

Kybele Rómába érkezése

A fogadást övező problémák

Budapest, 2023. 01. 11.

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETÉS – KYBELE ÉRKEZÉSÉNEK KÉRDÉSEI	2
A FOGADÁS KÖRÜLMÉNYEI	4
SCIPIO NASICA, MINT <i>VIR OPTIMUS</i> ÉS AZ ISTENNŐ SZEREPE SCIPIO AFRICANUS POLITIKÁJÁBAN	12
CLAUDIA QUINTA FELLÉPÉSE	19
ÖSSZEGZÉS, A LEVONT KÖVETKEZTETÉSEK	25
FÜGGELÉK	27
FORRÁSOK	32
FELHASZNÁLT IRODALOM	33

Bevezetés – Kybele érkezésének kérdései

„A polgárokat ebben az időben egyszerre vallásos aggodalom szállta meg, mert a gyakori kőesők miatt ez évben betekintettek a Sibylla-könyvekbe, s ott azt a jósverset találták, hogy ha majd egyszer külföldi ellenség kezd háborút Italia földjén, ezt úgy tudják elűzni Italiából és legyőzni, ha Pessinusból Rómába hozzák az Idai Anyát”¹

Kybele Rómába érkezésére Kr. e. 204-ben került sor, a római köztársaság korának forrásai közül számos foglalkozik ezzel az eseménnyel.² Ezek a források egymástól nagy mértékben különböznek, más részleteit domborítják ki az eseménynek, vagy a későbbi korokban az istennőhöz kapcsolódó legenda fejlődésével újabb elemekkel bővülnek. Kybelét Magna Mater néven tisztelték Rómában, az istennő Róma első, az állam által elismert keleti istene. Kybele kultusza számtalan olyan elemmel rendelkezik, amiket közelebről sem lehet rómainak nevezni, mint a kasztrált papjait, akik bizonyos alkalmakkor hangos zenével, színes ruhákban járták a várost. Viszont bevezették az idegen, de Rómában mégis helyet kapó istennőnek a hagyományos római tisztelethez kapcsolódó szertartásokat, ünnepi játékokat és áldozatokat.³ Keleti, idegen mivolta miatt válik érdekes kérdéssé, hogy miért pont őt fogadták be a rómaiak, és hogyan válik ennek ellenére Rómában mélyen tisztelt, és fontos istenné.

Az elemzésben főként a liviusi elbeszélésre támaszkodom, nem figyelmen kívül hagyva a többi ókori forrást. Tehát Livius fent idézett közléséből kiderül a jóslat, ami Kybele érkezésével hozzásegítette a rómaiakat a II. pun háború megoldásához, Hannibál legyőzéséhez. A jóslat után Delphoiba is követeket küldtek, egy volt *consult*, egy volt *praetor*, egy volt *aedilis*, és két volt *questor*.⁴ A küldöttség mint látszik pontosan leköveti a köztársaság felépítését, a hierarchia minden fokán álló tisztviselők részt vettek a Delphoiba, majd tovább Kis-Ázsiába, magáért az istennőért küldöttek sorában, így reprezentálva a teljes államot.⁵ Delphoiban az eredeti jóslat megerősítését kapták, viszont fontos többletben is részesülnek, *vir optimus* kellett – a

¹ Livius 29. 10. Fordította: Muraközy Gyula.

² Livius *Ab urbe condita* 29. 10-11, 14., Diodóros *Bibliothéké* 34. 33. 1-3., Cicero, *De haruspicum responsis*. 27-28., Valerius Maximus *Facta et Dicta Memorabilia* 8. 15. 3., Varro, *De Lingua Latina* IV. 15., Ovidius, *Fasti* 4. 179-372., Cassius Dio *Historiae Romanae* 17. könyv töredékei 61., Appianos *A hannibáli háborúk*. 56. 233. Az összes a témával foglalkozó ókori forrásért lásd: Ernst Schmidt: Kulturübertragungen. In: *Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten*. 8. 2. 1-30., Historiográfiai áttekintés: Susan Satterfield: *Intention and Exotism in Magna Mater's Introduction into Rome*. *Latomus* 71. (2012) 373. 1. lábjegyzet.

³ Dionysius Halicarnassensis *Antiquitates Romanae* II. 19.

⁴ Livius 29. 11. „M. Valerius Laevinus, aki kétszer volt consul, s Görögországban viselt háborút, M. Caecilius Metellus volt praetor, Ser. Sulpicius Galba volt aedilis, s két volt quaestor, Cn. Tremellius Flaccus és M. Valerius Falto.”

⁵ Thomas Köves-Zulauf: Magna Mater római fogadásának kérdéséhez. In: *Római vallás- és irodalomtörténeti tanulmányok*. Budapest. 2021. 132-133. Az állam ilyesfajta reprezentációja különleges, magát a köztársaságot képzi le, a legalacsonyabb hivatali szinttől a legmagasabbig.

Pythia parancsára – választani az államban, aki fogadja az istennőt. I. Attalos pergamoni király segítségét is ígérte a jövendölés, aki az istennőt jelképező szent követ adja majd a követeknek.⁶ A Kybelét szimbolizáló fekete követ hajóval szállították vissza Rómába.⁷ Az események leírása Liviusnál a 14. *caputban* folytatódik, Scipio Nasica, a kiválasztott *vir optimus* átveszi az istennőt a tengeren, majd a Tiberis torkolatánál a tisztességes matrónáknak adja át, akik közül egyedül Claudia Quinta neve ismeretes, az istennőt végül Victoria templomában helyezik el.⁸

A vázolt eseményekkel kapcsolatban számos probléma merül fel. Kezdve a jóslatkérést kiváltó csodajelnél, vagyis a köesőnél. A Sibylla-könyveket általában olyan prodígiumok értelmezéséhez használták, amik különös félelmet ébresztettek vagy az interpretálása rendkívüli nehézséget jelentett.⁹ A köeső nem ilyen, hanem gyakran előforduló csodajel, így felmerül a kérdés, hogy akkor mégis miért tekintenek a Sibylla-könyvekbe? Feltehetjük azt a kérdést is, hogy miért pont Kr. e. 204-ben került sor az istennő érkezésére, látszólag a hannibáli háború végeztével, vajon más külpolitikai okok és a keleti orientáció is közre játszott az eseményben? Kybele érkezésének köze lehetett-e a kor egyik legmeghatározóbb eseményéhez: Scipio Africanus afrikai átkeléséhez? Magna Mater származásának helyét még nagyobb homály fedi, az ókori szerzők különböző irányokba mutatnak Kis-Ázsián belül, felmerül Pessinus, Pergamon, és a pergamoni Ida-hegy is. Kybele római fogadásában kiemelkedő két alak, Scipio Nasica és Claudia Quinta fellépése is kérdéseket von maga után. Miért pont Nasica lett a *vir optimus*, hiszen olyan fiatal volt még, hogy eddig tisztséget sem viselt, mégis milyen érdemei lehettek így? Továbbá a választás mögött csak a politika áll? Claudia Quinta szerepe ugyanilyen homályosnak tűnik. Őt nem választják, mint férfi társát, hanem spontánnak tűnő módon előlép a tömegből. Mögötte is csak a hatalmi játszmák állnának? A nevéhez kötődő csoda Liviusnál nincs meg, a negatív kép, hogy az istennő nem akar belépni a városba nincs jelen. Viszont más íróknál szerepel, amelyekből úgy tűnik, mintha egy nő kellene, hogy az istennő a városba tudjon lépni.

A felsorolt problémákból látszik, hogy rengeteg olyan kérdés van a történelem ezen epizódjával kapcsolatban, amely régóta foglalkoztatja a történészeket. Számos különböző hipotézist dolgoztak már ki ezekkel a problémákkal foglalkozó kutatók, ennek ellenére mégis maradtak nyitott kérdések. Ezek körüljárásával, a válaszok keresésével végül a kor politikai és vallási kérdéseit is jobban megérthetjük.

⁶ Livius 29. 11.

⁷ Ovidius *Fasti* 4. 247-292. Függ. 1. A térképen Kybele útja látható Pergamonból Rómába.

⁸ Livius 29. 14.

⁹ Susanne William Rassmussen: *Public Portents in Republican Rome*. Róma. 2003. 170.

A fogadás körülményei

Livius bemutatásában Kybele római érkezése a következőképpen jelenik meg:

„Úgy döntöttek, hogy az államban a derekak közt is a legderekabb férfi P. Scipio, a Hispaniában elesett Cnaeus fia, egy fiatalember, aki még a quaestorsághoz szükséges életkort sem érte el. (...) P. Corneliusnak meghagyták, hogy valamennyi matrona kíséretében vonuljon Ostia-ába az istennő elé, fogadja (*accipere*) őt a hajón, majd ha kihozták a szárazföldre, adja át a matronáknak, hogy vigyék tovább. Mikor a hajó befutott a Tiberis torkolatába (*ostium*), ő megbízatása szerint egy hajón elébe ment a tengeren, átvette (*accepit*) az istennőt a papoktól, kihozta a szárazföldre, ahol a polgárság legelőkelőbb matronái vették át (*accepere*); ezek közül egyedül Claudia Quinta neve ismeretes, akinek - hagyomány szerint - eddig kétségbe vont tisztaságát szent szolgálata az utókor előtt csak ragyogóbbá tette. Az asszonyok az istennőt, egymást felváltva, sorban a kezükben vitték, miközben az egész polgárság kitódult eléjük; a kapuk (*ianuas*) előtt, ahol elvonultak, füstölőket állítottak fel, s tömjént gyújtva könyörögtek, hogy az istennő szívesen és kegyesen lépjen be Róma városába, Vestának a Palatiumon álló szentélyébe.”¹⁰

Livius kihangsúlyozza az istennő befogadásának szertartásosságát: az egymást szép sorjában követő mozzanatokban, pontról pontra haladva mutatja be a ceremónia részleteit. Ezt a szertartásosságot növeli, hogy ebben a *caputban* az *accipio* („befogad”) négyszer is szerepel,¹¹ míg a 29. könyv összes többi részében csak további hétszer. Ostia kapu jellegét, amin keresztül a szárazföldre, Róma területére lép az istennő, kihangsúlyozza Livius azzal, hogy megismétli az *ostium* szót „kapu”, „torkolat” jelentésben.¹² Claudia Quinta alakja más ókori forrásokban, például Ovidiusnál egy legendás cselekedettel bővül.¹³ Az istennő a Tiberis torkolatánál, tehát az *ostium*-nál, még a tengeren megakad, nem akar belépni a városba, nem lépi át a határát. Ekkor lép elő Claudia, aki csodálatos módon képes behúzni az istennőt hordozó hajót a városba.¹⁴

¹⁰ Livius 29. 14.

¹¹ A négy *accipio* közül három a fenti idézetben is olvasható, a negyedik a *caput* elején, a nem idézett részen található. „Ehhez hozzájárult a tanácskozás, hogyan fogadják (*accipienda*) az Idai Anyát” (Livius 29. 14.) Livius műve latin nyelven: Livy. Books XXVIII-XXX With An English Translation. Cambridge, London. 1949.

¹² Az *ostium* kaput, vagy valaminek a nyílását, gyakran a folyóét, tehát torkolatot jelent. Lásd: Oxford Latin Dictionary. Oxford. 1968. 1276. Livius mindkét értelemben használja, 44. könyvében például előfordul az *ostium* kapuként és torkolatként is. „Baphyrus folyó szélesen kiterjeszkedő torkolata (*ostium*)” (Livius 44. 6.), „mihelyt meggyőződött róla, hogy átkeltek a Strymonon, bezáratta a kapukat (*ostio*).” (Livius 44. 45.)

¹³ „Eddig kétségbe vont tisztaságát szent szolgálata az utókor előtt csak ragyogóbbá tette” mondattal Livius utalhat arra, hogy ismeri Claudia Quinta csodás tettét, viszont nem fejti ki részletesen.

¹⁴ Ovidius *Fasti*. 4. 305-328.

Viszont vannak olyan kérdések is, amelyek még Kybele Kr. e. 204-es fogadását megelőzően merülnek fel. Miért pont ebben az évben, a hannibáli háborúk végéhez közeledve, látszólag a baj elmúltával, kerül sor az istennő Rómába érkezésére? A másik probléma, ami az istennő római tiszteletének kezdeteihez köthető, hogy Magna Mater Kis-Ázsia mely részéről érkezett Rómába? Ebben a kérdésben az ókori szerzők sem adnak egységes képet, Cicero és Livius is Pessinusból, Anatólia középső területéről, Varro Pergamonból, Kis-Ázsia nyugati partjáról, Ovidius pedig az Ida-hegyről származtatja az istennőt.¹⁵

A történészek közt sincs egységes álláspont arról a kérdésről, hogy miért pont ekkor kerül Kybele Rómába. Erich S. Gruen az istennő érkezése okául nem csak a második pun háborút tartja, hanem egyéb diplomáciai, kulturális kérdéseket is magyarázatul ad.¹⁶ Paul J. Burton Gruen minden érvét igyekszik megcáfolni, és amellett foglal állást, hogy mégis a hannibáli háború félelmei adtak okot Kybele Rómába hozatalára.¹⁷

Gruen munkájának alapfelvetése, hogy a Kr. e. 204-es események nem történhettek a háború miatti kétségbeesés és kilátástalanság miatt.¹⁸ Az eset nem a cannae-i vagy a trasimenus-tavi csata után történt, amikor a félelem a leginkább eluralkodhatott a *senatuson* és az embereken, hanem akkor, amikor a rómaiak már győzelmet is arattak Kr. e. 207-ben a metaurus-i csatában Hispániában,¹⁹ ami Hannibált elvágta a serege utánpótlásától és magára maradt Itáliában, Rómát pedig már kevésbé veszélyeztette a győzelemhez vezető úton.²⁰

Burton nem találja meggyőzőnek ezeket az érveket, szerinte reális veszély fenyegette Itáliát, ugyanis Hannibál segítségére két hadsereg érkezett.²¹ „Ugyanezen a nyáron Mago, Hamilcar fia, aki a kisebbik Baleari szigeten, ahol a telet eltöltötte, új sereget sorozott és hajózott be, mintegy harminc hadihajóval, sok teherhajóval, tizenkétezer gyalogos s mintegy kétezer lovas élén átkelt Italiába, hirtelen rajtaütéssel elfoglalta Genuát”,²² valamint rögtön érkezése után

¹⁵ Cicero, *De harus. res.* 13. 28, Livius 29. 10-11, 14; Diodóros 34. 33. 1-3; Cassius Dio 17. *fr.* 61; Valerius Maximus 8. 15. 3, foglalnak állást az istennő pessinusi származása mellett, bővebb lista: Erich S. Gruen: *Studies in Greek Culture and Roman Politics*. Leiden, New York, Koppenhága, Köln. 1990. 6. Varro, *De Lingua Latina* IV. 15. Pergamonból származtatja Kybelét; Ovidius, *Fasti* 4. 263-264. pedig az Ida-hegyre helyezi.

¹⁶ E. S. Gruen: *Studies in Greek Culture and Roman Politics* i. m. 5-33.

¹⁷ Paul J. Burton: *The Summoning of the Magna Mater to Rome (205. B.C.)*. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 45. H.1, 1. negyed. (1996) 36-63.

¹⁸ E. S. Gruen: *Studies in Greek Culture and Roman Politics* i. m. 6-7.

¹⁹ Livius 27. 50-51., Serge Lancel: *Hannibál*. Budapest. 2005. 218-219.

²⁰ E. S. Gruen: *Studies in Greek Culture and Roman Politics* i. m. 6-7.

²¹ P. J. Burton: *The Summoning of the Magna Mater* i. m. 38-40.

²² Livius 28. 46.

még egy hadsereg érkezett segítségére.²³ Ezek alapján a háború közel sem tűnik lezártnak, Rómát több karthágói sereg is veszélyeztette. Viszont a következő *caputban*, Livius már arról ír, hogy a rómaiak seregeket küldtek Magóval szemben: „*M. Livius önkéntesekből álló seregével Etruriából Galliába vonult át, egyesült Lucretiusszal, s felkészült rá, hogy ha Mago a ligurok földjéről közelebb akar nyomulni a Városhoz, szembeszáll vele, ha viszont a pun vezér nyugodtan ott marad az Alpok zugában, ő maga is ugyanott fog tartózkodni Ariminum környékén, hogy megoltalmazza Italiát.*”²⁴ E szerint a *senatusnak* sikerült kezelni a helyzetet, hisz két hadsereget is Mago ellen csoportosítottak át, így védve Rómát.

Arra a kérdésre, hogy miért pont Kr. e. 204-ben kapja Róma a jóslatot, hogy Magna Matert a városba kell hozni Gruen két okot is ad. Egyrészt a második pun háború afrikai folytatását övező vitákat, másrészt egy másik külpolitikai eseményt: az első makedón háborút, és annak lezárását, ami egyáltalán nem jó színben tüntette fel Rómát a görög világban.²⁵

Ami az afrikai támadást illeti két nézet alakult ki a *senatuson* belül. Fabius Maximus Cunctator ellenezte Karthágó elleni hadjáratot, amíg Itáliában jelen volt Hannibál serege. Ezzel szemben Scipio Africanus mindenképpen át akart hajózni Afrikába, hogy őt követve, és országot védve Hannibál utána menjen, ezzel távozva el Itália területéről.²⁶ Scipio megkapta Szicíliát provinciául, és vele a lehetőséget, hogy átkeljen Afrikába, de nem toborozhatott seregeket Itáliából, de ez az önkéntesek nagy száma miatt ez nem jelentett számára komoly problémát.²⁷ A kérdés eldöntöttnek tűnik, ám véleményem szerint Scipionak vallási szempontból is meg kellett magát erősítenie: „*De mi történik akkor - az istenek együttesen távoztassák el tőlünk ezt a baljós lehetőséget, aminek még kimondásától is borzad a lelkem, de ami egyszer megtörtént, az másodszor is megtörténhet -, ha Hannibal győzne, s a Város ellen vonulna?*”²⁸ teszi fel a kérdést Fabius Maximus a *senatusban* elmondott beszédében. Kybele érkezésének jövendölése pont megfelelő alkalom Scipio számára, hogy a maga javára interpretálja a jóslatot. Az istennő behozatala, mint a győzelemhez szükséges segítség²⁹ vallásos megerősítést ad neki a küzdelemben

²³ Livius 29. 4. Mago Itálába érkezése után Karthágóból rögtön egy huszonöt hadihajóból, hatezer gyalogosból, nyolcszáz lovasból és hét elefántból álló sereget küldtek neki, valamint Mago hadsereget is szervezett a gallok és ligurok között. Mago számára megüzenték a sereggel érkezett követek, hogy Róma felé vonulva egyesüljön Hannibállal.

²⁴ Livius 29. 5.

²⁵ E. S. Gruen: *Studies in Greek Culture and Roman Politics* i. m. 21-33.

²⁶ Livius 28. 41.

²⁷ Livius 28. 45., E. S. Gruen: *Studies in Greek Culture and Roman Politics* i. m. 23.

²⁸ Livius 28. 41.

²⁹ Livius 29. 10. „Ha majd egyszer külföldi ellenség kezd háborút Italia földjén, ezt úgy tudják elűzni Itáliából és legyőzni, ha Pessinusból Rómába hozzák az Iдай Anyát”, emellett unokatestvérét választják *vir optimusszá*, ami szintén megerősíti Africanust, lásd a következő fejezetben.

Karthágó ellen, amit Livius ki is emel: „*Scipio lelke is mintegy megjósolta a háború végét, mikor Africát követelte provinciául*”,³⁰ tehát Kybele és a hadvezér remélt győzelme véleményem szerint összekapcsolódnak.

Gruen másik érve, ami megmagyarázná éppen ezt az évet az első makedón háborúval és annak lezárásával kapcsolatos. Makedónia királyával V. Philipposzal szemben a görög területek jelentős része fellépett római támogatással, míg a makedónok szövetséget kötöttek Hannibállal. Róma célja a hellén államok támogatása volt, akik lekötötték Makedóniát, nem kényszerítve Rómát kétfrontos háborúra. De a görög államok szövetsége viszont, nem kapva elég segítséget nyugatról, békét kötött Philipposzal, és Róma próbálkozásai ellenére nem tudta őket ismét harcra kényszeríteni, így a köztársaság is békére kényszerült Kr. e. 205-ben.³¹ A poenice-i béke értelmében Rómának olyan területekről kellett lemondania, amik fölött eddig hatalmat gyakorolt.³² A harc nagy eredmények nélkül végződött, valamint a Város tekintélye is megcsappanhatott a görög államokban, hisz nem tudta megfelelően támogatni a Makedónia ellen háborúzókat.³³ Azzal, hogy a görög világban egy rengeteg helyen tisztelt és befolyásos kultuszt Rómába vittek, saját rossz hírnevüket akarhatták rendezni, és nyitni a görögök felé, hangsúlyozva a kultúráik közti hasonlóságokat.³⁴ Burton is egyetért abban, hogy Róma megtépázott tekintéllyel került ki ebből a háborúból. Ő viszont úgy látja, hogy Pergamon királya I. Attalos felé nyit Róma Magna Mater érkezésével, hisz Pergamon számított egyetlen szövetségesének keleten, és két állam közötti barátság elmélyülését akarták segíteni,³⁵ ami véső soron szintén a kelet felé orientálódó politika alapja lehet. Tekintve a külpolitikai helyzet komplexitását a *senatus* nem feledkezhetett meg a makedón veszélyről, amit Philippos, Hannibállal szövetségben jelentett. Ezen kívül az erősödő Szeleukida Birodalom is fenyegetést jelenthetett, hisz közeledtek a szövetségkötéshez Makedóniával.³⁶

Magna Mater jóslatának közvetlen kiváltója Livius szerint egy csodajel volt, méghozzá, „*a gyakori köesők miatt ez évben betekintettek a Sibylla-könyvekbe*”.³⁷ A probléma az, hogy a köesőkre külön szertartása volt a rómaiaknak, amivel az isteneket ki tudták engesztelni, ha ezt a

³⁰ Livius 29. 10.

³¹ E. S. Gruen: *Studies in Greek Culture and Roman Politics*. i. m. 27-28.

³² Livius 29. 12. Viszont a megszerzett területek szilárdították a jelenlétét Illíriában, a bázisait sikerült megszokosítani és stabilizálni. Bővebben: S. Lancel: Hannibál. 225.

³³ Livius 31. 29 E. S. Gruen: *Studies in Greek Culture and Roman Politics*. i. m. 28.

³⁴ E. S. Gruen: *Studies in Greek Culture and Roman Politics*. i. m. 28-29.

³⁵ P. J. Burton: *The Summoning of the Magna Mater* i. m. 62.

³⁶ Craige B. Champion: *The Peace of the Gods: elite religious practices in the Middle Roman Republic*. Oxford, Princeton. 2017. 150-151.

³⁷ Livius 29. 10.

jelet kapták. Ez a szertartás a *novendiale sacrum*, egy kilenc napig tartó állami ünnep,³⁸ Livius viszont nem szól arról, hogy ez az ünnepség megtartásra került volna, helyette a történetíró beszámolója szerint a Sibylla-könyvek tanácsát kérte a *senatus*. A Sibylla-jóslatokat semmilyen más esetben nem használták, ha egyetlen prodígium a köeső volt, ezeket a jövődöléseket általában olyankor használták, amikor több csodajel is felfedeztek, vagy olyan probléma merült fel, amikor az isteni megbékéléshez, a *pax deorum* visszaállításához, csak a Sibylla-könyvek alapján tudtak eljutni.³⁹ Appianos korára Kybele képe és a köeső összefonódtak: a görög történetíró már a kő/(kövek) esésről nem, mint megelőző csodajel szól, hanem az istennő, aki Livius szerint is kő formájában érkezett Rómába⁴⁰, maga az, aki az égből le hull. „*És mivel Rómában Iuppiter bizonyos félelmet keltő jeleket küldött, a decemvirek a Sibylla-könyveket megvizsgálva azt mondták, hogy a phrygiai Pesinusban (ahol a phrygök az istenek anyját tisztelik) azon a napon leesik valami az égből, és azt a valamit Rómába kell hozni.*”⁴¹ Ez az összefonódás kapcsolatot feltételezne az istennő és a csodajel között, de más történetírók nem vetnek fel hasonló viszonyt, ebben az esetben a legendának a tovább fejlődéséről lehet szó.

Maga a köeső kevés indok arra, hogy a Sibylla-könyvek segítségét kérje Róma. Eric Orlin ezt a problémát úgy oldja fel, hogy nem lehet vallásos krízisről beszélni, ellenben a Kybele jóslat azok miatt a külpolitikai események miatt megy végbe, amiket fentebb említettem, Orlin hozzáteszi, hogy V. Philippos makedón király számára is fenyegetést jelenthetett Magna Mater Rómába szállítása, hisz ezzel azt sugallja Róma, hogy még mindig érdekelt a görög területeken, és a második pun háború végeztével újra a figyele középpontjába kerül.⁴²

Viszont lehet egy olyan magyarázat is véleményem szerint, amelynek oka nem csak a terjeszkedési politika. A rómaiak vallása rendkívül nyitott volt az új istenekre, más népek által tisztelt istenek átvételével saját magukat erősítették, hiszen természetfeletti erejük a tiszteletük megkezdésével már Rómát segítette.⁴³ A Sibylla-könyvek⁴⁴ isteni ihletettségű bölcsességei

³⁸ Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung, Nereiden – Numantia. 33. Halbband. Szerk.: Wilhelm Kroll. Stuttgart. 1936. 1180-1181.

³⁹ Bruce MacBain: Prodigy and expiation: A Study in Religion and Politics in Republican Rome. Brüsszel. 1982. 82-106. Táblázatba szerkesztve összegyűjti az alapítástól kezdve minden csodajelét, évekre lebontva, ahol ismert, az engesztelési rítust is hozzáfűzi. A táblázatból kiderül, hogy a Sibylla-könyveket soha máskor nem alkalmazták csak a köeső miatt.

⁴⁰ Livius 29. 11.

⁴¹ Appianos *Hann.* 56. 233. Fordította: Forisek Péter.

⁴² Eric Orlin: Temples, Religion and Politics in the Roman Republic. Boston, Leiden. 2002. 109-110.

⁴³ Thomas Köves-Zulauf: Bevezetés a római monda és vallás történetébe. Digitalizált kiadás. Budapest. 2009. 57.

⁴⁴ A Sibylla-könyvek eredetéről: Dionysius Halicarnassensis IV. 59-62.

segítséget nyújthattak, hogy az ember eligazodjon az isteni akaratokban.⁴⁵ A második pun háború ekkor még egyáltalán nem ért véget, Hannibál még mindig Itáliában volt, és Mago hadserege is a félszigeten állomásozott továbbra is. Makedónia ellen nem sikerült döntő győzelmet elérni, V. Philippos békét kötött a Rómával szövetséges görög államokkal, majd a görög világban Róma tekintélyét csökkentő békét a Várossal.⁴⁶ A makedón *phalanx* a kortárs görögöknek legyőzhetetlennek tűnt,⁴⁷ amellyel szembeni félelem egy döntetlent hozó háború után megjelenhetett a *senatusban* is. Ezek a veszélyek és a győzelem iránti vágy sarkallhatta arra a *senatus*-t, hogy egy olyan kevésbé fontos csodajel, mint a köeső alapján is, már a Sibylla-könyvekbe pillantva kérjenek isteni megoldást. Amit meg is kaptak, Kybele érkezésével és vele a győzelem ígéretével.

A másik kérdés, amivel ebben a fejezetben foglalkozom, Magna Mater származásának kérdése. Cicero az istennőt Pessinusba helyezi, Livius is innen származtatja, de így fogalmaz: „*Pessinusból Rómába hozzák az Idai Anyát*”, Varro a Megalesia, Kybele ünnepének etimológiai vizsgálatával pergamoni *Megalesion* nevű Kybele templomra mutat, mint a származás helyére, Ovidius pedig „*megleled Ida hegyén*” kijelentéssel, egy harmadik (Livius elbeszélésében is megjelenő) helyszínt tart Magna Mater azon kultushelyének, ahonnan Rómába vitték.⁴⁸

Livius híradása szerint Pergamon ekkor komoly befolyással bírt Pessinus felett: „*Elmentek Pergamumba a királyhoz. Ő nyájasan fogadta a küldötteket, elkísérte őket Phrygiába, Pessinusba, s átadta nekik a szent követ, amelyet az ott lakók az istenek anyjának neveznek, s megengedte, hogy elszállítsák Rómába*”⁴⁹ Viszont Pessinus ekkor egy önálló állam volt, nagyjából háromszáz kilométerre keletre Pergamontól.⁵⁰ A kérdés, amivel Gruen és Burton is foglalkozik, hogy vajon Pergamonnak volt-e ekkor akkora politikai ereje, és befolyása a területétől ennyire távol,⁵¹ hogy Pessinus fő kultusztárgyát megszerezzék.⁵²

⁴⁵ William Warde Fowler: *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Time to the Age of Augustus*. London. 1911. 258.

⁴⁶ Gruen megalázónak tartja a poinice-i békét, ellenben S. Lancel rámutat, hogy a Róma által megszerzett területek a leendő római Illyricum alapja, elfoglalásuk fontos volt Rómának. E. S. Gruen: *Studies in Greek Culture and Roman Politics*. i. m. 28., S. Lancel: Hannibál. 225.

⁴⁷ Polybios 18. 32.

⁴⁸ Cicero *De harusp. res.* 27-28., Livius 29. 10., Varro *De Lingua Latina* IV. 15., Ovidius *Fasti* 4. 263-264.

⁴⁹ Livius 29. 11.

⁵⁰ Takács A. Sarolta: *Magna Deum Mater Idaea, Cybele and Catullus' Attis*. In: *Cybele, Attis and Related Cults, Essays in Memory of M. J. Vermaseren*. Szerk. Eugene N. Lane. Leiden, New York, Köln. 1996. 371. Függ. 2. A térkép Pergamon és Pessinus közötti távolságot ábrázolja.

⁵¹ Pergamon hatalmi befolyását övező vitákról bővebben: P. J. Burton: *The Summoning of the Magna Mater* i. m. 44-54; E. S. Gruen: *Studies in Greek Culture and Roman Politics*. i. m. 16-20.

⁵² Bővebben Pessinus szerepéről Kybele kultuszában: Maarten Jozef Vermaseren: *Cybele and Attis, the Myth and the Cult*. London. 1977. 19-26.

Gruen elképzelése szerint az istennő Pergamonból, az Ida-hegyről származik, ez a hely a trójai kapcsolata révén, kiemelkedett a rómaiak számára a többi Kybele kultuszhely közül. A római származásnak a történetébe a Kr. e. III. században kerül bele a trójai eredet, Fabius Pictor, az első római szerző, aki biztosan szól Aeneasról, mint a rómaiak ősről.⁵³ Aeneas, az Ida-hegy, és Magna Mater szorosan összekapcsolódnak a római gondolkodásban, Ovidius már úgy szól erről, hogy Kybele Aeneas utazásakor a trójaival akart tartani és elhagyni otthonát Illiumot.⁵⁴ A trójai kapcsolat támasztja alá az Ida-hegyi származást, ebben az esetben a történetírók, akik Pessinusba helyezik Magna Mater, azért tesznek így, mert a Kr. e. I. században, amikor Livius vagy Cicero tevékenykedik, Pessinus számított a Kybele kultusz központjának, így a történetírók számára egyértelműnek tűnt, hogy az istennő csak innen származhatott.⁵⁵

Alátámasztja ezt a gondolatmenetet, hogy a pessinusi templom továbbra is működött, több ókori forrás is van arra nézve, hogy a rómaiak kapcsolatban voltak Pessinussal. Cn. Manlius Vulso Kr. e. 189-ben Pessinusban a Kybele papoktól kedvező jóslatot kap a háborúja kimenetele kapcsán, Cicero is Clodius elleni beszédében hangsúlyosan egy működő szentély kifosztásáról beszél, Plutarchos a Kr. e. II. századból jegyzi fel, hogy Magna Mater papja Rómába látogatva hoz győzelmi jóslatot, szintén ő írja, hogy ifjabb Cato ellátogatott Pessinusba.⁵⁶ A fő kultusztárgy nélkül nehéz lenne elképzelni, hogy a pessinusi szentély továbbra is funkcionálni tudott volna. Burton ezzel szemben pont azt emeli ki, hogy nem példa nélküli, ha egy szentély a kultusztárgy elvesztése után is tovább működik, mint Asklépios epidaurioszi kultuszhelye. Az, hogy Pessinus, mint egy apró és Rómától távoli állam ilyen sokszor szerepeljen a római történelemben pont arra utal, hogy nagyon különleges a két hely között a kapcsolat, ami Burton szerint azzal magyarázható, ha Magna Mater innen érkezett Rómába.⁵⁷

Lynn Roller a Magna Mater ábrázolások vizsgálatával jutott arra, hogy az istennő Kis-Ázsia nyugati partvidékéről, feltehetően Pergamonból származik. Fő bizonyítéka ennek a római ábrázolásokon feltűnő *corona muralis* (falkoszorú) Magna Mater fején, ami a hellén világban nem gyakori, ellenben Pergamonban elterjedt, a várost védő istennőt szimbolizálja.⁵⁸ Viszont azok

⁵³ Plutarchos *Párhuzamos életrajzok. Romulus* 3. Fabius Pictor műve nem maradt fenn, de Plutarchos hivatkozik rá: „De a leghihetőbb és legbizonyíthatóbb történet vázlatát először a peparéthoszi Dioklész adta elő a görögöknek. Nagyjában őt követi Fabius Pictor is” Fordította: Máthé Elek.

⁵⁴ Ovidius *Fasti* 4. 249-254.

⁵⁵ E. S. Gruen: *Studies in Greek Culture and Roman Politics*. i. m. 19.

⁵⁶ Livius 38. 18., Cicero *De harus. res.* 28., Plutarchos *Caius Marius* 17., Plutarchos *Cato Minor* 15.

⁵⁷ P. J. Burton: *The Summoning of the Magna Mater* i. m. 53-54.

⁵⁸ Lynn E. Roller: *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley. 1999. 276-278. Függ. 3. Kybele római ábrázolása a falkoszorúval, a Kr. e. II. századból. Függ. 4. Kybele Pergamoni ábrázolása, szintén a Kr. e. II. századból.

az ókori források sem tagadják I. Attalos szerepét a fogadás történetben, akik Pessinusba helyezik a szent követ, aminek képében az istennő Rómába érkezett, tehát az ábrázolási módot átvehették Pergamonból, anélkül, hogy a fő kultusztárgy innen származna.

Összegezve a származási helyhez köthető vitákat, mivel a forrásaink egymásnak teljesen ellentmondanak, szinte lehetetlen úgy elméletet felállítani, hogy egyik forrást ne tartsuk hitelesebbnek a többinél, nem összeegyeztethetőek azok a források, amik Pergamonba helyezik Magna Matert, és azok, amelyek Pessinusba. Gruen Ovidius költeményére támaszkodik elsősorban, Burton pedig Livius és Cicero híradására, és mindketten a másik irányba mutató bizonyítékokat tartják kevésbé megbízhatónak ebben a kérdésben. A különböző elméleteket nem lehet összeegyeztetni, ugyanúgy ahogyan a különböző forrásokat se. Saját elképzelésem szerint a pergamoni származás tűnik a legvalószínűbbnek. Pergamon szövetséges, baráti államként a saját kultusztárgyát könnyebben juttathatta a rómaiaknak, mint a távoli Pessinusét, akkor is, ha hatalma valamelyest ki is terjedt erre az államra, ahogy Burton próbálja bizonyítani.⁵⁹ Pessinus pedig pont azért szerepel ilyen gyakran a római történelemben, amiért Livius és Cicero is innen származtatja az istennőt, még hozzá, mert ez Kybele fő kultushelye, ez azonban nem jelenti azt, hogy az istennőnek innen kellett származnia.

⁵⁹ P. J. Burton: The Summoning of the Magna Mater i. m. 51-52.

Scipio Nasica, mint *vir optimus* és az istennő szerepe Scipio Africanus politikájában

Kybele római fogadásának egyik főszereplője Publius Cornelius Scipio Nasica. Apja Cnaeus Scipio, aki Kr. e. 211-ben Hispániában esik áldozatául a második pun háborúnak. Nasica unokatestvére a híres P. Cornelius Scipio Africanus.⁶⁰ Livius először Kr. e. 204-ben Magna Mater Rómába érkezése miatt szól Nasicáról,⁶¹ fiatal kora miatt korábban nem szerepel, viszont első megjelenésével máris egy ilyen súlyú címet kap a *senatustól*.

A delphoi jóslat kikötötte, hogy az istennőt Róma *vir optimusa*, a város legfeddhetetlenebb emberének kell fogadnia.⁶² A *senatus* döntése alapján „*az államban a derekak közt is a legderekabb férfi P. Scipio, a Hispániában elesett Cnaeus fia, egy fiatalember, aki még a questorsághoz szükséges életkort se érte el.*”⁶³ Felmerül a kérdés, hogy miért egy olyan fiatalembert választott a *senatus*, aki még nem viselt egyetlen tisztséget sem? Milyen tulajdonságai miatt választották volna meg, hiszen fiatalossága miatt még nem ért el semmit, se katonai, se politikai sikerei nem voltak. Magát Liviust is foglalkoztatja ez a kérdés, de kutatása során nem jut eredményre, a Nasicával kortárs források nem adnak választ a kérdésére.⁶⁴

A fent említett kérdésekre a választ a később élt antik írók,⁶⁵ Scipio Nasica istenfélelmében, vagyis *sanctitásban* találják meg. Valerius Maximus a Kr. u. I. században így ír róla: „*eius namque manibus et penatibus nondum quaestori senatus Pythii Apollinis monitu Pessinunte accersitam deam excipi uoluit, quia eodem oraculo praeceptum erat ut haec ministeria Matri deum a sanctissimo uiro praestarentur.*”⁶⁶ Cassius Dio a Kr. u. II. században pedig így jellemzi

⁶⁰ Érdekes párhuzam figyelhető meg Scipio Nasica *vir optimussá* választása és nagyapja Lucius Cornelius Scipio (Kr. e. 259-ben *consul*) sírfelirata között. „Hunc oinom ploirume consentiont R[omai]/ duonoro optumoro fuise viro” CIL I² 9 1-2. Magyarul: „Rómában a legtöbben egyetértenek abban, hogy ő maga/ volt a derék férfiak között a legderekabb” Fordította: Maróti Egon. Havas László et al. (szerk.) Róma. Egy világbirodalom politikai, erkölcsi és történelmi eszméi I-II. Debrecen, 1998. I. kötet 70. Érdemes megjegyezni, hogy a „*Romani*” szót a mondat végére is lehet helyezni, tehát: a derék férfiak között a legderekabb Rómában. Ezek szerint a megnevezés, amit Nasica megszerez, a családjában már generációkkal korábban kiérdemelte Nasica egyik őse.

⁶¹ Livius 29. 14.

⁶² Livius 29. 11.

⁶³ Livius 29. 14.

⁶⁴ Livius 29. 14. „Szívesen megörökíteném az utókor számára, milyen erényei alapján esett rá a választás, ha erről az akkori korhoz legközelebb élő, s róla hírt adó történetírók megemlékeztek volna; így azonban, pusztán gyanítások alapján, nem fejtem ki véleményemet erről a régiség miatt feledésbe merült dologról.” Livius által ebben az esetben használt forrásokkal foglalkozik: T. Köves-Zulauf: Magna Mater római fogadásának. i. m. 114-115.

⁶⁵ Diodóros 34. 33. 2., Cassius Dio 17. fr. 61., Valerius Maximus 7. 5. 2., 8. 15. 3.

⁶⁶ Valerius Maximus 8. 15. 3. Latin nyelven: Valerius Maximus. Factorum et Dictorum Memorabilium, Libri Novem. Karl Friedrich Kempf. Leipzig. Teubner. 1888. Magyar fordítása nincs Valerius Maximus művének, angol fordítása az idézett résznek: „The Senate wanted the goddess it had brought from Pessinus to be welcomed by Nasica's hands into his own home, although he was not even a quaestor yet. The Senate had been told by the oracle that this service to the Mother of the Gods should be performed by our most upright man.” Fordította: Henry John Walker.

Scipio Nasicát: „αἴτιον δὲ ὅτι ἄλλως τε . . . καὶ εὐσεβὴς καὶ δίκαιος ἐνομίζετο”.⁶⁷ Mindkét esetben a vallásosságával, erkölcsével magyarázzák a választást. Ezek a válaszok azonban feltehetően nem fedik le a teljes valóságot, az utókor kitalációja ez, mivel az eseménnyel kortárs, vagy korábbi források nem tudnak magyarázattal szolgálni.⁶⁸ Ehhez hozzátartozik az is, hogy Nasica semmilyen papi funkciót nem töltött be későbbi életében sem,⁶⁹ tehát nehéz azt mondani, hogy vallásossága miatt lett kiválasztva.

Thomas Köves-Zulauf szerint, viszont valamennyi igazság van a későbbi antik szerzők ezen állításában. Scipio Africanus politikai filozófiájában fontos helyet kap az ifjúság, ami Scipio Nasicának kiemelt ismertetőjele. Maga Scipio Africanus is jóval a korhatárok előtt töltött be politikai hivatalokat, Kr.e. 218-ban *lectisternium*-ot rendez Iuventasnak, az ifjúság istennőjének, tehát a virágzó fiatalság erénynek számít politikájában.⁷⁰ Köves-Zulauf elmélete szerint, Magna Mater fogadására pont az tette alkalmassá Scipio Nasicát, hogy fiatal, és nem viselt még hivatalt. Egy isten fogadásához szentnek kell lenni, de nem a mai szemmel szentnek, hanem az adott isten értelmében, például Asklépios athéni fogadását végző Sophoklés két másik gyógyításisten papja volt.⁷¹ Kybele isteni hatalma kívül esik a társadalmi szférán, a vad természet istennője, Nasica mivel nincs hivatala, szintén kívül esik a római államférfiak hivatali, társadalmi rétegén. Kybele kísérője Attis is mindenekelőtt fiatal férfi, és ha Róma városában a „*legderekkabb férfi*”, és Magna Mater fogadója is egy ifjú, akkor Attis és Nasica alakja összekapcsolódik. Nasica, az isten Attis helyettesítő alakja lesz.⁷² Ebben a tekintetben tehát szentnek lehet nevezni Scipio Nasicát, és ebben az esetben igazuk van a feljebb említett ókori szerzőknek.

A *vir optimus* cím olyan fogalom volt, ami nagy politikai előnyt adott annak, akit kiválasztottak a név jogos viselőjének. Scipio Nasica volt az egyetlen férfi a köztársaság idején, akinek ezt a címet odaítélték.⁷³ Az államban a *vir optimus* kiválasztása, feljebb helyezi őt minden más tisztségnél, olyan cím ez, ami magasabb rangú bármely a *senatus* vagy a nép által megszavazott hivatalnál.⁷⁴ A évenként váltakozó tisztségek között egy ilyen jelentőségű állandó cím, amihez

⁶⁷ Cassius Dio *fr.* 57. 61. A részletnek szintén nincs magyar fordítása, angol nyelven így hangzik: „The reason was that he was in general . . . and was esteemed both pious and just” Fordította, görög nyelven közzé tette: Earnest Cary.

⁶⁸ T. Köves-Zulauf: Magna Mater római fogadása i. m. 115-116.

⁶⁹ Harriet Flower: *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*. Oxford. 1996. 178.

⁷⁰ Bővebben: T. Köves-Zulauf: Magna Mater római fogadása i. m. 118-120.

⁷¹ T. Köves-Zulauf: Magna Mater római fogadása i. m. 121. Sophoklés Amynos és Halón papja is volt.

⁷² T. Köves-Zulauf: Magna Mater római fogadása i. m. 120-123.

⁷³ H. Flower: *Ancestor Masks and Aristocratic Power* i. m. 178.

⁷⁴ Livius 29. 14. „S ebben a vetélkedésben kétségtelenül mindenki jobban kívánta magának ezt az igazi győzelmet, mint bármely más, az atyák vagy a nép szavazataival odaítélt hatáskört vagy tisztséget.”

vallási töltet is társul, nagy politikai előnyhöz juttathatta a viselőjét. Nem véletlen, hogy Livius szerint minden államférfi magának kívánta a győzelmet, jobban mintha más köztársasági cím megszerzéséről lenne szó.⁷⁵ Viszont pont azért, mert egyszer választottak *vir optimust*, a cím kívül esik az államon, ami valamilyen szinten mégis a politikai súlyát csökkenti.

A politikában ekkor a Scipio-párt hatalma teljesedett ki, Scipio Africanus Kr. e. 205-ben volt *consul*, ehhez a párthoz tartozó férfiak töltötték be a *consuli* címet 204-ben is.⁷⁶ A *pontifex maximusi* hivatalt P. Licinius Crassus nyerte el, még Kr. e. 212-ben, annak ellenére, hogy Kr. e. 235-ben született, tehát roppant fiatal volt. Crassus példáján is kiemelkedik tehát, hogy a fiatalság milyen fontos politikai tényező volt Scipio számára. Crassus Scipio Africanus támogatója volt, együtt viselték a *consuli* címet Kr. e. 205-ben, tehát a *pontifex maximus* is Scipio oldalán állt.⁷⁷ A *vir optimus* cím úgy hangzik, mintha a nagyhatalmú Scipio Africanusra találták volna ki. Viszont ez túl nagy befolyást jelentett volna, amit a politikai ellenfelei nem engedhettek, a hadvezér hatalma fenyegette volna az állam politikai egyensúlyát. A Claudiusokkal, kötött kompromisszumként is felfogható, hogy nem ő maga, hanem a jelentéktelen unokatestvére kap egy ilyen fontos tisztséget. Viszont Scipio Nasicára, az unokatestvérére, a család legnagyobb tagjának az árnya vetül, az idősebb rokon alakja jelenik meg mögötte. A választással Africanus családjának, és *gens* vezetőjének a kezébe került a *vir optimus* címmel járó vallási, politikai hatalom.

A legderekabb férfi kiválasztásának ezen módjával *senatus* is megőrizte saját fontosságát a második pun háború vége felé. Azzal, hogy a *senatus* részt vesz a fogadásban, úgy, hogy ők választják ki a fogadót, saját részüket is kiveszik a győzelem ezen szükséges feltételében, ami nem csak egy család, és a *senatus* saját hatalmával fenyegető Scipio Africanus kezébe kerül.⁷⁸ Viszont az, hogy egy *vir optimust* kellett a *senatus*nak választania, önmagában a *senatori* elit belső összetartását teszi tönkre. A cím birtokosa mindenképpen ki fog emelkedni az arisztokráciából. Livius elbeszélése szerint viszont „*az államban a derekak közt is a legderekabb*”⁷⁹ férfit választják meg. De a delpoi jóslat, amit a római követek kapnak az istennő Rómába hozatalával kapcsolatba, Liviusnál így hangzik: „*Róma legfeddhetetlenebb életű embere fogadja*”⁸⁰. A két jóslat között van különbség. A delphoi jóslat úgy hangzik, mintha egy személy emelkedne ki a teljes társadalomból, mintha mindenki felett állna, ellenben a választáskor

⁷⁵ Livius 29. 14.

⁷⁶ Bővebben: T. Köves-Zulauf: Magna Mater római fogadása i. m. 116-117.

⁷⁷ Howard Hayes Scullard: Scipio Africanus: Soldier and Politician. i.m. 166-167.

⁷⁸ S. Satterfield: Intention and Exotism i. m. 389-390.

⁷⁹ Livius 29. 14. „in tota civitate virum bonorum optimum esse”

⁸⁰ Livius 29. 11. „qui vir optimus Romae esset, hospitio acceperet”

használt megfogalmazás azt juttatja az ember eszébe, hogy nem egyedül emelkedik ki a megválasztott a társadalomból, hanem az államférfiak mind jók, és köztük Nasica a legjobb. Azzal, hogy a „*derekak közt is a legderekabb*”⁸¹ fogadja az istennőt, a *senatusi* elit is részesül valamilyen szinten ebben a címben.⁸² Ők is fel vannak ruházva azzal a tulajdonsággal, ami miatt Nasica kiemelkedik, mintha Africanus unokatestvére reprezentálni lett volna hivatott a *senatus*. Emellett Nasica nem egy jelentős személy, se politikai, se vallási hatalma nincs, tehát az arisztokráciát ily módon fenyegető veszély is mérséklődik.

A *senatus*, és vele Scipio Africanus is Karthágó felé is mutathatta erejét a keleti, vad Kybele befogadásával. Magna Mater átvételével a Mediterránium szerte elterjedt nagy istenanyának egy lokális – kis-ázsiai – formája került Rómába. Ennek a nagy istenanyának egy alakja Venus Erycina is, akit Kr. e. 217-ben fogadtak be a rómaiak a szicíliai Eryx-hegyről. Venus Erycina viszont azonosítható a pun Tanittal.⁸³ A punok vallása a föníciaiéból származik, mivel Karthágó is föníciai gyarmat volt, így a gyarmatosító város, Tyros vallásából számos dolog Afrika északi részére is átkerült.⁸⁴ A föníciai-pun vallás Astarte istennőjét gyakran azonosítják Kybelével. Ennek példája két Szúzában található, Karthágóból származó szobor, melyek egyike Astarte istennőt ábrázolja állatokkal körülvéve.⁸⁵ Jean Deneauve által közölt afrikai lámpáson, melyen egy Kybele ábrázolás található, az oroszlánokkal körülvett Kybele kezében tartott jogar Astarte istennőre emlékeztet.⁸⁶ Továbbá Astarte istennőhöz kapcsolódó másik föníciai istenről Eshmunról létezik egy olyan öncsonkító mítosz, mint Kybele Attisáról.⁸⁷ Ezek alapján Kybele érkezése egy jelzés is lehetett Karthágó felé, hogy egy olyan istennőt emeltek át a saját hitvilágukba, akinek egyik alakját Karthágóban is ismerték és tisztelték, mutatva ezzel hogy az istennőjük Rómát segíti, Astarte-Kybele természetfölötti erejét is használják a győzelem érdekében. Venus Erycina-Tanit átvétele példával szolgál arra, hogy egy Karthágóban is tisztelt istennő átvétele nem csak egyszer fordult elő. A *senatus* Venus Erycinával és Kybelével is üzen Karthágó felé, hogy nem félnek magukat megerősíteni olyan istenekkel, akik kultusza rómaiatlan, ha azok nagy ellenfelükkel szemben segítik őket.

⁸¹ Livius 29.14.

⁸² H. Flower: Ancestor Masks and Aristocratic Power i. m. 178.

⁸³ T. Köves-Zulauf: Bevezetés. 83.

⁸⁴ Richard J. Clifford: Phoenician Religion. Bulletin of the American Schools of Oriental Research. 279. (1990) 61-62.

⁸⁵ Füg. 5. Astarte és Baal szobrai. M. J. Vermaseren azonosítja Astarte szobrát Kybelével. M. J. Vermaseren: Cybele and Attis. i. m. 128.

⁸⁶ Jean Deneauve: Lampes de Carthage. Párizs. 1969. 189, 299. M. J. Vermaseren: Cybele and Attis i. m. 128. Füg. 6. A Kybelét ábrázoló lámpás látható a képen.

⁸⁷ Paolo Xella: Religion. In: The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean. Szerk.: Brian R. Doak, Carolina López-Ruiz. New York. 2019. 277.

Kybele mítosza, mint Róma megmentője nagyon erősen élt a későbbi szerzőkben is, Kr. u. III. században, már az ő isteni erejének tulajdonították,⁸⁸ hogy Hannibál seregei elhagyták Itáliát. Az istennő érkezése fordulópont volt a rómaiak történelmében.⁸⁹ A győzelemben való segítségét, és a hitet, hogy az érkezése viszi sikerre a háborút, alátámasztja az is, hogy temploma elkészültéig Victoria, a győzelem istennőjének a templomában helyezték el.⁹⁰ Hannibál kivonását Itáliából Scipio Africanus úgy képzelte el, hogy átkel Afrikába, és ott támad a punokra, ami a hannibáli seregek biztos visszatérését jelentené a déli kontinensre. Ehhez a hadjáratához kellett az isteni támogatás, és a jóslat Kybele érkezésével biztosította a hadjárat sikerességét. Livius Scipio leírásában megjelenik az a szemlélet mely szerint lehetséges, hogy Scipio a valást, az istenek kegyét úgy használta ki, hogy az politikai előnyt jelentsen számára.

„Mert Scipio nemcsak valóban meglévő erényeivel vívta ki a csodálatot, de kora ifjúságától kezdve értett hozzá, hogy ezekre, bizonyos kiszámítottsággal, fel is hívja a figyelmet, s tetteit a nép előtt többnyire úgy tüntette fel, mintha álmában megjelent látomások vagy a lelkét figyelmeztető égi sugallatok parancsára cselekednék, vagy azért, mert valóban volt benne bizonyos vallásos megszállottság, vagy azzal a céllal, hogy parancsait és döntéseit, mint valami jóshely kinyilatkoztatásait, vonakodás nélkül teljesítsék.”⁹¹

Polybios Scipio Africanus jellemzése Liviusnál is jobban úgy állítja be a hadvezért, mint aki saját előrelátásának, megfontoltságának köszönheti győzelmeit,⁹² aki azt, hogy isten kegyeltjeként jelenik meg saját hasznára tudja fordítani.⁹³ Scipio az *aedilisi* tisztségének elnyerése kapcsán már fiatalon kihasználja ezt. Anyjának elmeséli, hogy álmodt, amiben bátyjával együtt tér haza *aedilisként*, emiatt anyja engedi az indulását a választásokon. Viszont, Polybios

⁸⁸ Arnobius *Adversus Nationes* 7. 49. „Sed et Magna, inquit, Mater accita ea Phrygio Pessinunte iussis consimiliter vatum salutaris populo et magnarum causa laetitiarum fuit.” Arnobii. *Adversus Nationes* Libri VII. Szerk.: Blasii Amata. H. n. 2002. A részletnek nincs magyar fordítása, angol nyelven így hangzik: „But also the Great Mother, he says, summoned from Phrygian Pessinus in the very same way by command of the seers, was a cause for safety and great joy to the people.” Fordította: George E. McCracken.

⁸⁹ L. E. Roller: *In Search of God the Mother* i. m. 267. Dionysius Halicarnassensis II. 19 4-5., Catullus 63. alapján Roller kitér Kybele negatív attribútumaira, de ezek a források is megegyeznek abban, hogy Kybele érkezése fontos segítség volt a háború megnyerésében.

⁹⁰ Livius 29. 14.

⁹¹ Livius 26. 19.

⁹² Polybios *Histories* 10. 2. Fordította: Muraközy Gyula.

⁹³ Téglásy Katalin felhívja a figyelmet arra, hogy Polybiosnak nem az volt a célja, hogy teljes objektivitással mutassa be Scipiót. Polybios úgy akarta Scipiót ábrázolni, hogy a sikereit nem az istenek segítségének, vagy a Tychének köszönheti, hanem saját rátermettségének és jó megfigyeléseinek, ellentétben a korábbi Scipio jellemzésekkel (Polybios 10. 2). Polybios csodálta Scipio Africanust, hőségének az elismerést Scipio saját tulajdonságai-
val akarta kivívni, nem az isteni csodával. Téglásy Katalin: Scipio szerencséje -Tükhé és felicitas. Első század 1. (2007) 229-230.

szerint Scipio csak kitalálta az álmot, mert úgy gondolta, hogy fivérének az esélyei alacsonyak, ellenben saját népszerűségét kihasználva mindketten megszerezhetik a tisztséget.⁹⁴

„Ennek a választási sikernek az lett a következménye, hogy mindenki, aki csak hallott Publius álmáról, szilárdan meg volt győződve arról, hogy Publius nemcsak álmában, hanem ezenfelül még nappal, ébren is szoros kapcsolatot tart fenn az istenekkel. Valójában azonban egyáltalán nem volt semmiféle álom, de mivel Scipio jóindulatú, segítőkész és szívélyes volt az emberekkel, ezért ezen jellemvonásaival megnyerte magának a nép odaadását és hűségét. De ennek az alkalomnak az ügyes kihasználásával elérte célját, s így aztán mind a tömeg, mind saját anyja úgy vélték, hogy minden tettét valamiféle isteni sugallat irányítja.”⁹⁵

Egy másik példát Polybios erre a viselkedésre Új-Karthágó ostromakor ír le. A harc előtt Scipio a katonákhoz intézett beszédében megígéri nekik, hogy Neptunus melléjük fog állni a csatában, és valóban, az ostrom közben a tenger apály miatt visszahúzódik, ami tényleg isteni csodának tűnik.⁹⁶ Csak hogy Polybios szerint Scipio megfigyelésekkel és számításokkal, valamint a helyi halászok beszámolóiból jött rá, hogy a várostól északra fekvő lagúna vize naponta visszahúzódik, ezen kívül eleve sekély, a legtöbb részén át lehet rajta gázolni.⁹⁷ F. W. Walbank és H. H. Scullard⁹⁸ is foglalkozott az ostrommal kérdésével. Felmerül a probléma, hogy ha naponta visszahúzódik a tenger, akkor a punok miért nem számítottak rá, miért érte meglepetésként őket a támadás innen? Ez a kérdés az ostrom polybiosi leírását is megkérdőjelezi. Scullard szerint az apály inkább egy kivételes esetnek köszönhető, mint mondjuk a szél bizonyos változásainak, esetleg vulkáni folyamatoknak, és mivel eleve sekély volt a lagúna nem volt szükség drasztikus vízszint csökkenésre, hogy át tudjanak kelni rajta. Tehát az apályt előidéző természeti okot megfigyelések alapján meg lehetett jósolni.⁹⁹ A szokatlan, de Scipio tudomása az ostrom előtt jutó szélről szóló elméletet Livius is alátámasztja: *„heves déli szél is támadt, amely a visszavonuló vizet az apállyal egyező irányban hajtotta.”¹⁰⁰* Egy másik probléma is felmerül a forrás olvasásakor, a kérdés, hogy vajon Scipio valóban ilyen racionálisan tekintett

⁹⁴ Polybios 10. 4. Frank William Walbank cáfolja, hogy az *aedilissé* választás története hiteles lenne, a választást négy évvel korábbra teszi Walbank, szerinte a *consul* társa nem a fivére volt, és a testvérek közül Polybiosszal ellentétben Publius teszi idősebbnek, nem Luciust. Bővebben: Frank William Walbank: A Historical Commentary on Polybius II. Oxford. 1967. 199-200.

⁹⁵ Polybios 10. 5.

⁹⁶ Polybios 10. 11-14.

⁹⁷ Polybios 10. 8. Függ. 7. A térképek Új-Karthágót ábrázolják, északra a lagúnával.

⁹⁸ F. W. Walbank: A Historical Commentary. i. m. 191-196., Howard Hayes Scullard: Scipio Africanus: Soldier and Politician. Bristol. 1970. 39-67., Howard Hayes Scullard: Scipio Africanus in the Second Punic War. Cambridge. 1929. 70-91.

⁹⁹ H. H. Scullard: Scipio Africanus in the Second Punic War. i. m. 70-91.

¹⁰⁰ Livius 26. 45.

volna a vallásra, vagy Polybios közvetítésével tűnik-e ilyennek. Polybios forrásként használta, Scipio egyik levelét, amit V. Philippos makedón királynak írt. „*Amit maga Publius fejt ki egy saját kezűleg Philipposhoz írt levelében, tudni illik, hogy ő elsősorban a fentebb említett józan meggondolások alapján vállalta el a hadsereg vezetését Ibériában, és támadta meg Új-Karthágót.*”¹⁰¹ Ez alátámaszthatja Polybios Scipio-képét, illetve az apály és a helyesen felmért természeti viszonyok kihasználásának történetét. Walbank szerint nehezen elképzelhető, hogy Scipio ilyen mértékű szkepticizmussal viszonyuljon az istenekhez, mint ahogy Polybios bemutatja, viszont a látomása Neptunusszal lehet Scipio saját kitalációja, akkor is, ha hitt Róma isteneiben. Gondolhatta, hogy az apály egy pozitív jel a tenger istenétől arra, hogy sikerrel fog járni. Viszont arra nincs meggyőző bizonyíték, hogy saját magáról úgy gondolta volna, hogy az istenek különös kegyben részesítik.¹⁰² A Philipposnak írt levélből is kitűnik, hogy valóban nem egy látomás segítette, viszont ez nem jelenti azt, hogy a vallást csak a katonák lelkesítésére használta, lehet Scipio maga is hitt abban, hogy a pont jókor bekövetkező apály Neptunus támogatásának a jele. Kybelével is ilyesfajta kapcsolat képzelhető el. Pozitív jel volt az idegen istennő érkezése arra, hogy győzelmet fog aratni Itálián kívül és legyőzi Hannibált, így Kybele a néptömegek előtt őt és a *senatusban* sokak által kritizált vállalkozását segítő felsőbb erőként is megjelenhetett. Ugyanakkor ennek a racionális kihasználása a politikában nem zárja ki, hogy az egyre sikeresebb hadvezér hitt abban, hogy a jóslat és Magna Mater személyesen az ő, illetve az általa vezetett római sereg győzelmét fogja elhozni.

Viszont a fentebb említettek alapján magát Scipio Africanust nem lehetett megválasztani a *vir optimus* címre, mivel túl nagy hatalomhoz jutott volna. A családtagja megszavazásával a hadvezér még inkább részesült a Magna Matert körülölelő győzelmi erőben, amely erősíti azt az isteni segítséget, amit Kybele érkezése már önmagában is jelentett Scipio Africanus számára. Amiatt, hogy nem őt magát választották, hanem fiatal unokatestvérét, politikai ellenfelei nem látták akkora veszélynek, egyfajta kompromisszum tehát Nasica. Mivel forrásaink nem számolnak be arról, hogy miért Scipio Nasicára esett a választás, ezért a cím odaítélésének kérdésében a történészek nagy része politikai okokat lát, viszont a háttérben ott húzódnak a vallási tényezők is, Kybele mint a győzelem megtestesítője vagy az érvek, amelyeket Köves-Zulauf hoz fel Nasica megválasztása mellett.

¹⁰¹ Polybios 10. 9.

¹⁰² F. W. Walbank: A Historical Commentary i. m. 196.

Claudia Quinta fellépése

Scipio Nasicaval párhuzamosan kiemelkedik Magna Mater Rómába érkezésének történetében egy másik alak is, Claudia Quinta. A fogadás történetének tehát egy nő a másik főszereplője. Az ókori forrásokban¹⁰³ Claudia színre lépése részleteiben sok helyen különbözik egymástól. A legtöbb változat ezt a sémát követi: mikor a hajó, amely az istenek anyját szállítja, megfeneklik a folyó torkolatánál, csak Claudia segítségével tudják elmozdítani, ezzel a szent szolgálatával, amit az istennőnek tett, saját tisztaságát kétségbe vonó vádaskodást szünteti meg. Ő maga, mint a tisztaság, erkölcsösség szimbóluma, az előkelő matrónák közül kiemelkedő alakká válik. Nasicát matrónák csapata és nem férfiak kísérik, felvethető, hogy az Istenek Anyjának a fogadása lehetetlen lett volna női résztvevő nélkül.¹⁰⁴ Viszont Liviusnál szó sincs arról, hogy a hajó megfeneklene, Claudia egy a tisztas matrónák közül, nem játszik olyan szerepet, mint amit más legendákban olvashatunk, Cicero és Diodóros sem szólnak a legendás tettéről, csak tisztaságát állítják példaként.

Egy római nő számára a vallásos ceremóniák voltak az egyetlen lehetőség, hogy megmutassák magukat. Az ideális nő általában nem hívta fel magára a figyelmet, szerény volt, ruhájára és viselkedésére tekintve egyaránt.¹⁰⁵ Erkölcsös, a *castitas* és a *pudicitia* szavakkal lehetett jellemezni, az előbbi a felt nélküli tisztaságra utal, a második pedig a lelkiismeretre, ami megakadályozza az előkelő nőt attól, hogy bármi szégyenteljeset műveljen.¹⁰⁶ Az előkelő római férfiak megítélésére hatással volt a feleségük viselkedése, ha a nő nem felelt meg az elvárásoknak, férjük elvált tőlük. Valerius Maximus mutat be olyan példákat, ahol ez megtörtént: a férjek különböző olyan okokból hagyták el az asszonyaikat, amik a férfi megítélésére is negatív hatással lehetett. Például az asszony kendőzetlenül mutatkozott nyilvános téren, vagy egy másik feleség beszédbe elegyedett egy felszabadított nővel, egy harmadik pedig a férj engedélye nélkül szemlélte meg a játékokat.¹⁰⁷ A vallásos események során viszont az arisztokrata rétegből származó nők előléphettek, a megjelenésükben, értékes dolgaikban, drága áldozati tárgyaikban képviselték férjük hatalmát is.¹⁰⁸

¹⁰³ Claudia Quinta szerepének legfontosabb forrásai: Livius 29, 14., Ovidius *Fasti* 4. 305-344., Cicero *Pro Caelio* 34., *De harus. res.* 27., Diodóros 34. 33. 1-3.

¹⁰⁴ Henri Gralliot: *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain.* Párizs. 1912. 55.

¹⁰⁵ Marja Leena Hänninen: *Conflicting Descriptions of Women's Religious Activity in Mid-Republican Rome: Augustan Narratives about the Arrival of Cybele and the Bacchanalia Scandal.* In: *Aspects of Women in Antiquity.* Szerk.: Lena Larsson Lovén, Agneta Strömberg. Jönköping 1998. 114.

¹⁰⁶ Susan Treggiari: *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian.* Oxford. 1991. 233.

¹⁰⁷ Valerius Maximus 6. 3. 10-12.

¹⁰⁸ *Women in the Classical World. Image and Texts.* Szerk.: Elaine Fantham. New York, Oxford. 1994. 262-263.

A legkorábbi szerzők, akik említik Claudia Quintát, Cicero és Diodóros. Diodóros műve Kr. e. 50-es évek után keletkezett, de a hösnő a Valeria nevet viseli.¹⁰⁹ Cicero Kr.e. 56-ban említi Claudiát, Marcus Caelius védelmében elmondott szónoklatának keretében.¹¹⁰ Cicero Marcus Caelius egyik vádlójának, Clodia Metellinek, szemrehányásként mutat rá távoli ősének, Claudiának az alakjára. Claudiát a tisztaság és becsületesség jelképének állítja be.¹¹¹ Egy hónappal később a *De Haruspicum Responsis* című beszédében ismét megjeleníti Claudia alakját. Ebben az esetben is Claudia erényességét és feddhetetlenségét veti a leszármazottjai szemére.¹¹² Ezek alapján Claudia egy mindenki számára ismert és megbecsült ős volt, hiszen Cicero csak említés szintjén szerepelteti őt, feltételezve, hogy hallgatósága ismerte őt. Claudia szerepét olyan nagyra értékelte az utókor, hogy ő volt az egyetlen név szerint ismert nő, aki a köztársaság idei pénzleleteken szerepel, még hozzá Kr. e. 41-re datálható érméken,¹¹³ valamint saját szobra is volt Magna Mater templomán belül. Ehhez a szoborhoz kötődik egy csodás esemény is: Kr. e. 111-ben a tűzvész, ami Kybele templomát elpusztította, egy részt hagyott érintetlenül, még hozzá Claudia szobrát.¹¹⁴

Scipio Nasicáról Livius alapján tudjuk, hogy őt választás során a *senatuson* belül szavazták meg *vir optimusnak*. Claudiáról ellenben nem közöl hasonló hivatalos választási folyamatot.¹¹⁵ A Claudia és a Valeria név is, ellenben két olyan nemzetséget jelöl, amelyek hagyományosan szembe helyezkedtek a Scipiokkal. Thomas Köves-Zulauf elemzése szerint Claudia Quintát a pártpolitika léptette színre, azzal, hogy a legderekből férfi mellé felléptettek egy asszonyt is, aki a Scipio-ellenes frakcióhoz tartozott, amit Scipio Africanus elsőbbsége elleni megmozdulásnak is lehet értelmezni.¹¹⁶

Köves-Zulauf párhuzamot von Claudia Quinta és a pár évtizeddel korábban élt Sulpicia között. Sulpiciát akkor választották a város legtisztább asszonyának, amikor Fabius Maximus Cunctator felszentelte Venus Erycinának a templomát Kr. e 215-ben, ezt a Sibylla-könyvek jóslata alapján az tehetette meg, „*akié a főhatalom a városban.*”¹¹⁷ Sulpicia megválasztásával

¹⁰⁹ T. Köves-Zulauf: Bevezetés i. m. 66-67. Köves-Zulauf a Valeria variánsát Claudia Quintának Róma város titkos nevével indokolja, amely szerinte a Valeria volt, ennek a titkos névnek, a római történelem során többszörös felszínre törése, lenne Diodórosznál az oka az eltérő névnek.

¹¹⁰ Cicero *Cael.* 26.

¹¹¹ Cicero *Cael.* 34. „S ha már férfi őseid képmásai nem voltak rád hatással, nem intett legalább nősarjam, a neves Quinta Claudia arra, hogy házunk asszonyainak jeles dicsőségét buzgón kövesd” Fordította: Nótári Tamás.

¹¹² Cicero *De har. res.* 27. „Az a nő, akit a férjezett asszonyok közül a legerényesebbnek tartottak, Q. Claudia, akinek erkölcsi szigorát – mint tartják – nővéred csodálatos módon követi” Fordította: Nótári Tamás.

¹¹³ Women in the Classical World. Szerk.: E. Fantham. i. m. 234-235.

¹¹⁴ Valerius Maximus I. 8. 11.

¹¹⁵ Livius 29. 14.

¹¹⁶ T. Köves-Zulauf: Magna Mater római fogadásának kérdéséhez. i. m. 138-139.

¹¹⁷ Livius 22. 9, 10.

szobrot szentelhetett Venus Verticordiának Kr. e 216-ban, ez a cselekmény mintha Fabius hatalmát hivatott volna ellensúlyozni. Fabius Cunctator hatalma csúcsán állt ezekben az években, a Venus Ercynának szentelt templom a hatalma erkölcsi és vallási alapjait is megingathatatlaná tette. Ebben a helyzetben legnagyobb politikai ellenfelének, Fulvius Flaccusnak a feleségét választották a *pudicissima*-nak, ami semmiképpen sem Fabius pozícióját erősítette.¹¹⁸ Pontosan ilyen politikai helyzetnek tűnik Claudia Quinta és Scipio Nasica megválasztásának helyzete.

Erich Gruen ezzel szemben Claudia felléptetésével, arra mutat rá, hogy a helyzet túlléphetett mindössze a pártpolitikán. Scipio afrikai átkelési terve kezdetben kettészakította a *senatust*. Ám 204-re Scipio tervei kikristályosodtak, és gyorsan közeledett maga az afrikai hadjárat is.¹¹⁹ Magna Mater Rómába érkezése a győzelmet biztosította az ellenség felett, ahogy magában a jóslatban is áll: „*ha majd egyszer külföldi ellenség kezd háborút Italia földjén, ezt úgy tudják elűzni Italiából és legyőzni, ha Pessinusból Rómába hozzák az Idai Anyát.*”¹²⁰

Az ellenség kiüldözése pedig Scipio elképzelése szerint az, hogy átkel Afrikába, így kényszerítve Itáliából való kivonulásra Hannibált, aki, Scipio tervei szerint, biztos követte volna a rómaiakat a tengeren túlra. Magna Mater megérkezésének és ideiglenes elhelyezésének Victoria templomában Gruen szerint szintén szimbolikus jelentősége van. Az afrikai hadjárat hangulata mindent elsőprő lehetett, az istennő megjelenése a nemzeti összetartás jelképévé lett, amit a pártpolitikán felülemelkedő, Kybele fogadásában közösen részt vevő, Scipio Nasica és Claudia Quinta tükröz.¹²¹ Paul J. Burton megcáfolja ezt az elképzelést. Mivel a Sibylla-jóslatot heves köösök előzték meg,¹²² az istenekkel való béke, a *pax deorum* visszaállítása kellett, hogy megtörténjen. Az isteni harag kielégítése volt az elsődleges cél, nem a politikai konszenzus.¹²³ Az előző fejezetekben kifejtettem az ezzel kapcsolatos véleményem, és a háborús félelmet és a győzelem iránti vágyat tartom a valós indoknak. De nem lehet tagadni, hogy a politika szükségyszerűen belefolyt Kybele fogadtatásába, és próbálta azt a maga hasznára alakítani.

Claudia Quinta alakjáról a legrészletesebb beszámolót Ovidius adja a *Fastiban*, a *Megallesia*¹²⁴ ünnepének leírásának keretében. Claudia Quinta a tisztos matrónák csoportjából lép ki, rituálisan megmosakszik, majd önmagát az istennőnek ajánlja, úgy, hogy ha igazak az ellene felhozott vádak, akkor halál legyen a büntetése. A megfeneklett hajót aztán két kezével húzza

¹¹⁸ T. Köves-Zulauf: Magna Mater római fogadása. i. m. 133-136.

¹¹⁹ E. S. Gruen: Studies in Greek Culture and Roman Politics i. m. 26-27.

¹²⁰ Livius 29. 10.

¹²¹ E. S. Gruen: Studies in Greek Culture. i. m. 27.

¹²² Livius 29. 10.

¹²³ P. J. Burton: The Summoning of the Magna Mater to Rome i. m. 59.

¹²⁴ Ovidius *Fasti*, 4. 179-372.

tovább, ezzel bebizonyítva igazát.¹²⁵ A Livius által elmondott fogadástörténethez képest sok helyen eltér Ovidius költeménye. Liviusnál nincs szó arról, hogy a hajó megtorpant volna, Scipio Nasica még a tengeren fogadja az istennőt, majd átadja a szárazföldre érve a tisztas matrónáknak, akik a városba viszik Kybelét.¹²⁶ Liviusnál tehát hiányzik az a mozzanata a történetnek, amit egy nagyon negatív előjelenként lehet értelmezni, még hozzá az, hogy Magna Mater megáll a város előtt, nem akar belépni. Ezt a negatív képet próbálja meg értelmezni Iulianus (361-363 között császár), a Himnusz az Istenek Anyjához című művében, amellyel, hogy meg akarja győzni az olvasót, hogy az ősi római isteneknek van hatalma. Magna Mater a Iulianus féle műben a tudtára akarja adni a rómaiaknak, hogy nem csak egy kődarabot hoznak Kis-Ázsiából, hanem egy nagy hatalmú istenséget, ezért megállítja a hajót a Tiberis torkolatánál. A rómaiak pedig megpróbálják megtalálni az okozóját a szerencsétlenségnek, és az ártatlan Claudiát vádolják meg, aki viszont Kybeléhez kiált, ha ő tiszta kövesse a városba, ami meg is történik.¹²⁷ Jan Bremmer szerint az olyan rítusokban, ahol az áthaladás központi szerepet kap, a késleltetés és az ellenállás általában előfordul, például a házasságban, a temetéskor, különböző beavatási szertartásokban, és ez megtalálható a görög és a római rítusokban is. A legenda az elakadásról tehát onnan indult ki, hogy az idegen istennőt övező vegyes érzelmek úgy csapódtak le a későbbi korokban, hogy az elakadást rendeli az érkezés történetéhez.¹²⁸ Véleményem szerint meg lehet jegyezni még az ovidiusi és a liviusi hagyomány közti különbség kapcsán, hogy Livius látványosan elhagyja azt a mozzanatot, ami Nasicát és általa az unokatestvérét Scipio Africanust is nagyon rossz színben tüntetné fel, nevezetesen, hogy Scipio Nasica, mint *vir optimus* nem képes az istennőt Rómába hozni, hanem egy nő szükséges hozzá, aki ráadásul a Scipiokkal szembenálló családból származik. Lehetséges, hogy ezzel csak azt a képet akarja háttérbe szorítani, hogy Róma nem méltó az istennőhöz, és egy nő szolgálata kell ahhoz, hogy belépjen a városba.

Kybele ovidiusi történetéből látványosan hiányzik Scipio Nasica, a szerepét fél sorban érintézi a költő.¹²⁹ Ennek oka lehet, hogy a Scipiók a politikában ekkorra már nem töltöttek be szerepet, viszont a Claudiusok annál inkább. Augustus örökbefogadott fia Tiberius is Claudius volt, ahogy Tiberius anyja, Livia mindkét ágról a Claudiusok leszármazottja volt. R. J. Littlewood elemzése arra akar rámutatni, hogy Kybele Augustus családjának Julius és Claudius

¹²⁵ Ovidius *Fasti* 4. 303-344.

¹²⁶ Livius 29. 14.

¹²⁷ Hymn to the Mother of Gods. Fordította: Emily Wilmer Cave Wright. 160.

¹²⁸ Jan Bremmer: Slow Cybele's arrival. In: Jan Bremmer, Nicholas M. Horsfall: *Roman Myth and Mythography*. Oxford. 1987. 108-111.

¹²⁹ Ovidius *Fasti* 4. 347.

ágával is szoros kapcsolatban van, az istennővel össze lehet hozni a két családrészt. A Juliusok saját magukat Trójából származtatták, amely hellyel Magna Maternek is szoros kapcsolatai voltak. A trójai származás a család ősiségét, nemességét hangsúlyozta, az istennő tisztelete emiatt Augustusnak is nagyon fontos volt: az istennő templomával szemben építette a házát a Palatinuson,¹³⁰ majd a templom leégésekor azonnal újjáépítette. A Claudius családrész tiszteletére pedig Littlewood szerint Ovidius kidomborította Claudia alakját, mint tiszta és erkölcsös előd.¹³¹

Emellett Littlewood gondolatmenete szerint Claudia alakjával Ovidius párhuzamot akar vonni Liviával, hogy a dicső ős alakjával bókoljon Augustus feleségének. Livia ezen kívül is kapcsolatban áll Kybelével, a *Gemma Augusteae* Livia az istennő képében van ábrázolva.¹³² Viszont Claudia tisztasága, ártatlansága nem egyeztethető össze Liviával. Livia botránnyal övezve ment hozzá Augustushoz, hiszen terhes volt második fiával, akinek az apja még előző férje volt. Azzal, hogy Liviát a tiszta Claudiához tenné hasonlatossá, Ovidius kiemelné csak Livia tisztátalanságát.¹³³ Ezzel pedig épp az ellenkezőjét érné el eredeti szándékának. Claudiával való azonosítás lehetséges még az Augustus által száműzött Juliával. Julia ismert volt az eszéről és a kifinomult *cultusáról*, ami a hajviseletet is magába foglalta. Az alábbi sorokról ezek alapján lehetséges, hogy Julia juthatott eszébe az olvasóknak. Ha ez igaz, akkor Ovidius a száműzetése után írta ezt a részt.¹³⁴

„Claudia Quinta, az ő Clausus késői utóda,
köztük. Alakja híven tükrözi büszke nemét.
Ártatlan. De gonosz nyelvek rágalma kikezdte,
s híre-nevét hazugul szennyezi sanda gyanú:
Szép ruha, változatos hajdís és talpraesett szó
oly szigorú korban vétek a vének előtt.
Büszke önérzete azt a hazug pletykát kinevette
ám gyarlóságuk elhiszi könnyen a bűnt...”¹³⁵

¹³⁰ Füg. 8. A térkép Rómát ábrázolja Kybele templomával és Augustus palotájával.

¹³¹ R. J. Littlewood: Poetic Artistry and Dynastic Politics: Ovid at the Ludi Megalenses (Fasti 4. 179-372). The Classical Quarterly. 31, 2. (1981) 383-384.

¹³² M. J. Vermaseren: Cybele and Attis i. m. 75. Füg. 9. *Gemma augustea*

¹³³ Ez módszer nem példa nélküli, Horatius 3. 14-ben „unico gaudens mulier marito” hivatkozik Liviára, ami ironikusan kiemeli, hogy Livia nem csak egyszer ment férjhez, és emlékeztet a második házassága körüli botrányra. Bővebben: Robert George Murdoch Nisbet, Niall Rudd: A Commentary on Horace Odes Book III. Oxford, New York. 2004. 183-184.

¹³⁴ Elaine Fantham szerk. Ovid; Fasti Book IV. Cambridge. 1998. 155-156.

¹³⁵ Ovidius *Fasti* 4. 305-312.

Ezek a sorok is mutatják, amiről az előző oldalakon már írtam, hogy egy nőnek az a legnagyobb erénye, ha nem hívja fel magára a figyelmet. A szép, kiemelkedő megjelenés, ha a nő esetleg eszével is felhívja magára a figyelmet máris pletykák megindulásához vezethet. A szép haj a történet időbeli változásával hangsúlyosabb szerepet kapott, a Kr. u. IV. században Claudius Claudianus *Laus Sereneae* című versében Claudia Quinta már a saját hajával vontatja a hajót Rómába.¹³⁶ A nőknek a nyilvános megjelenéseik alkalmával nagyon kellett figyelniük arra, hogy a női szerepeknek megfelelően öltözzenek és viselkedjenek, különben máris az erkölcsstelenséggel vádolhatták őket.¹³⁷ Feltételezésem szerint az egyik oka, annak, hogy Claudia Quinta neve fennmaradt pont ez lehetett, valamilyen ehhez hasonló vétséget követett el a nőkkel szembeni elvárások ellen, ami negatív pletykákhoz vezethetett, viszont ezekkel a pletykákkal szemben a Kybelének tett szent szolgálat lemosta róla a gonosz híreszteléseket. Ahhoz, hogy ő lépjen elő a tömegből a Claudiusok nyomása is kellett, nekik megfelelő lehetőség volt az egyik családtag tisztaságát bebizonyítva politikailag ellensúlyozni a Scipiokat, az istennő általi megtisztulás miatt Claudia legalább olyan hangsúlyos szereplő lett, mint Nasica. Claudia a betöltött szerepe miatt Nasica „legfeddhetetlenebb életű embere”¹³⁸ jelzője is átkerül rá. Nem tudjuk az okát, hogy Ovidiusnál Scipioról miért esik olyan kevés szó, lehet, hogy Ovidius, mint költő a drámaibb eseményt akarta megmutatni, és mű színpadiasságába Claudia alakja illett bele, hiszen Ovidius is jelzi, hogy Magna Mater ünnepén a színpadon is játszották: „bámulatos! — de hisz így láttuk a színpadon is!”¹³⁹ Lehetséges, hogy Kybele megakadási és bevontatási története Rómába az előadás következtében jött létre, hiszen a legkorábbi híradók, Diodóros és Cicero nem szólnak a csodáról, a későbbi írók pedig a színdarabból kiindulva számolhatnak be a főhősnő szerepéről. Claudia Quinta mindenestre fontos személy volt a különböző íróknak. Eredeti szerepére csak következtetni lehet, de valószínű, hogy családja politikai harcának az egyik eszköze lehetett, amely során saját magáról is lemoshatta a rossz szóbeszédet.

¹³⁶ Claudius Claudianus *Laus Serenae* 17-18. „S aki hajfonatával a partra vont a szent Cybelét, megzengik Claudia asszonyt.” Fordította: Mezei Balázs.

¹³⁷ M. L. Hänninen: *Conflicting Descriptions of Women*. i. m. 114.

¹³⁸ Livius 29. 11.

¹³⁹ Ovidius *Fasti* 4. 326.

Összegzés, a levont következtetések

A dolgozatban a bevezetésben feltett kérdéseket jártam körül, azokat a problémákat, amelyek Kybele Rómába érkezése kapcsán jelennek meg. Az istennő jövetele után, keleties, római-iatlan kultuszjegyei – amelyeket Lucretius is bemutat¹⁴⁰ – ellenére is fontos isten lesz a rómaiak számára. Ennek kitűnő példája, Claudius császár idején egy Claudia Syntyche nevű nő által készíttetett dombormű.¹⁴¹ Valamint az, hogy a Kr. u. IV. század végén is lényeges volt még Kybele, Iulianus császár olyan nagy jelentőséget tulajdonított Magna Mater kultuszának, hogy a pessinusiakat meg is fenyegette, hogy ha nem látják el megfelelően az istennő ősi rítusait büntetést érdemelnek.¹⁴²

A köeső és a fogadás idejét övező kérdések összefüggenek. Véleményem szerint nem lehet arról beszélni, hogy minden háborús félelem elmúlt volna már ekkorra, és a jövőendő keleti terjeszkedés érdekében érkezett volna Kybele. Hannibál és Mago serege is Itáliában fenyegetett, és ahogyan Craig B. Champion fogalmaz a római kollektív tudatban Hannibál korábbi elsöprő győzelmei megrekedtek, nem hozhatott semmi sem megnyugvást addig, amíg a karthágói Itáliában volt.¹⁴³ A makedónok elleni döntetlent követő béke és a karthágóiak elleni félelem sarkallhatta arra a *senatust*, hogy egy kevésbé félelmet keltő csodajel után is egyből a Sibyllakönyvek segítségét kérték, azt várva, hogy a jósgyűjtemény javaslatot tesz majd rá, hogyan győzhetnek az ellenségeik felett.

A jóslat megszületése után a politikai szereplők megpróbálták azt úgy interpretálni, hogy számukra megfelelő legyen. Az elképzelésem szerint Scipio Africanus és politikai köre felhasználhatta Magna Matert saját maga vallási megerősítésére. Afrikai átkelését állíthatta be úgy, hogy a győzelemhez elengedhetetlen Kybele őt segíti vállalkozásában. Az istennő úgy érkezik, hogy ezzel a győzelem lehetőségét is hozza magával, Scipio értelmezésében pedig ez a győzelem akkor jöhet el, ha ő hadseregével átkel Afrikába. A nép felé történő kommunikációban megjelenhetett ez úgy, mint akit Kybele segít. Mivel Magna Mater Astarte pun istennővel azonosítható, a *senatus* mutathatta Karthágó felé, hogy nem félnek, a pun isten is Rómát támogatja. Scipio Nasica megválasztása is *vir optimusnak* hozzájárul Scipio Africanus ilyesfajta megerősítésének. A fiatal Nasica családtagja a hadvezérnek, Africanus fénye alá esik a fiatalabb rokon. Scipio Nasica megválasztása a *senatusi* elit és a Scipio-elleneseknek, vagyis a Claudiusoknak

¹⁴⁰ Lucretius *De rerum natura* II. 600-660.

¹⁴¹ Eleanor Winsor Leach: Claudia Quinta (Pro Caelio 34) and an altar to Magna Mater. *Dictynna*. 4. (2007) 6. Füg. 10. Kybele és Claudia Quinta domborműve.

¹⁴² P. J. Burton: The Summoning of the Magna Mater to Rome i. m. 54.

¹⁴³ C. B. Champion: Peace of Gods. i. m. 150.

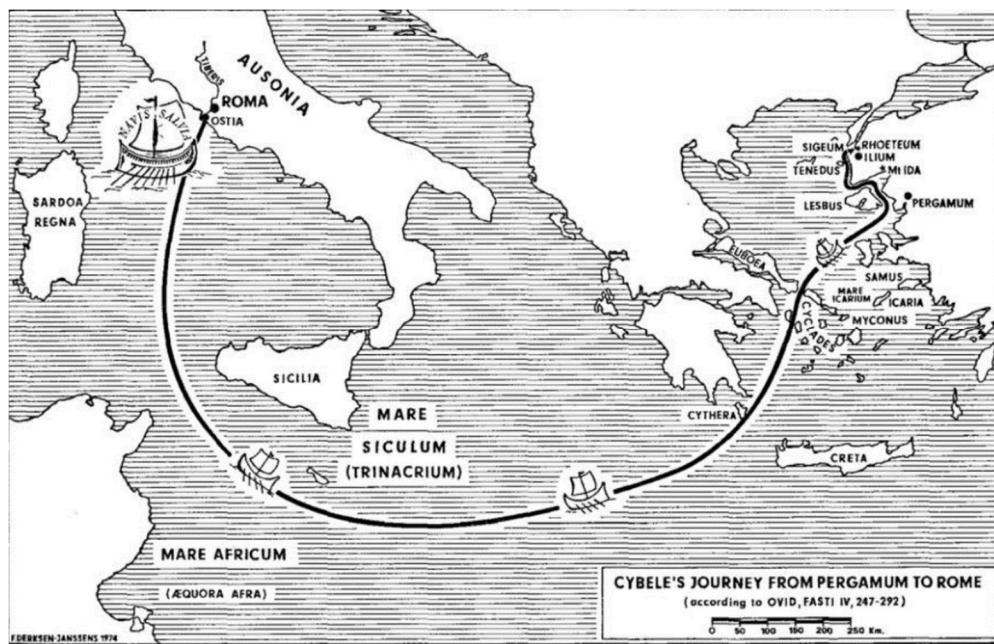
is jobb megoldásnak tűnt, mint nagyhatalmú unokatestvére. Nasica nem viselt még hivatalt, nem rendelkezett nagy politikai hatalommal, így megválasztva nem emelkedik ki úgy a *senatusból*, mintha bármely más, már hivatalt viselt, idősebb férfit választottak volna meg. Livius szerint az „államban a derekak közt is a legderekabb férfi”¹⁴⁴ megválasztására kerül sor, amely értelmezhető úgy is, hogy Nasica megszavazása az egész *senatust* felruházza Nasica *vir optimi* címével. Thomas Köves-Zulauf elemzése szerint Nasica az istennő szempontjából is a megfelelő választás volt, fiatalsága miatt, és mivel nem viselt tisztséget kívül esett a társadalmi hierarchián, ahogyan Kybele is kívül esik a társadalmon, a vadonban tisztelt isten, a természet istennője.¹⁴⁵

Claudia Quinta Scipio Nasicával párhuzamban jelenik meg a történetben. A tömegből történő kilépése mögött feltehetően a Claudiosok *gens*e állt, a Scipiók ellensúlyozására a saját családjukból is előléptettek egy személyt, akit ráadásul negatív pletykák lengtek körbe, hogy az istennőnek tett szent szolgálatával összekapcsolt megtisztulás legalább olyan fontos szereplővé tegye, mint a fiatal Scipiót. Ebből az alaphelyzetből indulhatott ki a történet, amely fejlődésével, és Magna Mater ünnepén előadott színjátékkal a Claudia Quintáról szóló források már a legendás cselekedetéről is szólnak, mely során ő maga képes egyedül arra, hogy az istennőt beléptesse Róma területére.

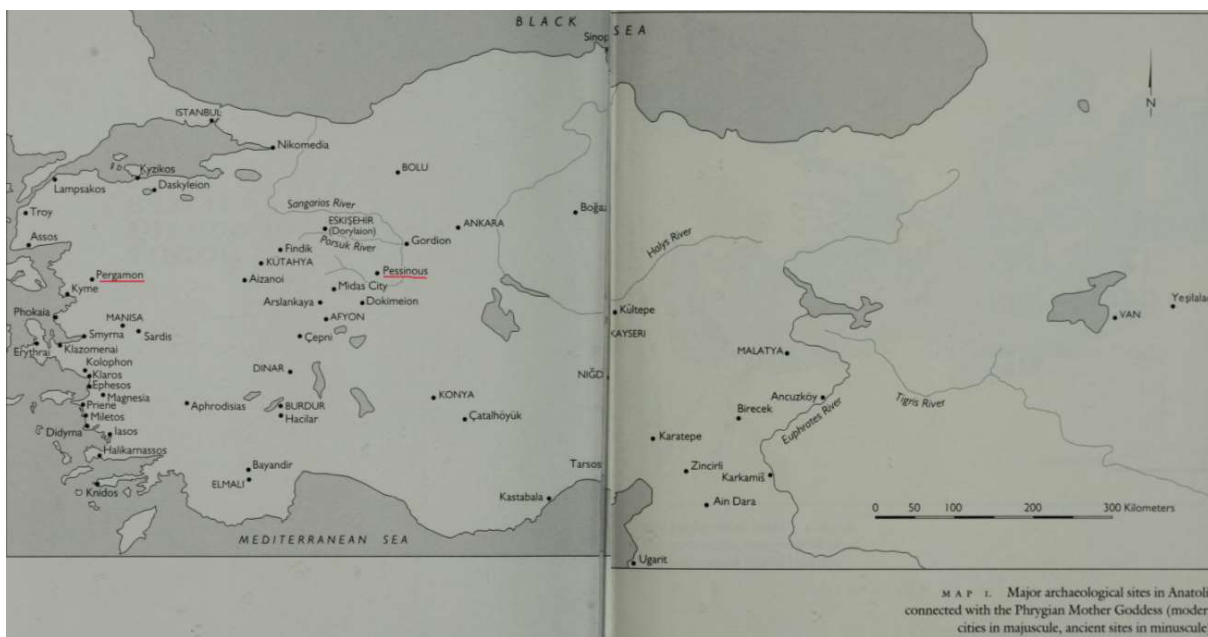
¹⁴⁴ Livius 29. 14.

¹⁴⁵ T. Köves-Zulauf: Magna Mater római fogadása i. m. 122-123.

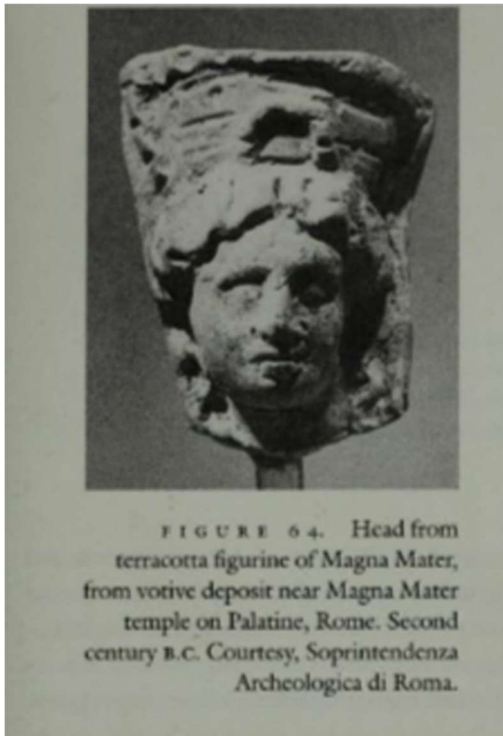
Függelék



1. Kybele útja Rómába (M. J. Vermaseren: Cybele and Attis i. m. 40.)



2. Pergamon és Pessinus (L. E. Roller: In Search of God the Mother. i. m. 6-7)



3. Magna Mater római ábrázolása a Kr. e II. századból (L. E. Roller: In Search of God the Mother. i. m. 275.)



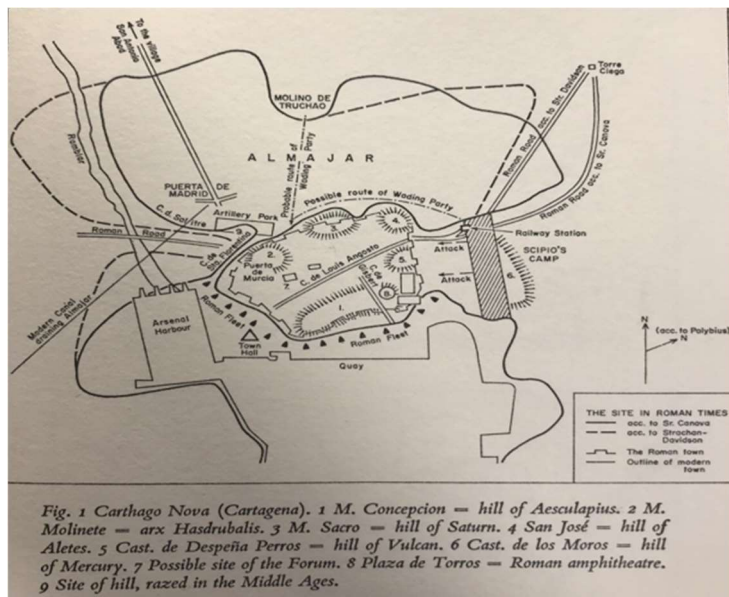
4. Magna Mater ábrázolása Pergamonban (Pergamoni Kybele Neikephoros által állítattva, Kr.e. II. század, Kunsthistorisches Museum, Bécs – online elérhetőség: Kunsthistorisches Museum: Statuette: Pergamenische Kybele mit Weihung des Neikephoros (khm.at))



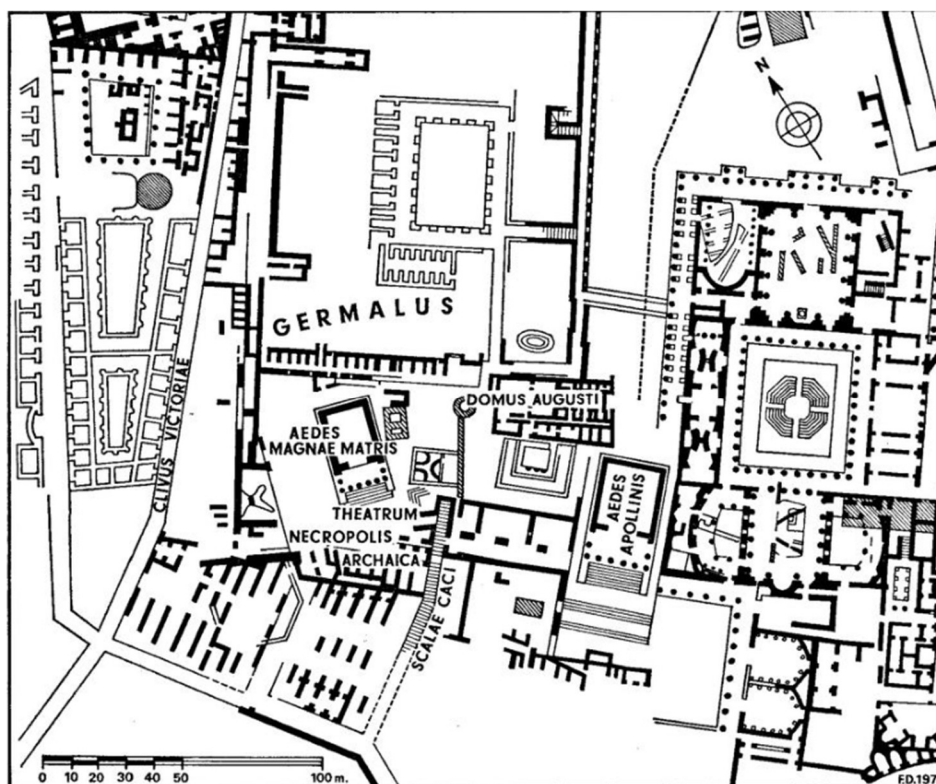
5. Astarte és Baal szobrai. (M. J. Vermaseren: *Cybele and Attis* i. m. 127.)



6. Kybelét ábrázoló lámpás Karthagóból. (J. Deneauve: *Lampes*. i. m. 299)



7. Új-Karthágó térképei, északra a lagúnával (H. H. Scullard: Scipio Africanus: Soldier and Politician. i. m. 49-50.)



8. Róma térképe Magna Mater templomával (M. J. Vermaseren: Cybele and Attis i. m. 42.)



9. Gemma augustea (Kunsthistorisches Museum, Bécs – online elérhetőség: Kunsthistorisches Museum: Kameo: Gemma Augustea (khm.at))



10. Claudia Syntyche domborműve (Eleanor Winsor Leach: Claudia Quinta i. m. 8.)

Források

- Arnobii. *Adversus Nationes Libri VII.* Szerk.: Blasii Amata. H. n. 2002.
- Arnobius of Sicca *The Case against the Pagans.* II. kötet. Ford.: George E. McCracken. Washington. 1949.
- Appianos Róma története. Szerk.: Németh György. Ford.: Forisek Péter, Hahn István, Kató Péter, Németh György, Sipos Flórián. Budapest. 2008.
- Cassius Dio's *Roman History.* Ford.: Earnest Cary. New York, London. 1914.
- Claudius Claudianus versei. Szerk., ford.: Mezei Balázs. Budapest. 1988.
- Diodorus of Sicily in Twelve Volumes. XII. Ford.: Francis R. Walton. Cambridge, London. 1967.
- Julianus *Hymn to the Mother of Gods.* Ford.: Emily Wilmer Cave Wright. New York, London. 1913.
- Livius A római nép története a Város alapításától. Ford.: Muraközy Gyula. Budapest. 1982.
- Livy. *Books XXVIII-XXX With An English Translation.* Cambridge, London. 1949.
- Lucretius *On the Nature of Things.* Ford.: William Ellery Leonard. New York. 1916.
- Marcus Tullius Cicero M. Caelius védelmében mondott beszéde. Szerk., ford.: Nótári Tamás. Szeged. 1999.
- Marcus Tullius Cicero összes beszédei. Szerk., ford.: Nótári Tamás. Szeged. 2021.
- Ovidius *Fasti.* Ford.: Gaál László. Budapest. 1954.
- Plutarchos *Párhuzamos életrajzok.* Ford.: Máthé Elek. Budapest. 1978.
- Polübiosz történeti könyvei. Szerk.: Forisek Péter. Máriabesnyő, Gödöllő, 2002.
- The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus.* Szerk., Ford.: Earnest Cary. I-II. kötet. Cambridge, London. 1937-1939.
- Valerius Maximus. *Factorum et Dictorum Memorabilium, Libri Novem.* Karl Friedrich Kempf. Leipsig. Teubner. 1888.
- Valerius Maximus *Memorable Deeds and Sayings. One Thousand Tales from Ancient Rome.* Szerk., ford.: Henry John Walker. Indianapolis, Cambridge. 2004.
- Varro on the Latin Language. I. Ford.: Roland G. Kent. London, Cambridge. 1938.

Felhasznált irodalom

Burton, Paul J.: The Summoning of the Magna Mater to Rome (205. B.C.). *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 45. H.1, 1. negyed. (1996) 36-63.

Bremmer, Jann: Slow Cybele's arrival. In: Jan Bremmer, Nicholas M. Horsfall: *Roman Myth and Mythography*. Oxford. 1987. 105-113.

Champion, Craige B.: *The Peace of the Gods: elite religious practices in the Middle Roman Republic*. Oxford, Princeton. 2017.

Clifford, Richard J.: Phoenician Religion. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 279. (1990) 55-64.

Deneauve, Jean: *Lampes de Carthage*. Párizs. 1969.

Fantham, Elaine szerk. *Ovid; Fasti Book IV*. Cambridge. 1998.

Women in the Classical Word. Image and Texts. Szerk.: Fantham, Elaine. New York, Oxford. 1994.

Flower, Harriet: *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*. Oxford. 1996.

Fowler, William Wade: *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Time to the Age of Augustus*. London. 1911.

Gralliot, Henri: *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*. Párizs. 1912.

Gruen, Erich S.: *Studies in Greek Culture and Roman Politics*. Leiden, New York, Koppenhága, Köln. 1990.

Havas László et al. (szerk.) *Róma. Egy világbirodalom politikai, erkölcsi és történelmi eszméi I-II*. Debrecen, 1998.

Hänninen, Marja Leena: Conflicting Descriptions of Women's Religious Activity in Mid-Republican Rome: Augustan Narratives about the Arrival of Cybele and the Bacchanalia Scandal. In: *Aspects of Women in Antiquity*. Szerk.: Lena Larsson Lovén, Agneta Strömberg. Jonsered 1998. 111-126.

Köves-Zulauf, Thomas: *Bevezetés a római monda és vallás történetébe*. Budapest. 2009.

Köves-Zulauf, Thomas: Magna Mater római fogadásának kérdéséhez. In: *Római vallás- és irodalomtörténeti tanulmányok*. Budapest. 2021. 111-141.

Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung, Nereiden – Numantia. 33. Halbband. Szerk.: Kroll, Wilhelm. Stuttgart. 1936.

Lancel, Serge: *Hannibál*. Budapest. 2005.

Littlewood, R. Joy: Poetic Artistry and Dynastic Politics: Ovid at the Ludi Megalenses (Fasti 4. 179-372). *The Classical Quarterly*. 31, 2. (1981) 381-395.

Leach, Eleanor Winsor: Claudia Quinta (Pro Caelio 34) and an altar to Magna Mater. *Dicynna*. 4. (2007) 1-12.

- MacBain, Bruce: *Prodigy and expiation: A Study in Religion and Politics in Republican Rome*. Brüssel. 1982.
- Nisbet, Robert George Murdoch; Rudd, Niall: *A Commentary on Horace Odes Book III*. Oxford, New York. 2004.
- Orlin, Eric: *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*. Boston, Leiden. 2002.
- Oxford Latin Dictionary. Oxford. 1968.
- Rassmussen, Susanne William: *Public Portents in Republican Rome*. Róma. 2003.
- Roller, Lynn E.: *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley. 1999.
- Satterfield, Susan: *Intention and Exotism in Magna Mater's Introduction into Rome*. *Latomus* 71. (2012) 373-391.
- Schmidt, Ernst: *Kulturübertragungen*. In: *Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten*. 8. 2.
- Scullard, Howard Hayes: *Scipio Africanus in the Second Punic War*. Cambridge. 1929.
- Scullard, Howard Hayes: *Scipio Africanus: Soldier and Politician*. Bristol. 1970.
- Takács A. Sarolta: *Magna Deum Mater Idaea, Cybele and Catullus' Attis*. In: *Cybele, Attis and Related Cults, Essays in Memory of M. J. Vermaseren*. Szerk. Eugene N. Lane. Leiden, New York, Köln. 1996. 367-387.
- Téglásy Katalin: *Scipio szerencséje -Tükhé és felicitas*. *Első század 1*. (2007) 209-237.
- Treggiari, Susan: *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*. Oxford. 1991.
- Vermaseren, Maarten Jozef: *Cybele and Attis, the Myth and the Cult*. London. 1977.
- Walbank, Frank William: *A Historical Commentary on Polybius II*. Oxford. 1967.
- Xella, Paolo: *Religion*. In: *The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean*. Szerk.: Brian R. Doak, Carolina López-Ruiz. New York. 2019. 272-292.