy az istennő számára Rómában Kr. e. 194-ben felhúzott szentély lenne-e a felújított kultushely, pedig ennek a rész kérdésnek a tisztázása nagyban hozzájárulna a szóban forgó esemény pontos értelmezéséhez. Az utóbbi évszázad kutatásai közül a legtöbb a pontos azonosítás hiányában arra a következtetésre jutott, hogy Cicero és Obsequens a legnagyobb valószínűséggel a római szentélyre gondolt, az utóbbi években azonban megjelentek érvelések a lanuviumi helyszín mellett is³. Alábbi írásomban Lanuvium mellett érvelve kívánok hozzászólni a diskurzushoz; megvizsgálva Lanuvium, Juno Sospita, a latinok, és Róma kapcsolatát a Kr. e. 338-as Latin háborút követő rendezéstől a Pun háborúk idején a Lanuviumból származó prodigiumokon át egészen Caecilia Metella álmáig, melyet Henrik Mouritsen egyre szélesebb körben elfogadott⁴ elképzelését segítségül hívva fogom összekapcsolni a Szövetséges Háborúval, mellyel szeretném megmutatni, hogy az esetnek jóval komolyabb politikai összefüggései lehettek, mint azt korábban feltételezték.

Caecilia Metella álma:

Az eseményre vonatkozó forrásainkat tekintve különösen szerencsések lehetünk, hiszen ritkaságnak számítanak az olyan politikai eseményeket taglaló leírások, melyeket egy majdhogynem kortárs szerző hagyományozott ránk. Caecilia Metella álmával, és Juno Sospita templomának felújításával kapcsolatban pedig Cicero beszámolója ebbe a kategóriába tartozik.

¹ Cic. Div. 1.4 A mű háttéréhez, és a cicerói életműben elfoglalt helyéhez lásd. I. Hoffmann 2005. 152-155

² Obs. 55

³ (római szentély: Gordon 1938: 25; Palmer 1974: 31; Chiarucci 1983: 73; Richardson 1992: 217; Schultz 2006: 223; lanuviumi szentély: Mayor 1880-85: I. 86; Kragelund 2001: 64-75; Hermans 2012: 334-35; nem dönt a kérdésben: Orlin 2010: 188-89)

⁴ Patterson 2006. 614; Ungern-Sternberg 2014. 86.

Nec vero somnia graviora, si quae ad rem publicam pertinere visa sunt, a summo consilio neglecta sunt. Quin etiam memoria nostra templum Iunonis Sospitae L. Iulius, qui cum P. Rutilio consul fuit, de senatus sententia refecit ex Caeciliae, Baliarici filiae, somnio.

Azonban a nyomasztó álmokat sem hanyagolta el a legfelső tanácstestület, ha azok az állam szempontjából fontosnak látszottak. Sőt, a mi időnkben L. Iulius, aki P. Rutilius-szal volt consul, Balearicus leányának, Caeciliának az álma miatt, senatusi határozat alapján helyreállította az Oltalmazó Iuno templomát.

(Cicero: De Divinatione. 1.4. Fordította: Hoffmann Zsuzsanna)

A *De Divinatione*-ban Cicero a próféciák és jóslatok igazságtartalmával kapcsolatban ír. Cicero maga is fiatalon részt vett a Szövetséges Háborúban, melyről – ha jó pár évtizeddel később is – kortársként ír, melyet a „*memoria nostra*” kifejezés csak még jobban megerősít. Cicero leírásában a Caecilia részvétele kifejezetten passzív. A szerző mindösszesen annyit említ, hogy a Senatus „Caecilia, Balearicus lányának álma miatt” döntött a templom felújítása mellett. A szövegből nem derül ki, hogy Caecilia személyesen osztotta meg álmát a Senatussal, vagy esetleg köztes szereplők lévén, azonban Cicero hangsúlyossá teszi szerepét, mint a kezdeményezőt. Ezenfelül erőteljes Caecilia Metella *filia*-ként való megjelenítése. Quintus Caecilius Metellus Balearicus a 123-as év egyik consulja volt, aki ezen az említésen kívül nem jelenik meg Cicerónál. Érdekes, hogy a felújítás mögötti okként egyértelműen Caecilia Metella áll, annak ellenére, hogy ő maga passzív szereplő. A kérdésre választ szolgáltat Hallett megállapítása, aki szerint Rómában még a házasság és befolyásos nőket is „szimbolikusan” leányként definiálták, mivel az atya és a gens adta azonosítás és politikai befolyás jóval markánsabb volt a római társadalomban⁵. Jelen esetünkben Romund helyesen feltételezi ebből, hogy Caecilia leányként való említése tehát nem derogáló, hanem pont, hogy politikai befolyásának kihangsúlyozására szolgál⁶. Magának a felújításnak a végrehajtója Cicerónál Lucius Iulius Caesar, akit mint consult, és Publius Rutilius kollégáját mutat be. Fontos továbbá kihangsúlyozni, hogy az esetet Cicero mint egy példa mutatja be számunkra. Caecilia álmának hitelességét a művében később ráadásul a történetíróra, Lucius Cornelius Sisennára hivatkozva erősíti meg olvasói számára⁷.

Metella Caecilia somnio Iunonem Sospitam profugientem, quod immune sua templa foedarentur, cum suis precibus aegre revocatam diceret, aedem matronarum sordidis obscenisque corporis coinquinatam ministeriis, in

⁵ Hallett 1984. 67

⁶ Romund 2018. 98

⁷ Cic. Div. 1.99

qua etiam sub simulacro deae cubile canis cum fetu erat, commundatam supplicationibus habitis pristino splendore restituit.

Caecilia Metella azt mondta, hogy álmában könyörgéseivel nehezen sikerült visszahívnia Juno Sospitát, aki éppen menekült, mivel a templomát szörnyű módon meggyalázták. Azt mondta, hogy a templomot az asszonyok szennyes és szemérmetlen cselekedetei beszennyezték, és hogy még egy kutya is kölykeivel az istennő szobra alatt tanyázott. Miután alaposan kitisztították a szokásos engesztelő szertartásokkal, a templom visszanyerte régi pompáját.

(Julius Obsequens: Prodigium Liber: 55.)

Második forrásunkat Caecilia álmára Julius Obsequens késő antik összeállításából ismerjük. Obsequens forrásában Caecilia a cicerói forráshoz képest jóval aktívabb szerepet tölt be. Az obsequensi narratívában nem szerepel sem a Senatus, sem pedig a consulok, hanem mind az álom bemutatását, mind Juno Sospita templomának felújítását Caecilia Metella hajtja végre. Ebből Kragelund arra a következtetésre jutott, hogy a templom felújítását Caecilia, mint befolyásos matróna maga hajtotta végre⁸, melyet ellenérvelésében Schultz erősen kritizál⁹, és amely kritikát megalapoz Romund azon következtetése, mely szerint Obsequens nem az eredeti liviusi szöveghagyományt örökölt ránk, hanem módosította azt a saját korában tapasztalt jelenségekkel, magyarul szólva Romund szerint Obsequens anakronizált, amikor a templom felújítását Caecilia személyéhez kötötte¹⁰.

Az asszonyok cselekedeteinek természete, mint korábban említettem tudományos vita tárgyát képezi. Pailler¹¹ és Dumézil¹² feltételezése szerint prostitúcióról van szó, ellenben Balsdon¹³ szerint az említett asszonyok latrinának használták volna Juno Sospita szentélyét. Schultz¹⁴ ellenben felhívja figyelmünket a latin szövegekben használt jelzők nem egyértelmű mivoltára: az '*obscenus*', úgymint 'szemérmetlen', a legtöbb esetben vallási kontextusban, különösen negatív előjeleknél használt kifejezés a köztársaság-kori és kora-császárkori szövegekben¹⁵. Livius maga elvétve használja a kifejezést, összesen négy alkalommal, legtöbbször jóslatok¹⁶,

⁸ Kragelund 2001. 60

⁹ Schultz 2006. 221

¹⁰ Romund 2018. 100

¹¹ Pailler 1997. 518

¹² Dumézil 1996. 430-1

¹³ Balsdon 1962. 249

¹⁴ Schultz 2006. 208-9

¹⁵ OLD, s.v. '*obscenus*'. Cf. Catull. 68.99; Cic. Dom. 140; Varro. Ling. vii.96 (Matiust idézve-kora Kr.e. I. század) és 97; Verg. Georgica. i.470; Non. 566L

¹⁶ Liv. 21.12.6

vagy bacchikus rituálék¹⁷ szexuális interakcióinak kontextusában, habár ez a használat nem feltétlen hordozza magával a prostitúciót. A *'sordidus'*, azaz 'undorító', 'szennyos' kifejezés legtöbb esetben koszos ruhára utal Liviusnál, ugyanakkor jelenthet 'romlottat' és 'botrányosat' is¹⁸. Ugyanakkor Schultz felvetése szerint, ha Obsequens hűen követi Livius eredeti szavait az általa idézett passzusban, akkor lehetséges, hogy a szövegrész jelentheti egyrészt, hogy a szentély matrónái nem megfelelően hajtották végre a szertartásokhoz kapcsolódó tisztálkodást, legyen az a rituálé előtt vagy után; másrészt, jelentheti, hogy a matrónák által bemutatott rituálét férfiak által kellett volna inkább végrehajtani¹⁹. Mindenesetre a passzus mögé Schultz szerint nem érdemes semmi túlságosan szenzációs dolgot képzelni.

Térjünk vissza azonban az általunk felvetett lényegi kérdésre: Juno Sospita melyik templomát újítták fel Kr. e. 90-ben, Lucius Iulius Caesar és Publius Rutilius consulságának évében? Juno Sospita és Róma kapcsolatáról Kr. e. 338-ból származnak az első információink. A Latin Háború lezárását követő rendezések kapcsán Róma egyezményt köt az istennő anyavárosával, a Rómától délre, az albai-dombság közelében fekvő ősi Lanuvium városával, mely egyezmény értelmében Livius leírása alapján Lanuvium többek között polgárjogot nyert, azzal a feltétellel, hogy a város fő istenségének, Juno Sospitának a kultuszát Lanuvium népe a rómaiakkal közösen fogja tisztelni²⁰. Innentől fogva Juno Sospita bekapcsolódott azon Róma városának határán kívüli kultuszok körében, melyeken Róma consuljai személyesen jelentek meg évi szinten áldozatot bemutatni²¹. A 338-as rendezést követően Juno Sospita kultuszának központja Lanuviumban maradt, ugyanakkor Kr.e. 193-ban Rómában is helyet kapott az istennő kultusza. A római szentélyt Gaius Cornelius Cethegus (Kr. e. 197-ben consul) gallok felett aratott sikeres győzelmének emléket állítva építette, a Capitolium lábánál található Forum Holitoriumon (A templom maradványai ma a Carcerében álló Szent Nicola templomban találhatók)²². Azonban a római kultuszhely felépítését követően sem vesztette el az istennő szoros kapcsolódását Lanuviummal²³. Így tehát, mivel Caecilia Metella álmával kapcsolatban nem egyértelműek a források, a felújított szentély azonosítása továbbra is kérdéses.

¹⁷ Liv. 39.11.7; 39.15.13

¹⁸ OLD, sv *'sordidus'*

¹⁹ Schultz 2006. 209

²⁰ Liv. 8.14.2

²¹ Cic. Mur. 90

²² Liv. 32.30.10; 34.53.3

²³ Pl. Silicus Italicus Lanuviumot *'Juno sajátjának'* nevezi – Sil. Pun. 8.360-1: *'Iunonia sedes/Lanuvium'*

Schultz²⁴ jó kiindulási pontként vetette fel a logikus kérdést: melyik templom szorulhatott felújításra a Kr. e. I. század elején? Sajnálatos módon definitív választ sem más ókori forrásoktól, sem az archeológiától nem kaptunk, éppen ellenkezőleg. Juno Sospita római szentélyét aligha hagyták, hogy lezüllött állapotba kerüljön, miképpen is a város egyik legforgalmasabb piacterén helyezkedett el. Hasonlóképpen azonban a Lanuviumban található templom, mely ma a Colle S. Lorenzo-n található, a régészeti bizonyítékok szerint a római szentély építését követően is állandó használatban volt²⁵. Továbbá Lanuvium templomainak (beleértve Juno Sospitáét is) elég gazdagnak kellett lennie ahhoz, hogy Kr. e. 42-ben felkeltsék a pénzszükében lévő Octavianus és katonái figyelmét, akik azután ki is fosztották a szentélyeket²⁶. Chiarucci következtetéseire alapozva tehát kijelenthetjük, hogy az antikvitás egész időtartama alatt a Lanuviumban található Juno Sospita szentély jó anyagi helyzetnek örvendhetett²⁷; összegezve tehát semmi nem indokolja azt, hogy Juno Sospita bármelyik temploma is rosszabb állapotban lett volna, mint a másik Kr. e. 90-ben.

Juno Sospita megjelenése

A következőkben fontosnak tartom részletezni az istennő kultuszának katonai és polgári aspektusait, melyek jól láthatóan ránk maradtak különböző tárgyi és feliratos emlékeken. Juno Sospita művészeti ábrázolásainak identifikálását meglehetősen könnyűvé teszi Cicero ismert passzusa, melyben C. Aurelius Cotta reagál a lanuviumi C. Velleius azon érvelésére, miszerint az isteneknek állandósult emberi megjelenésük van:

Tam hercle quam tibi illam vestram Sospitam. Quam tu numquam ne in somnis quidem vides nisi cum pelle caprina cum hasta cum scutulo cum calceolis repandis. At non est talis Argia nec Romana Iuno. Ergo alia species Iunonis Argivis alia Lanuinis. Et quidem alia nobis Capitolini alia Afris Hammonis Iovis.

Herculesre, csupán annyira tiétek Juno Sospita [„mint Apis az egyiptomiaknak”]. Valóban, soha még álmodban sem látod őt másként, mint kecskebőrrel, lándzsával, pajzzsal és felfelé hajló orrú saruban. Bezzeg az argosi Juno vagy a római Juno nem ilyen. Tehát másmilyen az argosi Juno alakja, mint a lanuviumi. És bizony más nekünk a capitoliumi Juppiter, mint az afrikaiak Hammón Juppitere.

(Cic. De Natura Deorum. 1.82)

²⁴ Schultz 2006. 211

²⁵ Chiarucci 1983. 166-87

²⁶ Lanuvium mellett hasonló sorsa jutottak Antium, Nemi, és a római Capitolium szentélyei is

²⁷ Chiarucci 1983. 46-50

Juno Sospita Cicero által ránk hagyományozott ikonográfiai attribútumainak segítségével számos Latium és Etruria szerte fellelt művészeti ábrázolását sikerült az istennőhöz kapcsolni.

Juno Sospitát gyakorta láthatjuk ezen felül lábánál egy kígyóval ábrázolva, melynek köze lehetett egy az istennő lanuviumi kultuszához kapcsolódó szertartáshoz²⁸. Ezen attribútumok (pajzs, lándzsa, kecskebőr, kígyó) visszaköszönek mind szobrokon²⁹, mind az őt ábrázoló pénzérméken. A pénzérméken Juno Sospita kecskebőrben, lándzsát és pajzsot tartva, gyakran egy kígyó társaságában jelenik meg, míg portré ábrázolásain a kecskebőrt, mint sisakot viseli. Juno Sospita ábrázolásokat nem kevesebb, mint hét különböző pénzverő érméin találjuk meg a köztársaságkorból³⁰, amelyek közül L. Thorius Balbus minden bizonnyal lanuviumi származású³¹. Schultz³² valószínűnek tartja, hogy a pénzverők családjai (ha maguk a magisztrátusok maguk nem is) lanuviumi származásúak lehettek, mely érveléshez Farney³³ hozzákapcsolja a kígyó ábrázolását is.

Az istennőnek felajánlott feliratok dekódolásában kulcsfontosságú volt egy, a köztársaságkorból származó felirat³⁴, mely pontosan kiírja az istennő teljes nevét:

Q. Caecilius Cn. A. Q. Flamini leibertus Iunone Seispitai / matri reginae

Quintus Caecilius, Cnaeus és Aulus Caecilius és Quintus Flaminius szabadosa ajánlja föl Juno Sospitának, Anyának és Királynőnek

²⁸ A lanuviumi Juno Sospita és a kígyó kapcsolatáról az ábrázolásokon felül Propertiuson (Prop. Elégiák 4.8.3-14) és Claudius Aelianuson (Ael. De Natura Animalium 11.16) keresztül van tudomásunk. Mindkét forrásban olvashatunk egy bizzar szertartásról, melynek keretében felszentelt hajadonok hatoltak be, egy a lanuviumi Juno templom ligetében található barlangba, bekötött szemmel, azzal a céllal, hogy süteménnyel megetessenek egy a barlangban lakó ősi kígyót. Ha a hajadonok valóban érintetlenek voltak, a kígyó elfogadta az ételáldozatot, azonban ha nem fogadta el, akkor a hajadonokat Lanuvium lakói a törvény által előírt büntetésben részesítették paráznaságért (L. Roscius Fabatus Kr.e 70 környékén vert pénzein valószínűleg ez a rituálé látható. lásd Crawford 1974. 412/1). Érdekes módon Aelianus összekapcsolja a lanuviumi kultuszt az argoszi Hera kultuszával. Ez utóbbi kapcsolat azonban további kutatást igényel. Lanuvium kígyója feltűnik ezen felül az ötödik századi karthágói püspöknél, Quodvultdeusnál, amely műben egy szerzetes titokban behatol az istennő barlangjában, ahol is kiderül, hogy a kígyó valójában egy mechanikus szerkezet, melyet elpusztít (Quodvult. Lib. Prom. 3.43). Butler & Barber 1933. 366; Richardson 1977. 463-4; Hermans 2017. 88-93

²⁹ Leghíresebb ezek közül a Vatikán Múzeumban, a Sala Rotondában őrzött óriási példány (fénykép: Chiarucci 1983. 56 ff.

³⁰ Crawford 1974: L. Thorius Balbus (316/1); L. Papius (384/1); L. Papius Celsus (472/1); Q. Cornificius (509/1-5); L. Roscius Fabatus (412/1); L. Procilius (379/1-2) és M. Mettius (480/2a-b, 480/23)

³¹ Cic. De Finibus. 2.63

³² Schultz 2006. 213

³³ Farney 2007. 68-74

³⁴ ILS 3097 = CIL i². 1430

Ennek segítségével sikerült azonosítani számos Juno Sospitának dedikált feliratot, mivel a legtöbbiken csupán az 'ISMR' rövidítéssel³⁵ utalnak az istennőre³⁶. Az így megfejtett dedikációk felajánlói között találunk egy lanuviumi dictatort, aki gladiátor játékokat finanszírozott az istennő tiszteletére³⁷, egy lanuviumi rex sacrorum-ot³⁸, magát Hadrianus császárt³⁹, valamint egy katonát, akinek dedikációja közösen szól Juno Sospitának és Hercules Sanctusnak⁴⁰. Az epigráfiai feljegyzésekből tehát leszűrődik, hogy az istennő lanuviumi kultusza komplex és hierarhikus szervezettséggel rendelkezett, melyben a római magisztrátusoknak különösen fontos szerep jutott⁴¹.

Érdekes lehet számunkra az istennő teljes nevének elemzése is. Dumézil⁴² amellett érvelt, hogy mivel a *Mater* a *Regina*-t megelőzve szerepel a lanuviumi Juno hivatalos nevében, ezért mindenféleképpen a kultuszban a termékenységnek egy fontos aspektusnak kellett lennie. Ezzel egyidejűleg kapcsolatot vélt felfedezni a lanuviumi Juno és a római Juno Lucina kultusz között, mely utóbbi istenség temploma adott otthont a kizárólag nők részvételével tartott Matralia ünnepét. Schultz azonban megjegyzi, hogy semmi jel nem mutat ehhez hasonló ünnepekre Juno Sospita egyik neki szentelt templomában sem⁴³. Dumézil nyelvészeti érvelése szintén megkérdőjelezhető, mivel Marouzeau⁴⁴ extenzív kutatása bebizonyította, hogy a szórend felcserélődése egyáltalán nem biztos, hogy bármiféle változást jelenthet a kifejezés jelentésében. Lanuvium Junójának legfontosabbnak aspektusa azonban kétség kívül a *Sospita* volt. Sajnálatos módon a szó jelentése finoman szólva is kérdőjeles. Festus értelmezése szerint a *Sospita* az istennő eredeti nevének (*sispes*) egy közkedvelt variánsa volt, és a szó eredetét a görög 'σωζειν' – re vezeti vissza⁴⁵. Ennek az ókori etimológiai magyarázatnak azonban csöppet sem egyöntetű az elfogadottsága⁴⁶, kielégítő alternatívát azonban azóta se vetettek föl. Az istennő utolsó jelzője, a *Regina* szintén érdekes konnotációkat hordoz magával, mivel Palmer⁴⁷ meggyőzően érvelt amellett, hogy a jelzőt nem, mint '*királynőt*', hanem mint a '*királyét*'

³⁵ ILS 316 = CIL xiv. 2088; ILS 6196 = CIL xiv. 2089; ILS 5683 = CIL xiv. 2121; valamint CIL xiv.2091 (Iunoni S. M. R.)

³⁶ Ebből Schultz (2006. 217) arra a következtetésre jutott, hogy az istennő teljes neve legtöbb ember számára ismert és magától értetődő volt

³⁷ ILS 5683 = CIL xiv 2121

³⁸ ILS 6196 = CIL xiv 2089

³⁹ ILS 316 = CIL xiv 2088

⁴⁰ ILS 9246

⁴¹ Hermans 2012. 329

⁴² Dumézil 1970 (1996). 298

⁴³ Schultz 2006. 218

⁴⁴ Marouzeau 1922-38. 219-22

⁴⁵ Festus 462L

⁴⁶ támogatja Galletti 1916:32; ellene Gordon 1938: 35-7, Palmer 1974: 30

⁴⁷ Palmer 1974. 22

érdeemes értelmeznünk. Bár Palmer érvelése a Veii-i Juno Reginára vonatkozott, akit mint a városban uralkodó királyokat védelmező erőként azonosított, Schultz⁴⁸ vélekedése szerint azonban Palmer logikája ugyanúgy alkalmazható a lanuviumi Junora is. Habár ugyanis konkrét bizonyítékunk nincsen arról, hogy Lanuviumban valaha is királyok uralkodtak volna, azonban a történeti időkből tudjuk, hogy a várost dictatorok uralták. Míg Rómában, a királyi hatalomban annak bukása után a consulok és a rex sacrorum osztozott, a dictator pozícióját meghagyva a legkritikusabb időkre, addig Lanuviumban a királyi feladatköröket a dictator⁴⁹ (aki maga is a római Senatus tagja volt⁵⁰) és a rex sacrorum⁵¹ között osztották meg⁵². Titus Annius Milo maga is egyike volt ezeknek a lanuviumi dictatoroknak; éppen Lanuviumból tartott vissza Rómába, ahol is részt kellett vennie Juno Sospita egyik papjának beiktatásán, amikor halálos összetűzésbe keveredett Clodius Pulcherrel a Via Appián⁵³.

A Latin Háború és Juno Sospita kultusza

Róma, Juno Sospita és Lanuvium kapcsolatának világosabb megértéséhez vissza kell ugranunk az időben a Latin Háború lezárását követő Kr. e. 338-as rendezésekhez, ugyanis az itt felállított kapcsolat segít kontextusba helyezni a latin város és Róma kapcsolatát az istenséggel szoros összefüggésben. Ezen rendezéseket a történettudomány különösen fontosnak tartja, hiszen De Sanctis szavaival élve ez volt az első jelentősebb fordulópont a római történelemben⁵⁴. A rendezések mögött álló politikai logikát T. J. Cornell foglalta össze a mai napig érvényes módon⁵⁵. Visszatérve Lanuviumra: annak ellenére ugyanis, hogy a város végsőkéig küzdött Róma ellen, újra fölvéve a harcot a 340-ben bekövetkezett Trifanum-i vereséget követően, „A lanuviumiak elnyerték a polgárjogot, s visszakapták szentségeiket, azzal a feltétellel, hogy a Megmentő Iuno szentélye és ligete a lanuviumi szabad polgárok és a római nép közös tulajdona legyen”⁵⁶. Aricia, Nomentum és Pedum szintén helyzetét (akik szintén teljes polgárjogban részesültek) Lanuviumhoz viszonyítva adja meg Livius⁵⁷. Míg ezen egyezmény egy logikus kapcsolatot állít fel a rómaiak vallási és politikai döntései között – a polgárjog megadása a

⁴⁸ Schultz 2006. 218

⁴⁹ ILS 5683 = CIL xiv. 2121

⁵⁰ Cic. Mur. 90.2-4; CIL X.3913; CIL XIV.2097; 2110; 2121

⁵¹ ILS 6196 = CIL xiv. 2089

⁵² lásd még: Cornell 1995. 236; Palmer 1974. 30-1

⁵³ Cic. Mil. 45

⁵⁴ De Sanctis 1960. 267

⁵⁵ Cornell 1995. 348-9

⁵⁶ (Muraközy Gyula fordítása) Liv. 8.14.2: „Lanuvinis ciuitas data sacraque sua reddita, cum eo ut aedes lucusque Sospitae Iunonis communis Lanuvinis municipibus cum populo Romano esset”

⁵⁷ Liv. 8.14.3: „eodem iure quo Lanuvinii in civitatem accepti”

kultusz közös tiszteletének feltételével – Liviust olvasva egyáltalán nem válik világossá, miért éppen Lanuviummal tettek egyedül ilyen kivételt⁵⁸. A különös részt, miszerint Juno Sospita kultuszát közösen birtokolják (*communis esset*), részben megmagyarázhatja Cicero egy utalása a 'Pro Murena'-ból, melyben azt indikálja, hogy a római consulok évente ellátogattak Lanuviumba, hogy áldozatot mutassanak be Juno Sospitának⁵⁹. Juno Sospita kultuszának közös ápolása mögött magasfokú megtiszteltetést kell feltételeznünk a rómaiak részéről, melyet jól ábrázol a másik kettő eset, amikor 'imperium'-mal rendelkező római magisztrátusok hagyják el Róma határait vallási természetű szertartások végrehajtása szempontjából: az egyik a Latin ünnep (*feriae Latinae*), melyet évente tartottak az albai dombokon, a másik pedig a *Penates* kultuszának tisztelete Laviniumban⁶⁰.

A Latin ünnep fölött legalábbis a középső köztársaságkortól (de valószínűsíthetően a Latin háború végétől már⁶¹) bizonyítottan római magisztrátusok elnököltek, ahol a latin nép jólétéért mutattak be áldozatokat, melyeknek húsát egyenlően osztották szét a latin államok képviselői között⁶². Az ünnep kezdetét az úgynevezett '*dies conceptivus*' határozta meg – azaz nem egy minden évben fix dátumon kezdődött, hanem a római bábáskodás kezdete óta a római pontifexek testületének felelőssége volt kijelölni a napot, amely nagy átlagban az év kezdetére eshetett⁶³. A másik Róma falain kívüli vallási kötelezettsége a magisztrátusoknak szintén az év legelejére esett, ugyanis miután megtörtént hivatalos hivatalba lépésük, Laviniumba utaztak, ahol áldozatot mutattak be Vestának és a *Penates*-nek, a házi isteneknek, melyeket a monda szerint maga Aeneas menekített ki nagy fáradságmak árán a lángoló Trójából, és hozta el őket Itáliába⁶⁴. A *Penates*-nek bemutatott áldozatot meg kell azonban különböztetnünk a Róma és Lavinium között évente szimbolikusan megtartott szövetség-újítástól, melyről Liviustól tudjuk, hogy a Latin ünnep lezárását követő tizedik napon volt esedékes⁶⁵. Annak ellenére azonban, hogy mindkettő szertartás Róma városának határain kívülre esett, a rómaiak ugyanúgy a magisztrátusok által évente kötelezően megtartandó szertartások közé sorolták őket, melynek

⁵⁸ Egy kísérlet a kérdés megmagyarázására: Chiarucci 1983. 27-34

⁵⁹ Cic. Mur. 90

⁶⁰ Mind a Latin ünnep, mind a laviniumi *Penates* kultusz római hegemonia előtti állapotához lásd: Alföldi. 1965. 21-32; 161-4.

⁶¹ Orlin 2010. 54

⁶² Részletes leírások a Latin ünnepről: Dion. Hal. Ant. Rom. 4.49; Varro Ling. 6.25; Cic. Planc. 23; Cic. Div. 1.11.18; Liv. 32.1; 37.3

⁶³ Cicero megjegyzi, hogy az albai hegyeket hó borította, amikor Kr.e. 63-ban maga elnökölt consulként az áldozatok bemutatása fölött – Cic. Div. 1.11.18

⁶⁴ Macr. Sat. 3.4.11; Varro Ling. 5.144; Serv. ad Aen. 2.296

⁶⁵ Liv. 8.11

okán ezen áldozatok bemutatásának elmaradása súlyos következményekkel járhat a római állam egészére nézve. A magisztrátus ugyanis, aki elmarasztalta ezen áldozatok bemutatását, 'pax deorum' megtörését kockáztatta meg, melynek okán hivatalviselését illegitimnek nyilváníthatták. A Kr.e. 217-ben C. Falminius ellen felhozott számos vád - mellyel consulsága legitimációját akarták kikezdeni - között szerepelt, hogy nem vett részt a Latin ünnepen és nem mutatott be áldozatokat Jupiter Latiarisnak (a Latin ünnep névadó istenségének) az albai dombon, melynek folyományaként a Trasimene-tó melletti vereséget az ő számlájára írták fel⁶⁶. Más alkalmakkor, amikor úgy érezték, hogy a Latin ünnep áldozatait nem megfelelően mutatták be, a Senatus 'instaurationes'-t (azaz a szertartás megismétlését) rendelhetette el, annak érdekében, hogy elkerüljék a törést a *pax deorum*-ban – csakúgy, mint más, az állam számára fontos kultusz kapcsán Rómában⁶⁷. Camillus beszédével Livius világossá teszi számunkra az ötödik könyv végén, hogy ezek a szertartások mennyire fontosak voltak a római vallási gondolkodásban; ahogyan Camillus említi: „Hagyományuk arra kötelez, hogy az albai hegyen és Laviniumban mutassunk be bizonyos áldozatokat”⁶⁸. Cornell felvetése szerint az albai és laviniumi kultuszhely jelentőségét tükrözi az is, hogy mindkét hely fontos szerepet tölt be a később kialakult római eredetmondában⁶⁹. A két szertartás közül egyik sem korlátozódott a köztársaságkorra, mindkét ceremóniát bőven a császárkorban is bemutatták.

A két Rómán kívüli szertartás tehát megadja nekünk a kontextust, amelyben értelmeznünk kell a Senatus döntését, hogy Lanuviummal közösen tiszteljék Juno Sospitát, és amelyből Orlin érvelése alapján több következtetést is le tudunk vonni⁷⁰. Egyrészt, fel kell ismernünk a kultusz jelentőségét és népszerűségét: Juno Sospita volt Lanuvium legfontosabb istensége, és bár nincs bizonyíték arra, hogy lanuviumi szentélye egy szövetségi kultuszközpont lett volna (mint Alba Longa vagy Lavinium), az istennő széleskörű tiszteletnek örvendett a korai Latium egész területén, mely okból Gordon egész Latium talán legfontosabb Junójának nevezte⁷¹. A korábban tárgyalt ikonográfiai sajátosságoknak köszönhetően számos ábrázolását találták meg az istennőnek Latium több templomában, többek között Faleriiben, Norbaban, Satricumban, és Laviniumban, Rómával egyetemben⁷². Császárkori források is a későbbiekben kihangsúlyozzák a lanuviumi Juno kultuszának jelentőségét: Silicus Italicus Lanuviumot

⁶⁶ Liv. 22.1

⁶⁷ Liv. 32.1; 37.3; 40.45; 41.16

⁶⁸ Liv. 5.52: „illi sacra quaedam in monte Albano Lauiniique nobis facienda tradiderunt”

⁶⁹ Cornell 1995. 71

⁷⁰ Orlin 2010. 54-56

⁷¹ Gordon 1938. 24

⁷² Andren 1940.

'*Iunonia sedes*'-ként, azaz Juno sajátjaként említi, Ovidius pedig megemlíti, hogy Itália több városának naptárjában is szerepel '*Iunones*', azaz Junónak szentelt hónap⁷³. Orlin szerint tehát a rómaiak döntése, hogy lanuviumiakkal közösen mutassanak be évenkénti áldozatot Juno Sospita tiszteletére, jelentőségében túlmutat a két város közötti kapcsolaton, ugyanis Róma ezzel tiszteletét fejezte ki egy regionális jelentőséggel bíró istenség felé, mely többek között segíthetett elsimítani a Latin háború lezárását követő heves érzelmeket, amellet, hogy a római jelenlét Lanuviumban emlékeztetőül is szolgálhatott a *res publica* katonai fölényére a latinokkal szemben. Ezenfelül Róma egy szimbolikus gesztust is tett, mivel az istennő tiszteletében, mivel a lanuviumiakkal 'egyenlőkként' mutatták be az évenkénti áldozatokat. Ez a hangosan hirdetett egyenlőség különösen fontos lehetett az olyan frissen alávetett államok számára, mint amilyen Lanuvium is volt, lévén nem olyan rég még az egyik fő résztvevője volt a Róma hegemoniája ellen vívott háborúnak. Orlin szerint a rómaiak döntése, hogy ne ragaszkodjanak túlságosan katonai felsőbbbségüknek, ugyanazt a 'mézesmadzag és ostor' módszert követi, mellyel a Római Államközösséget is megszervezték, tehát Lanuvium esetében a vallási és politikai döntések explicit módon lettek összekapcsolva: Lanuvium lakói részesültek a teljes polgárjogban annak fejében, hogy a római állammal közösen tisztelik Juno Sospita kultuszát – az istenekkel szembeni szimbolikus egyenlőség megegyezik a politikai szinten létrejött szimbolikus egyenlőséggel, természetesen Róma fizikai felsőbbbségével a katonai szinten. Orlin szerint nem szabad alábecsülnünk lanuviumi döntés jelentőségét: egyedül ugyanis Lanuvium volt az, ahol Róma egyenlő partnerként vett részt a kultusz tiszteletében. A római hozzáállás összehasonlítása Lanuvium, az Alba longai Latin ünnep és Lavinium között rávilágít arra, miként különböztették meg ezen Rómán kívüli kultuszokat. Az albai dombon Róma kristálytisztán magára vette a Latin ünnep és az áldozatbemutatók teljes felelősségét; a dátum megállapításától egészen a szertartás pontos kivitelezéséig. Ez a pozíció Latium legfontosabb közös kultusza fölött szimbolikusan megerősítette a római dominancia tényét a latinok minden közössége számára. Laviniumban a rómaiak közvetlen módon mutattak be áldozatokat a *Penates*-nek, mely istenekről állították, hogy specifikusan Róma védőistenségei, így egy latin közösség sem, még Lavinium sem vett részt ebben a szertartásban. Egyedül Lanuviumban „osztottak” a rómaiak egy kultuszban, tudatosan egyenlő szintre helyezve magukat a lanuviumiakkal egy fontos Latin istenség tiszteletében, annak legfontosabb szentélyében, kiemelve ezzel Juno Sospita fontosságát a rómaiak szemében.

⁷³ Sil. Pun. 8.360; Ovid. Fast. 6.60

A lanuviumi prodigiumok

Ezen a ponton térjünk rá a prodigiumokra, melyeknek megértése, mint látni fogjuk, segíteni fog megérteni Caecilia Metella álma és a római külpolitika kapcsolatát. A rómaiak egy sor közéletet érintő negatív jelenséget/jelet a '*prodigia*' kifejezéssel illetett kategóriába soroltak. Ezeket a közösség jólétét érintő jeleket bárki megfigyelhette, azonban jelentenie kellett egy magisztrátusnak, aki végül a Senatus elé tárta a megfigyelést. Ezután a Senatus vagy direkt módon reagált a jelenségre, vagy a római papi testületek egyikének tanácsát kérte ki a prodigium interpretálására, és a kiengesztelő szertartás pontos meghatározására⁷⁴. A beérkező prodigiumok kezelése egy gyakori és rutin módszer alapján történt; jelentőségét kiemeli, hogy a jelenségek életre hívtak egy új római papi kollégiumot⁷⁵. Ennek az új papi testületnek a feladata a különleges, vagy korábban nem látott prodigiumok esetében a Sibylla könyvek (melyek ősi, görög nyelven írott jóslatokat tartalmaztak) 'megkérdezése' volt. Az új papi testület kezdetben kéttagú volt (*duoviri sacris faciundis*), mely azonban a Kr. e. 367-es *lex Licinia-Sextia* értelmében tíztagúra emelkedett (*decemviri*), az első században pedig a testület létszámát tovább emelték. A decemvirek tehát hivatalosan a Sibylla könyvekben kerestek egy relevánsnak tűnő próféciát, és azt értelmezték a kérdéses prodigium viszonylatában. Rüpke összegzése szerint rugalmasságuk miatt a decemvirek fő profilja az új kultuszok, istenségek és rituálék meghonosítása volt Rómában, melyeket elsősorban a görög világból importáltak⁷⁶. Állítása szerint tehát a decemvirek képviselték a szervezett vallási innovációt a senatori rendszerben. Különböző jelenségek széles választéka számíthatott prodigiumnak a rómaiak értelmezése szerint⁷⁷. A rómaiak számára egy prodigium bekövetkezte egyet jelentett egy töréssel a *pax deorum*-ban. Számukra tehát ez azt jelentette, hogy súlyos zavar támadt a földi és égi világ között fennálló kapcsolatban. Ennek folyományaként kellett az istenek haragját és annak súlyos következményeit elkerülni, az engesztelő szertartások bemutatásával⁷⁸. Senatus

⁷⁴ A prodigium, mint római vallási-közéleti jelenségről lásd: Köves-Zulauf 1995. 35-7.

⁷⁵ Bár a pontifexek testülete gyakran ki lett kérdezve prodigiumokkal kapcsolatban, és adtak tanácsot a szükséges kiengesztelő szertartásokkal kapcsolatban (*procuratio prodigiorum*), ezeket csak nagyon ritkán hajtották maguk végre; az augurok testületének pedig nem volt szerepe a prodigiumokat illetően. Bizonyos alkalmakkor a Senatus akár a haruspexek testületét is kikérdezhetette egy prodigiummal kapcsolatban. Ezen papi testület a béljóslásra szakosodott, és karakterisztikusan etruszk volt, amiből következik, hogy ha a Senatus rendeli el, az idegen bölcsesség is legitimnek számíthatott egy Róma belügyeit érintő kérdésben. – Rüpke 2006. 230

⁷⁶ Rüpke 2006. 230

⁷⁷ Rasmussen egy kielégítő listát szolgáltat az elfogadott prodigiumokról, mely jól ábrázolhatja számunkra, milyen széles is azon jelenségek köre, melyeket a Senatus a római államra nézve fontosnak ítélt. Rasmussen 2003. 56-116

⁷⁸ Orlin 2010. 111-3

olykor különösen súlyos katonai vereségeket önmagukban prodigiumként értelmezett⁷⁹. Mivel ugyanis, ha Róma győztes ütközetekért az isteneknek tartozhattak hálával, akkor egy szörnyű győzelmet is az istenek közbenjárásának számlájára kellett írni, ami együtt járt a római szakrális erőfeszítések megnövelésének szükségével. Alapvetően véve, a rómaiak felfogása szerint a prodigium volt az istenek elsőszámú kommunikációs csatornája, amiből következő gyakori, és visszatérő jelenségek a prodigium-jelentések a Köztársaságkorban⁸⁰. A Köztársaságkor középső századaiban - amelyekkel kapcsolatban Livius művei leginkább fennmaradtak (különösen Kr. e. 218 – 167 közötti időszakban) - gyakorlatilag minden évben jelentenek a Senatusnak legalább egy prodigiumot⁸¹.

A téma modern kutatói között azonban jelentős vita tárgyát képezi a prodigiumok egyik típusa, mégpedig azon Senatus által elfogadott és kiengesztelt prodigiumok, és azok nagy száma, melyeknek származási helye Róma határain, és az *'ager Romanus'*-on kívülre esett. Theodor Mommsen ezen prodigiumok létezését csak különleges indokok felhasználásával tudta nagy nehezen saját narratívájába implementálni⁸², míg Elizabeth Rawson mellett érvelt, hogy a ránk maradt prodigium-listákat a Szövetséges Háborút lezárta követően állították össze, amikor a 'szövetséges' és 'római' területek megkülönböztetése súlyát vesztette a szerzők szemében, a polgárjog általános kiterjesztésének következtében⁸³. Bruce MacBain azonban sikeresen érvelt ezen felvetésekkel szemben⁸⁴. Meglátása szerint ugyanis legkésőbb a Hannibáli Háború korszakára a Senatusnak már lehetősége adódott hogy reagáljon az *'ager Romanus'*-on kívülről származó vallási jellegű jelenségekre is, ha a Senatus azt jónak látta. Ezzel egyidejűleg azonban felmerül a kérdés: miért fogadna el a Senatus Róma területén kívülről érkező jelenségeket, mint az egész római államot érintő *'prodigia publica'*-t? MacBain felvetése szerint Róma ezen prodigiumok *'prodigia publica'*-ként való felismerésével a Senatus kommunikációt létesített szövetségeseivel – aggodalmaikkal és sérelmeikkel – különösen olyan kritikus időkben, amikor

⁷⁹ Liv. 22.9: Q. Fabius Maximus dictator Cannae-i vereséget követően „...olyan határozatra vette rá őket (a Senatus), amihez nem egykönnyen, s csak elrettentő csodajelek esetén szoktak folyamodni: a decemvirek tekintsék meg a Sibylla-könyveket”.

⁸⁰ Érdekes módon a ránk maradt prodigiumok száma drasztikusan lecsökken Augustus hatalomra kerülését követően. Rosenberger 1998. 233-40

⁸¹ 167-től a Köztársaságkor végéig hiánypótló a számunkra releváns Julius Obsequens műve, melyet a tudomány konszenzusa szerint megközelítőleg hűen követi a korszakra vonatkozó forrásait. Ebből az időszakból ugyanis Obsequensnél nagyjából minden második évre esett prodigium, és ezeknek nagy része a tipikus jelenségek kategóriájába esett: különös születések, villámcsapások stb. – Orlin 2010. 113

⁸² Mommsen 1912. 168

⁸³ Rawson 1971. 164

⁸⁴ MacBain 1982. 25-33; Rasmussen 2003. 219-231

Államközösségük szövete súlyos nyomás alá került⁸⁵. A MacBain-i interpretáció Orlin szerint egybevág a rómaiak más idegenekkel kapcsolatos interakcióira (pl. idegen kultuszok adoptálása)⁸⁶. Orlin továbbá felhívja figyelmünket, hogy ennél a kérdésnél is megfigyelhető a rómaiakra oly jellemző összeolvadása a politikai és vallási szféráknak⁸⁷. Véleménye szerint ezen szövetséges földön bekövetkezett jelenségek '*prodigia publica*'-ként való felismerése, akárcsak mint más hasonló vallási döntések⁸⁸, Róma tudatos külpolitikájának részét képezték, mellyel közösséget kívántak teremteni önmaguk és Itália népei között⁸⁹. Különösen fontos szerepet foglaltak el ebben a politikában a regionális jelentőséggel bíró szentélyekhez köthető prodigiumok. Az ilyen kultuszhoz köthető prodigiumok elismerésével tehát Róma nemcsak a helyi közösséggel tudta kifejezni vallási szolidaritását, hanem a felismeréssel és kiengeszteléssel a kultusz minden tisztelője felé tudta közvetíteni együttérzését, éljenek azok akárhol is, mely döntés hatékonyan fejezi ki számunkra, hogy egy vallási közösség tagjának lenni nem függött a polgárjogtól vagy a lakóhelytől⁹⁰.

A prodigiumok felismerésének kontextusában különleges helyet foglaltak el az olyan kultuszokhoz köthető szentélyek, melyekkel Róma már jóval azelőtt is szoros kapcsolatot ápolt, mielőtt az első prodigiumot felismerték volna onnan. Ezek közé tartozott az évenkénti Latin ünnep és Jupiter Latiaris szentélyének helyszínéül szolgáló albai hegy⁹¹, valamint számunkra relevánsabban Lanuvium is. Mint azt korábban részleteztük, a Latin Háború végétől Juno Sospita kultuszát Róma közösen tisztelte a lanuviumiakkal, mely kapcsolat megmagyarázhatja, miért éppen Lanuviumból származik a legtöbb '*peregrinus prodigium*', összesen tizenöt⁹²,

⁸⁵ MacBain 1982. 7-8

⁸⁶ Orlin 2010. 115

⁸⁷ Ki kell hangsúlyoznunk azonban, hogy ez nem feltétlen jelenti azt, hogy Róma a vallást politikai érdekek mentén manipulálta, hanem sokkal inkább, hogy a politikai és szakrális motivációk különösebb jel nélkül egybeolvadhattak. MacBain 1982. 7; Orlin 2010. 115

⁸⁸ Csakúgy részét képezte ennek a külpolitikának a helyi közösségek kultuszai feletti hatalomátvétel, mint az idegen kultuszok Rómába történő adoptálása

⁸⁹ MacBain éppen az ellenkező következtetésre jutott: szerinte azzal, hogy Róma kisajátította ezen prodigiumok felismerését, kiengesztelésüket pedig római papokra bízta, Itália feletti hegemoniáját erősítette, mely így nemcsak a politikai, hanem a vallási szférára is kiterjedt. MacBain 1982. 8

⁹⁰ Orlin 2010. 116

⁹¹ Az albai hegyről összesen négy prodigiumról van tudomásunk; ezek közül csupán egy származik Jupiter templomából, míg egy másik egy Juno szentélyhez (209-ben villám csapott Jupiter szobrába – Liv. 25.7; 56-ban pedig egy éjszaka leforgása alatt Juno szentélye rejtélyes körülmények között északnak fordult – Cass. Dio 39.20), míg kettő égi eseményként egy épülethez sem köthető a szentélykörzeten belül (212-ben két napig kövek estek az égből – Liv. 27.11; 113-ban pedig az éjszakai égből 'lángolt' – Obsequens 38).

⁹² A lanuviumi prodigiumok: Livius: 21.62.4; 23.31.15; 24.10.6; 29.14.3; 31.12.6; 32.9.2; 35.9.4; 41.21.13; 42.2.4; 45.16.5; Obsequens: 6; 9; 11; 12; 20; 46; Cic. Div. 1.99 (=2.59)

melyből hat egyenesen az istennő szentélyéhez köthető⁹³. Összehasonlítás képpen tizenkettő olyan közösség található összesen egész Itáliában, ahonnan annyi prodigiumot fogadtak el, mint Juno Sospita lanuviumi szentélyéből. Az első prodigiumot Kr.e. 218-ban jelentették Lanuviumból, a második Pun Háború kitörésének hajnalán, ezt követően még három további prodigium érkezett a latin városból, 215-ben, 214-ben és 204-ben⁹⁴. Hannibál vereségét követően is érkeznek jelentések Lanuviumból egészen Kr.e. 99-ig, azonban érdekes módon feltűnnek Juno Sospita szentélyéhez közvetlenül nem köthető jelentések is, először Jupiter templomából, melybe villám csapott 198-ban, majd az egész városra értendően, miszerint 193-ban köösöt jelentettek a közösségből a Senatusnak⁹⁵. Orlin ebből arra a következtetésre jut, hogy Róma érdekeltségének területét kiterjesztette a közösen ápolt szentélyről az egész településre, tehát a vallási kötelék Róma és Lanuvium között már túlnőtte magát Juno Sospita kultuszán, és immár a kapcsolat az egész várost magába foglalta. Felvetése szerint bár mind Lanuvium, mind az albai hegy kultuszai felett Róma jelentős befolyással bírt (mely magyarázhatja az ezekről a helyekről érkező prodigiumok nagy számát), emlékeztet minket ezen kultuszok federatív szerepére. Tehát az innen elfogadott prodigiumok a megosztott felelősség és kötelezettség üzenetét hordozhatták magukban a kultuszokban érdekelt szövetségesek számára, mely üzenetet egy római prodigium nem tudott volna kifejezni⁹⁶.

A lanuviumi prodigiumok fontosságának érzékeltetésére kettő példát találtam különösen érdekesnek, és Juno Sospita kultuszával kapcsolatosan különösen fontosnak. [1] – Kr.e. 218-ban, Hannibál itáliai inváziójának kezdetén összesen tizenkettő prodigium lett jelentve a Senatusnak Itália különböző régióiból; többek között Etruriából, Picenumból, a szabinok területéről és nem meglepő módon Latiumból⁹⁷. Ezek között volt Lanuvium, ahol Juno Sospita templomában az istennő lándzsája a jelentések szerint önmagától rázta meg magát, valamint egy varjú is befészkelte magát a szentélybe. A jelentésekre reagálva a decemvirek testülete elrendelte, hogy engesztelő ajándékként 40 római font aranyat (!)⁹⁸ kell elhelyezni Juno Sospita lanuviumi szentélyében. Egy engesztelő ajándék (főleg egy ilyen költséges) felajánlása Orlin szerint jóval meghaladta az istennő tiszteletreméltóságának elismerését – a lanuviumi kultuszt egyenesen a római Capitoliumon található istenek szintjére emelte szimbolikusan⁹⁹.

⁹³ MacBain 1982. 12

⁹⁴ Liv. 21.62; 23.31; 24.10; 29.14

⁹⁵ 99: Obsequens 46; 198: Liv. 32.9; 193: Liv. 35.9

⁹⁶ Orlin 2010. 118-9

⁹⁷ Liv. 21.62

⁹⁸ Ez nagyjából 18,2 kilogramm aranyak felel meg

⁹⁹ Orlin 2010. 123

Mindemelett pedig elképzelhetjük, hogy az engesztelő ajándékot kísérő körmenet, mely az aranyat Rómából Lanuviumba szállította, a latin közösségek számára Rómával fenntartott szövetségük elismerésének egy jól látható proklamációjaként is szolgált¹⁰⁰. [2] – Kr.e. 217-ben, a Trasimene-tó melletti római vereséget követően ismerték el egy évre lebontva a legtöbb prodigiumot Róma történelmében¹⁰¹. Az Itália minden szegletéből (és még Szardíniából is) érkező jelentésekre válaszul a Senatus egy sor az égiek haragját engesztelő intézkedést rendelt el, többek között a Saturnalia ünnepének megreformálását. Különösen érdekes módon azonban, a decenvírek tanácsának nyomán engesztelő szertartásokat rendelték el Juno Sospita lanuviumi szentélyében, illetve Ardea forumán; mindannak ellenére, hogy se Lanuviumból, se Ardeából nem jelentettek prodigiumot az évben¹⁰². Ebben az évben tehát egy még magasabb szintre lett emelve Juno Sospita és Róma kapcsolata: az istennő annak ellenére részesült engesztelő szertartásban, hogy ő maga nem 'jelezte' rosszindulatát a rómaiak felé. Grandiózus áldozatokat mutattak be Juno Sospitának Lanuviumban – csakúgy, ahogyan a Róma Capitoliumon Jupiternek, valamint az Aventinuson Juno Reginának – egy szintre emelve a kultuszt a római állam számára legfontosabbakkal¹⁰³. A kettő példából világossá válik, hogy a rómaiak számára Juno Sospita különleges jelentős volt – olyannyira, hogy tiszteletére képesek voltak jelentős mennyiségű aranyat elszállíttatni Rómából Lanuviumi szentélyébe, valamint annak ellenére költséges áldozatokat bemutatni Rómán kívül a részére, hogy templomából és városából nem érkezett olyan jel, amely ezt indokolná. A két példa kontextusba helyezéséhez érdemes visszagondolnunk Orlin azon érvelésére, hogy a regionális, vagy föderatív jelentőségű kultushelyekről érkező prodigiumnak és kiengesztelésének a származás városán túlmutató jelentősége és üzenete van¹⁰⁴. A lanuviumi Juno Sospita esetében - aki, hogy Gordon szavait idézzük: „Latium legfontosabb Junója”¹⁰⁵ – az üzenet címzettjei nem lehettek mások, mint Róma latin szövetségesei.

¹⁰⁰ A decenvírek rendelkezése szerint továbbá egy bronz szobrot is emelnek Juno Sospita tiszteletére az Aventinuson, mely az első reprezentációja Rómában – saját temploma csak 193-ban épül az istennőnek az Örök Városban

¹⁰¹ Liv. 22.1

¹⁰² 217-ben Latiumban Praenesteből és Antiumból érkeztek baljós jelenségekről jelentések

¹⁰³ Először Fowler vetette fel, hogy a Forum Holitoriumon található Juno Sospita templom építése mögött a lanuviumi szentélyből érkező prodigiumok csökkentésének igénye lehetett, mely elméletet később Gordon is támogatott. Orlin ezzel szemben felhívja figyelmünket arra a tényre, hogy míg a római templom felépítését követően is érkeznek prodigiumok Lanuviumból az egész II. században, addig a római Juno Sospita templomból egyetlen prodigiumról sem tudunk. – Fowler 1911. 354; Gordon 1938. 32; Orlin 2010. 125

¹⁰⁴ Orlin 2010. 116

¹⁰⁵ Gordon 1938. 24

Térjünk vissza azonban a dolgozat elején felvetett kérdésre: Juno Sospita melyik templomát újíttatta fel a Senatus Kr.e. 90-ben Caecilia Metella álmának hatására? Mielőtt belemennénk a kérdést ölelő tudományos diskurzus részletezésébe, fontosnak tartom kettő dolog említését. Egyrészt, a kérdés kurrens kutatói felismerték az epizód mély összefonódását a Szövetséges Háborúval, amelynek kutatói azonban sajnos maguk nem tettek kísérletet a politikai és vallási események összekapcsolására¹⁰⁶. Másrészt pedig a templom 'felújítása' mögött nem kell tényleges újjáépítést feltételezni. Mint ahogyan Thomas és Witshel megállapította: a római gondolkodásban egy kultuszhely szimbolikus 'megújítása'/'helyreállítása' nagyobb presztízsnak örvendett, mint a korábbi átépítése vagy kibővítése (Cicero az ambivalens '*restitutum*' kifejezést használja, mely jelentheti egy már létező építmény 'újjaélesztését'/'megújítását' is), mellyel egybevág Schultz konklúziója, miszerint sem a római, sem a lanuviumi helyszín nem szorult fizikai felújításra¹⁰⁷.

A felújított szentély: Róma vagy Lanuvium?

Visszatérve az eredeti kérdésre: a szakirodalom a korábbiakban a cicerói és obsequensi szövegből hiányzó egyértelmű azonosítás következtében a Forum Holitoriumon, Kr.e. 193-ban emelt Juno Sospita szentélyre következtetett¹⁰⁸. Az utóbbi években azonban ez a korábban elfogadott meggyőződés felülvizsgálatra került. Először Kragelund érvelt a lanuviumi helyszín mellett. Értelmezése szerint a templomfelújítás mögött a „kompromisszum politikájának isteni szentesítése” volt a kiváltó ok, mely politikát a Kr.e. 90-es év consuljáról, Lucius Iulius Caesarról elnevezett '*lex Iulia de civitate*' hivatott képviselni¹⁰⁹. Schultz ezzel szemben a korábbi szakirodalomra, és saját megállapításaira alapozva a római helyszínt javasolta. Indoklása szerint ugyanis a római szentély felújítása – az istennő kegyeinek elnyerése mellett – nyugtalankodó latinok meggyőzésére szolgált, emlékeztetve őket a legutóbbi Rómával szemben tanúsított katonai vállalkozásuk keserű eredményeire¹¹⁰. R. Hermans szintén a lanuviumi helyszín mellett tette le voksát. Felvetése szerint ugyanis – elsősorban a cicerói narratívára támaszkodva – a templom pontos helyszíne azért nincsen megemlítve, mert Cicero (és Obsequens eredeti forrásának) közönsége szempontjából Juno Sospita és Lanuvium összefonódása egyértelmű volt¹¹¹. Legújabbban A. M. Hermans, egyetértve R. Hermansszal,

¹⁰⁶ pl. Brunt 1988. 99-143; Gabba 1994/1976. 70-130; Mouritsen 1998. 129-71; Wulff Alonso 2002.

¹⁰⁷ Thomas & Witshel 1992. 135-77; Schultz 2006. 211

¹⁰⁸ Gordon 1938. 25; Palmer 1974. 31; Chiarucci 1983. 73; Richardson 1992. 217; Coarelli 1996. 128

¹⁰⁹ Kragelund 2001. 69

¹¹⁰ Schultz 2006. 227

¹¹¹ Hermans 2012. 335

szintén Juno Sospita és Lanuvium kortársak számára evidens összefonódásra alapozva érvelt a latin város mellett, kihangsúlyozva a tényt, hogy a Kr.e. 90-es év politikai eseményei következtében a római fennhatóság kétséges volta miatt Lanuvium ideálisabb helyszín lehetett a felújításra, mint Róma¹¹². Orlin - bár nem foglalt állást a diskurzusban – megállapítása szerint bármelyik templom lehetett is, amelyekre a források utalnak, a felújításnak mindenképpen Róma és Lanuvium kapcsolatához lehetett köze, melynek megkérdőjeleződését alátámaszthatja a Szövetséges Háború kitörését követő általános bizonytalanság és nyugtalanság¹¹³.

A Szövetséges Háború és a latinok kapcsolatának új perspektívája: Mouritsen elmélete

Meglátásom szerint azonban, ha összevetjük az eddig elért eredményeket a Szövetséges Háború eseménytörténetével, különösen Henrik Mouritsen újító és provokatív¹¹⁴ munkáját alapul véve, melyen keresztül új megvilágításba kerülhetnek Caecilia Metella álmával és Juno Sospita templomának felújításával kapcsolatos elképzeléseink¹¹⁵. Felvetésem középpontjában, a cicerói szövegben is megemlített¹¹⁶ consulról, Lucius Iulius Caesarról elnevezett '*lex Iulia de civitate*' áll, mellyel kapcsolatban három kérdés merül fel: [1] – körülbelül mikor hozhatták meg a törvényt; [2] – kik voltak az eredeti kezdeményezettjei a törvénynek; [3] – van-e összefüggés a korábbi kérdésekre kapott válaszok és Juno Sospita szentélyének felújítása mögött?

Mouritsen elméletének alapját egy sokak által vitatott¹¹⁷ felvetés alkotja; miszerint a Szövetséges Háború legfontosabb forrásának, Appianosnak a narratívája anakronisztikus és ezáltal téves. Állítása szerint ugyanis Appianos tévesen határozza meg a felkelők célkitűzéseit, aki a felkelők célját a római polgárjog megszerzésében határozta meg¹¹⁸. Ennél is relevánsabban, Appianos manipulálhatta a háború eseményeinek sorrendjét, hogy azok jobban megfeleljenek az általa megalkotott narratívának. Ennek a 'manipulációnak' lett az áldozata a dolgozat témája számára is fontos '*lex Iulia*', valamint a latinok részvétele a konfliktusban. Mouritsen állítása szerint ugyanis Appianos a '*lex Iulia*'-t tévesen az etruszk-umbar felkelés kezdetéhez kapcsolja módosítva ezzel mind a törvény életbe lépésének időpontját, mind a

¹¹² Hermans 2017. 101

¹¹³ Orlin 2010. 189

¹¹⁴ Smith 1999. 227

¹¹⁵ Mouritsen '*lex Iulia*'-val kapcsolatos elméletét megemlíti Kragelund, Schultz, és Orlin is, azonban nem tettek kísérletet az epizód és a politikai események összekapcsolására. Kragelund 2001. 69; Schultz 2006. 223; Orlin 2010. 189

¹¹⁶ Cic. Div. 1.4

¹¹⁷ Újabban Keaveney és Dart kritizálta az elméletet, lényegi ellenérvet azonban nem mutattak fel. Keaveney 2005. vii; Dart 2014. 19-20.

¹¹⁸ Mouritsen 1998. 5-12; 124-5; 165.

törvény eredeti kedvezményezettjeit. Mouritsen ezért Lucius Cornelius Sisenna töredékeire és Ciceróra támaszkodva vetette fel, hogy a 'lex Iulia' beiktatása nem Kr.e. 90 októbertől környékén történhetett, mint ahogyan azt korábban feltételezték, hanem jóval korábban¹¹⁹, június 11.-e és augusztus vége között¹²⁰. Ezzel az időtartammal (Kr.e. 90. június – augusztus) egybeesik a Szövetséges Háború hadiszerencsésének teljes megfordulása is: az addigi sorozatos római vereségeket elsöprő győzelmek követik. Ebből Mouritsen kettő dolgot következtetett: [1] – Róma latin szövetségesei nem vettek részt a konfliktus első szakaszában¹²¹; [2] – a 'lex Iulia' eredetileg csak a latinoknak adta meg a polgárjogot, a törvény kedvezményezettjeinek körét csak később terjesztették ki a magukat megadó és legyőzött szövetségesekre¹²². Appianos szövegéből szinte teljesen hiányoznak a latinok a háborút illetően, melyet Mouritsen azzal magyaráz, hogy köztes jogi állapotuk miatt saját korának olvasóit csak összezavarta volna ez az epizód¹²³, így Appianos saját narratívájának követhetősége miatt kihagyta a Szövetséges

¹¹⁹ Appianosnál a polgárjog kiterjesztésének kiváltó oka az etruszkok és umberek felkelése (App. B. Civ. 1.49), mely felkelés ismereteink szerint Kr.e. 90 őszén kezdődött és az év végére bizonyosan le lett verve. Mouritsen felvetésének két pillérje van: egyrészt Sisenna töredékei (Sisenna P17; P120), melyekből tudomást szerzünk egy 'lex Calpurnia'-ról, melynek célja kettő új tribus létrehozása volt. Frasinetti kimutatta, hogy ezen töredékek Kr.e. 90 őszét megelőző időszakra vonatkozhatnak (Frasinetti 1972. 96-98.). Másrészt Cicerótól tudjuk, hogy a 'lex Iulia' volt az a törvény, amely kiterjesztette a polgárjogot a latinokra, és más szövetségesekre (Cic. Pro Balbo 21: „*ipsa denique Iulia, qua lege civitas est sociis et Latinis data...*”). Ezekből Mouritsen azt következteti, hogy a 'lex Calpurnia' egy nagyobb törvénycsomag része volt, melyet a polgárjog kiterjesztésének kellett megelőznie (Keaveney 1987. 170. contra Gabba 1976. 90; Brunt 1988. 133.), ami nem volt más, mint a 'lex Iulia', amit így Kr.e. 90. ősz előtt kellett beiktatni. Mouritsen 1998. 155-6.

¹²⁰ Mouritsen érvelése szerint a 'lex Iulia'-t kiváltó esemény a Liris folyó melletti, Marsik elleni ütközet volt, amelyben a katonai vereség mellett meghalt az év egyik consula, Publius Rutilius, melyet Kr.e. 90. június 11.-ére datálnak (App. B. Civ. 1.43; Ovid. Fast. 6.563-6.). Ezt követően az év hátralévő részére nem választanak új consul a harci események miatt (App. B. Civ. 1.44), ugyanakkor Mouritsen szerint nem kizárt, hogyha nem is egy consul-választás időtartamára, de egy törvény meghozatalára a fennmaradó consul, L. Iulius Caesar képes lehetett Rómába utazni. Ha valóban a csatát követően hozták meg a 'lex Iulia'-t akkor a beiktatásnak viszont augusztust megelőzően kellett történnie, minthogy is akkor aratott Caesar elsöprő győzelmet a samnionok felett (Liv. Per. 73), mely csatát fordulópontnak tekinthetünk a háborúban. Az időtartamot erősíti, hogy se Rutilius halálát megelőzően, se Caesar augusztusi győzelmét követően nem tartózkodik consul Rómában (L. Caesar hivatali idejének lejártát követően consuli hatalmát meghosszabbítja a Senatus, hogy a katonai műveleteket gond nélkül tudja folytatni, utódja Rómán kívül, Caesar katonai táborában váltja le (App. B. Civ. 1.48)). Mouritsen 1998. 161-2.

¹²¹ A latinok támogatásának egyetlen ókori forrása van, ezt Livius történeti munkáját összegző 'Periochae'-jában találjuk: „*Auxilia deinde Latini nominis et exterarum gentium missa populo Romano...*” (Liv. Per. 72). Mouritsen feltételezése szerint az összegzés szövege azonban nem azt sugallja, hogy a latinok támogatása a kezdetektől fogva kézenfekvő volt, hanem, hogy történeti munkájában a latinok helyzetének tárgyalására Livius jelentős teret és figyelmet fordított (a kérdés komplexitását jelzi, hogy a szövetségesek ostrom alá vettek számos latin coloniát, többek között Alba Fucenst és Aeserniát. Mouritsen szerint azonban a latinok önvédelme nem jelent egyet az aktív katonai részvétellel). Mouritsen 1998. 160.

¹²² Mouritsen 1998. 160-3.

¹²³ A latinok a többi szövetségestől külön mindössze egyszer vannak megemlítve Appianos első könyvében, akkor is C. Gracchus törvényjavaslatával kapcsolatban (App. B. Civ. 1.23); Ezt a 'köztes állapotot' kitűnően ábrázolja Diodoros anekdotája az asculumi zavargásokról (Diodoros 37.12): egy latin színész az asculumiak üldöztetését elkerülendő, felhívja a helyiek figyelmét, hogy ő maga is, mint latin, Róma *fascis*-ének van

Háború leírásából¹²⁴. Az elmélet többek között megmagyarázza a háború két szakasza közti markáns eltérést is: sokan a szövetségesek kezdeti katonai sikereit a náluk lévő kezdeményeznek tudták be. Mouritsen azonban Afzelius tézisére, és Brunt számadataira támaszkodva meggyőzően veti fel, hogy a hadiszerencse szembetűnő változása mögött igenis állhat a latinok katonai részvételének változása¹²⁵, érdekes megoldást szolgáltatva a Szövetséges Háború egyik legnagyobb rejtélyére.

Összegzés: a lanuviumi Juno és a latinok hadba hívása

Mouritsen elmélete szerint tehát Kr.e. 90. nyarára Róma válságos állapotba került a szövetségesekkel folytatott konfliktusban: nemcsak a vereségek sorozata és az egyik consul halála miatt, hanem azért is, mert a forrásokból jól kiolvashatóan emberanyag tartalékának a végéhez is ért¹²⁶. A hadiszerencse megfordításához szüksége volt a latin közösségek aktív részvételéhez a felkelők elleni harcban, ennek kulcsa viszont a polgárjog megadása volt, melyet a Senatus idemár évtizedek óta próbálta elkerülni¹²⁷. Azonban a szükség döntött a kérdésben, és a 'lex Iulia'-val a latinok megkapták a római polgárjogot, s a vonakodó szövetségesek csatlakozásával végül megfordult a konfliktus menete. Mint láthattuk, az életben maradt

alávetve; magyarán bár a helyi szövetségesek szemében a latin színész is csupán egy volt a római elnyomók közül; annak ellenére, hogy ő maga jogi szempontból alig volt előnyösebb helyzetben, mint a szövetségesek.

¹²⁴ Mouritsen szerint Appianosnak az események időben egymáshoz közeli volta miatt nyílt lehetősége, hogy a 'lex Iulia'-t az etruszk-umber felkeléshez kösse: azzal, hogy a korábban is mellőzött latinokat kihagyta, és helyettük a törvényt az etruszkok és umberek rövid életű felkeléséhez kötötte, megerősítette az általa elmesélt történet fő motívumait. Mouritsen 1998. 163

¹²⁵ A Szövetséges Háború a maga korában egy szokatlan konfliktus volt, mivel a szembenálló felek tapasztalat, felszerelés, taktikai és stratégiai gondolkodásban is gyakorlatilag egyenlőek voltak, lévén korábban egy hadsereg részét képezték. Afzelius kutatásaiban bebizonyította, hogy Itália meghódításában (Kr.e. 340-264) Róma győzelmének kulcsa létszámbeli fölénye volt váltakozó ellenfeleivel szemben (Afzelius 1942. 193). Mouritsen szerint ez a megállapítás igaz lehetett a Szövetséges Háborúra is, ahol a szembenálló hadak harcértéki különbsége minimális lehetett. Polübiosz Kr.e. 225-re vonatkozó toborzási adataiból (Pol. 2.23), ha az arányokat relevánsnak tartjuk Kr.e. 90-re is, ahogyan Mouritsen és Brunt teszi, Brunt számításai szerint Róma létszámbeli fölénye a felkelő szövetségesekkel szemben markáns volt, 434,000 mozgósítható katona a 320,000-hez. Ezen arányok alapján Rómának (a latinokkal kiegészítve) a kezdetektől fogva győzelmeket kellett volna aratnia a szövetségesek felett. Azonban, ha Mouritsen elméletét alkalmazzuk, és a latinok kimaradnak a konfliktus első részéből (Brunt: kb. 134,000 mozgósítható katona), akkor jóval kiegyenlítettebb arányokat kapunk, ami magyarázza a felkelők sikereit a háború korai szakaszában. Brunt 1971. 439; Mouritsen 1998. 156-7; 161.

¹²⁶ A Kr.e. 90-es év elején Orosius fiatal és tapasztalatlan újoncokról számol be, akiket a sürgősségi helyzet miatt csatába küldtek (Orosius 5.18); az év második felére pedig még a szabadosokat is besorozták a római hadseregbe – a Hannibáli háború óta először (App. B. Civ. 1.49.)

¹²⁷ A latinok polgárjogért folytatott küzdelme hosszú és olykor véres volt (gondoljunk Fregellae Kr.e. 125-ös felkelésének kegyetlen eltiprására – Plut. C. Gracch. 3.1). A latinok a Szövetséges Háborút megelőzően, Marcus Livius Drusus reformcsomagjának bukását követő elkeseredésükben még a római consulok meggyilkolását is megkísérelték (a merénylet az albai hegyen, a Latin ünnepen lett volna végrehajtva, azonban az összeesküvők terve napvilágot látott – Florus 2.6.8). Mouritsen 1998. 159-60.

consulnak, L. Caesarnak nem volt ideje a hadak vezetése miatt egy kollégáját pótló consulválasztás felett elnökölni; azonban rövid római tartózkodása alatt lehetősége nyílt a róla elnevezett 'lex Iulia'-t életbe léptetni – s esetleg egy templom felújítása felől rendelkezni. Felvetésem szerint ugyanis éppen ebben a rövid időszakban (Kr.e. június – augusztus) tárták a Senatus elé Caecilia Metella álmát. Az álmot a Senatus prodigiumként kezelte, és Kragelund szerint valószínűleg a decemvirek tanácsára döntöttek Juno Sospita templomának felújításáról¹²⁸. Véleményem szerint a felújított szentély a Lanuviumban fellelhető volt: ezt alátámasztja R. Hermans elméletén felül a tény, hogy Róma korábban is használta a lanuviumi szentélyhez köthető prodigiumokat, mint a latinok hadba hívásának eszközét, még olyankor is, amikor nem is jelentettek prodigiumot onnan¹²⁹. Caecilia álma tehát pont 'kapóra jött' a Senatusnak – a politikai döntést (a polgárjog kiterjesztését a latinokra) egy szakrális döntés kísérte (Latium egy ősi, politikával és hadakozással szorosan összefonódó istenség kultuszközpontjának szimbólikus jelentőséggel bíró felújítása)¹³⁰. Latium felett a római hatalom valóban megkérdőjeleződött, és az erre történő reakció része volt Juno Sospita templomának felújítása – ugyanakkor szerintem a római helyszín kontraproduktív (esetleg talán még provokatív is) lett volna¹³¹. Feltételezésem szerint tehát a szentély felújításával a Róma és a latinok közötti szent kötelék ismételten megerősítésre került, mellyel párhuzamosan a latinok végleg befogadást nyertek a római polgárságba; csatlakozásuk a Szövetséges Háborúba pedig megpecsételte a felkelés kimenetelét.

¹²⁸ Kragelund ezt abból következteti, hogy az álom kivizsgálásának eredménye '*supplicatio*'-kban fejeződött ki, mely a decemvirek sztenderd eljárása volt. Kragelund 2001. 59.

¹²⁹ Hermans vélekedése szerint, mint ahogyan az korábban említve volt, a cicerói forrás azért nem említi Juno Sospita szentélyének helyszínét, mert kultusz a kortársak számára evidensen Lanuviumhoz kötődött. Mindemellett a prodigiumok kapcsán iránymutató lehet számunkra, hogy a Forum Holitoriumon található templomból nem ismerünk prodigiumokat. Hermans 2012. 335; pl. Liv. 21.62; 23.31; 24.10; 29.14; Orlin 2010. 125.

¹³⁰ Se megerősíteni, se cáfolni biztosan nem lehet Caecilia Metella álmának őszinteségét, azonban ez számunkra nem is lényeges; Bruce MacBain szavait idézve: „... a prodigium jelenségben - mint a római vallás oly sok más aspektusában is - feltűnés nélkül fonódnak össze a szakrális és politikai motivációk az uralkodó osztály irányítása alatt, akiknek többsége se nem cicerói racionalista, se nem polübioszi cinikus nem volt; egyszerre tudta a vallást politikai céljaira felhasználni és vallásosnak lenni – a hipokrácia érzetének teljes hiányában.” – MacBain 1982. 7-8.

¹³¹ Schultz az ellenkezőjét állítja: vélekedése szerint a római helyszínnel Róma az istennő kegyeinek elnyerése mellett az itáliaiak megfélemlítéseként használta a felújítást, emlékeztetve őket korábbi vereségeikre a Köztársasággal szemben – ezzel visszaállítva a Latium feletti dominanciát. Schultz 2006. 223

Tartalomjegyzék

Caecilia Metella álma	1
Juno Sospita megjelenése	5
A Latin Háború és Juno Sospita kultusza	8
A lanuviumi prodigiumok	12
A felújított szentély: Róma vagy Lanuvium?	17
A Szövetséges Háború és a latinok kapcsolatának új perspektívája	18
Összegzés: a lanuviumi Juno és a latinok hadba hívása	20

Bibliográfia

Jörg Rüpke: Communicating with the Gods. in: A Companion to the Roman Republic. ed. Nathan Rosenstein, Robert Morstein-Marx. Blackwell Publishing. 2006.

John R. Patterson: Rome and Italy. in: A Companion to the Roman Republic. ed. Nathan Rosenstein, Robert Morstein-Marx. Blackwell Publishing. 2006.

Thomas Köves-Zulauf: Bevezetés a római vallás és monda történetében. Telosz kiadó, Budapest. 1995.

L. Richardson: Propertius Elegies I-IV. University of Oklahoma Press. 1977.

H. E. Butler and E. A. Barber: The Elegies of Propertius, edited with an Introduction and Commentary. Oxford, Clarendon Press. 1933.

Bruce MacBain: Prodigy and Expiation: A Study in Religion and Politics in Republican Rome. in: Collection Latomus. Volume 177. Brüsszel. 1982.

A.M. Hermans: Latin cults through Roman eyes: Myth, memory and cult practice in the Alban hills. Thesis, Universiteit van Amsterdam. 2017.

Rianne Hermans: Juno Sospita: a foreign Goddess through Roman eyes. in: Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic. ed. S. T. Roselaar. Brill. Leiden. 2012.

Christopher J. Dart: The Social War, 91 to 88 BCE: A History of the Italian Insurgency against the Roman Republic. London. 2014.

Jürgen von Ungern-Sternberg: The Crisis of the Republic. in: Harriet I. Flower: The Cambridge Companion to the Roman Republic. Cambridge University Press. 2014. p. 86

- Christopher Smith (1999) 'H. Mouritsen, Italian Unification: a Study in Ancient and Modern Historiography (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 70). London: Institute of Classical Studies, 1998. in: The Journal of Roman Studies. Volume 89. 1999.
- Arnold J. Toynbee: Hannibal's Legacy. Volume I. Rome and Her Neighbours before Hannibal's Entry. Oxford University Press. 1965.
- Celia E. Schultz: Juno Sospita and Roman insecurity in the Social War. in: Yale Classical Studies. Volume XXXIII. Religion in Republican Italy. ed. Celia E. Schultz, Paul B. Harvey. Cambridge University Press. 2006.
- Patrick Kragelund: Dreams, Religion and Politics in Republican Rome. in: Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte. 50. 2001.
- J. M. Pailler. „La vierge et le serpent,” Melanges de l'Ecole Francaise á Rome: Antiquite 109. 1997.
- G. Dumézil: Archaic Roman Religion, 2 vols. 1970. (trans. P. Krapp. Baltimore. 1996)
- J. P. V. D. Balsdon: Roman Women: Their History and Habits. London. 1962.
- Crozzoli Aite, I tre templi del Foro Olitorio, Atti della Pontificia Accademia, Memorie 3.13. Róma. 1981.
- P. Chiarucci: Lanuvium. Collana di studi sull'Italia Antica 2. Róma. 1983.
- T. J. Cornell: The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars. London. 1995.
- R. E. A. Palmer: Roman Religion and Roman Empire: Five Essays. Philadelphia, University of Pennsylvania Press. 1974.
- A. Galieti: Intorno al culto di 'Iuno Sispita Mater Regina' in Lanuvium. in: *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*. Volume 44. 3-36. 1916.
- A.E. Gordon: The Cults of Lanuvium. University of California Publications in Classical Archeology 2.2. Berkeley. 1938.
- J. Marouzeau: L'ordre des mots dans la phrase latine, 4 vols. Collection Linguistique 12. Párizs. 1922-38.
- M. H. Crawford: Roman Republican Coinage, 2 vols. Cambridge és New York. 1974.
- S. W. Rasmussen: Public Portents in Republican Rome. L'erma di Bretschneider. Róma. 2003.
- A. Keaveney: Rome and the Unification of Italy. Croom Helm. London. 1987.
- A. Keaveney: Rome and the Unification of Italy. Second Edition. Bristol University Press. 2005.
- P.A. Brunt: The Fall of the Roman Republic and Related Essays. Oxford. 1988.
- E. Thomas és C. Witschel: Constructing Reconstruction: claim and reality of Roman rebuilding inscriptions from the Latin West. in: PBSR 60: 135-77. 1992
- A. Alföldi: Early Rome and the Latins. University of Michigan Press. 1965. (ford. Takács Levente. Attraktor. Máriabesenyő-Gödöllő. 2009)

E. M. Orlin: *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire*. Oxford University Press. 2010.

P. A. Brunt: *Italian Manpower. 225. BC. – AD.14*. Oxford University Press. 1971.

H. Mouritsen: *Italian Unification*. Institute of Classical Studies. University of London. 1998.

Anna Katharina Romund: *Caecilia, Calpurnia, and their Dreams of Political Importance. Patterns of Constructing Gender Relations and Female Scope for Action in Ancient Roman Sources*. *Athens Journal of History* – Volume 4, Issue 2. 2018.

J. P. Hallett: *Fathers and Daughters in Roman Society. Woman and the Elite Family*. Princeton University Press. 1984.

A. Andren: *Architectural Terracottas from Etrusco-Italic Temples*. *Acta Instituti Romani Regni Sueciae* 6, Leipzig. 1939–40.

Hoffmann Zsuzsanna: *Utószó in: Cicero A jóslásról*. Fordította Hoffmann Zsuzsanna. Szeged. 2005. 149-157.