

AQUINCUM VALLÁSI ÉLETÉNEK TÖRTÉNETE

A pannóniai városok közül Aquincum római kori vallási viszonyait ismerjük legjobban. Ennek egyik oka az, hogy a város egykori lakóinak vallási elképzeléseiről és szokásairól igen gazdag régészeti emlékmű maradt ránk (mintegy 300 feliratos emlék, számos ábrázolás, több feltárt szentély stb.). Ugyanakkor a vallási élet problémáinak feldolgozása is jobban előrehaladt, mint másutt. Brelich Angelo, majd Nagy Tibor alapvető munkáikban megrajzolták a város vallási életének keresztmetszetét.¹ Ami azonban máig sem történt meg, az az egyes kultuszokban tükröződő vallásosság történelmi fejlődésének áttekintése. E feladat megoldása egyre inkább időszerű. Aquincum gazdasági-társadalmi-politikai történetére vonatkozó ismereteink napról napra gazdagodnak; s a város történetéről alkotott képünk mindaddig nem lehet teljes, amíg annak vallástörténeti része hiányzik.

Hasonló célkitűzésű tanulmányt nemcsak Aquincumról nem írtak, de tulajdonképpen egyetlen római városról sem.² Sőt, az egész császárkori vallásosság történetét sem sikerült még senkinek úgy összefoglalnia, mint a görög vallásét, vagy a római birodalom gazdasági-társadalmi életének vagy politikai viszonyainak történetét.³ Ennélfogva természetes, hogy az alábbiakban számos kérdés megoldatlan marad, és nem egy megállapítás bizonyára vitatható lesz. Úgy hisszük azonban, hogy tanulmányunk, amely a maga egészében kísérleti jellegű, így is hozzájárul a római Pannóniáról alkotott ismereteink teljesebbé tételéhez. Remélhetőleg fel fogja kelteni az érdeklődést és meg fogja indítani a vitát, amely előfeltétele annak, hogy a vallástörténet a vallási életnek igazán történeti tárgyalása legyen, és megkezdődjék egész Pannónia vallásos életének történeti feldolgozása.

Az idevágó kérdések vizsgálata csak a rendelkezésre álló forrásanyag keltezésének alapján lehetséges. Közismert tény, hogy ez a vallástörténeti szempontból legjelentősebb emlékek, a fogadalmi feliratok és ábrázolások esetében nehezen oldható meg. Aquincumban azonban az emlékműanyag túlnyomó többsége bizonyos korszakok szerint szétválasztható.⁴ Időrendi csoportosítását úgy végeztük el, hogy külön-külön vizsgálhassuk a vallásos élet alakulását a következő korszakokban: Aquincum kezdetétől a markomann háborúig, a markomann háborúktól Severus Alexander haláláig, valamint Maximinus Thrax trónraléptétől a dioeletianusi tetrarchia idejéig. Ezek a korszakok Aquincum gazdasági-társadalmi-politikai történetének többé-kevésbé elkülöníthető szakaszai, és elválasztásuk vallástörténeti szempontból is igen célszerűnek bizonyult, mivel a vallásos ideológia e három történeti szakaszban tartalmában és jellegében egyaránt másnak mutatkozik. Igaz ugyan, hogy az emlékműanyag mennyiségének megoszlása így korántsem arányos, mert kétharmad része a markomann háborúktól Severus Alexander haláláig eltelt időkből származik. Ez a körülmény azonban, amely önmagában is feltűnő és magyarázatra szorul, élesen elhatárolja ezt a kort az előzőtől és a következőtől.

A vallásos élet története szerves része az aquincumi társadalom történetének. Ez egyszerűen annyit is jelent, hogy a vallási viszonyok alakulása csak a város társadalomtörténeti fejlődésének összefüggésében tanulmányozható és érthető meg. Ezért a forrásanyag feldolgozásánál célszerű külön tárgyalni a társadalom különböző rétegeinek vallásosságáról tanúskodó emlékeket. Az ezekből feltáruló kép nem mindenütt egyforma, és éppen e különbségek felismerése teszi lehetővé, hogy a vallásos élet ismerete a társadalom életét tükrözze vissza.

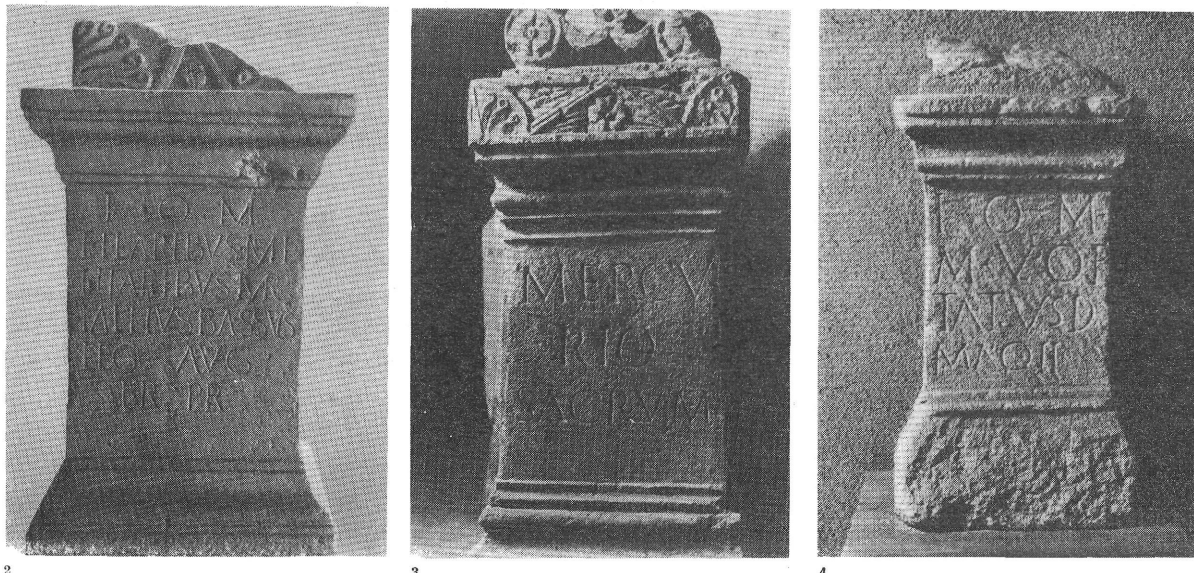
A markomann háborúkat megelőző másfél évszázadból viszonylag kevés adatunk van Aquincum vallásos életének alakulására vonatkozóan. A mintegy 300 fogadalmi feliratból nem egészen 40 keltezhető a markomann háborúk előtti időkre. Ez a számarány önmagában is rendkívül feltűnő, és még kirívóbb, ha arra gondolunk, mennyire más a sírfeliratok számarányának megoszlása a II. század közepét megelőző és az azt követő korokban. E jelenség megértése a ránkmaradt adatok elemzése alapján lehetséges, és hátterének tisztázása egyben feltárja a korai Aquincum vallásosságának legjellemzőbb vonásait.

A korai fogadalmi feliratok jelentős részét a Traianus korától Aquincumban székelő helytartók, valamint a hadsereg tisztikarának oltárai alkotják. Az utóbbiak is mind II. századiak, kivéve a legio IV Flavia tábori térparancsnokának a Dii maiores sancti, illetőleg Silvanus silvestris tiszteletére állított két oltárkövét az I. század végéről⁵ (1. kép). A helytartók oltárain, amelyek mindenesetre a tárgyalt korszak végére, a II. század 50—60-as éveire keltezhetőek, a következő istenségek szerepelnek: Juppiter Optimus Maximus et Lares militares⁶ (2. kép), Juppiter Optimus Maximus, továbbá Neptunus, valamint a Dii conservatores,⁷ majd ismét a római főisten és vele együtt a Dii deaeque, illetőleg egy másik oltáron a Dii militares.⁸ Ebbe az összefüggésbe tartozik még egy aquincumi legióparancsnok Danuvius-oltára,⁹ valamint a legio II adiutrix egyik princepsétől Silvanus silvestris tiszteletére állított oltárkö.¹⁰ Ezek a dedikációk világosan két csoportra oszlanak. Juppiter, a Dii maiores sancti (azaz a tizenkét római főisten) és a többi Dii a Lares

militaresszal együtt a római állam és hadsereg legfőbb isteneit képviseli. Ezzel szemben Danuvius és Neptunus (aki Aquincumban szintén a Duna istensége) a hely isteni hatalmát jelenítik meg, amint Silvanus silvestris is.¹¹ Ezek a feliratok, illetőleg a bennük tükröződő kultuszok megvilágítják előttünk a legfelső tartományi vezetőréteg és a legiós tisztikar vallásos életének jellegét. Az állam és a hadsereg isteneinek kijáró tisztelet merőben hivatalos, mondhatnánk, politikai színezetű volt. Elvégzésének kötelezettségén túl az oltárállítók számára személyesen aligha jelentett bármit is. A Dii militares és Lares militares kultusza sohasem talált talajra a katonatársadalom körében, mindig csak a legfelső tisztikar körére szorítkozott.¹² Többé-kevésbé ugyanez volt a helyzet a Dii maiores sancti esetében is.¹³ De Danuvius—Neptunust is csak helytartók, főtisztek tisztelték, rajtuk kívül legfeljebb kereskedők.¹⁴ A határfolyam istensége, valamint Silvanus silvestris tisztelete nem több, mint formális elismerése a másutt Genius loci néven megfogalmazott helyi istenségnek, a római vallás alapvető magatartása értelmében, amely idegen területre lépve mindig tudomásul vette az illető népek isteneinek létét, és gondoskodott ennek a kultuszban való deklarálásáról is.¹⁵



1. kép. A legio IV Flavia tábori térparancsnokának oltárköve Silvanus silvestris tiszteletére az I. sz. végéről



2. kép. Iallius Bassus helytartó oltára Juppiter Optimus Maximus és a Lares militares tiszteletére, 156 és 158 között. — 3. kép. Mercurius-oltár a II. sz. első feléből. — 4. kép. Aquincumi decurio oltára Juppiter Optimus Maximus tiszteletére a II. sz. első feléből

A korai oltárok másik része altisztektől, közkatonáktól, veteránoktól, egyikük auxiliáris altisztektől származik. Ezek mind a II. századból valók. Az istenek közül ezeken elsősorban Juppiter Optimus Maximus szerepel, egy ízben Juno regina társaságában;¹⁶ ezenkívül mindössze Aesculapiusszal és Hygiával találkozunk a táborigazgató tisztviselőitől származó fogadalmi feliratokon,¹⁷ valamint a II. század elején az aquincumi canabaeban lakó veteránok és római polgárok közös oltárán Vulcanusszal.¹⁸ Az oltárállításban tükröződő kultuszélet itt is mindenfelé hivatalos volt, a hadsereg főistenei előtti kötelességteljesítés. Juppiter esetében ez különösen tisztán látszik abból a feliratból, amelyet Haterius Saturninus helytartó testőrei együtt állítottak.¹⁹ Vulcanus szintén a római hadsereg régi istene volt, akinek alakjához a győzelem gondolata is hozzákapcsolódott.²⁰ A canabae-lakók kultusza, amelyet a két magister irányított, Juppiteréhez hasonlóan tisztán hivatalos jelleggel rendelkezett. Ugyanez volt a helyzet a gyógyító istenek tiszteleténél is, amely csak a katonai kórház alkalmazottainál figyelhető meg. Ezek számára Aesculapius és Hygia kultusza ugyanolyan kötelességszerű volt, mint a katonáknál a római főistené.

A polgári lakosság vallásos életére vonatkozó adatok egy I. századi Mercurius-felirattól eltekintve²¹ szintén mind II. századiak (3. kép). Nagyobb részük a romanizált eraviszkusz arisztokrácia tagjaitól származik, akik a bennszülött civitas, valamint a 124-ben megalapított municipium vezetőrétegét alkották.²² Ezeken az oltárokon is leggyakrabban Juppiterrel találkozunk (4. kép), valamint Juno reginával, rendszerint a főisten társnőjeként, egy esetben azonban egyedül is.²³ A Juppiter—Juno-kultusz az őslakosság körében kétségtelenül helyi bennszülött hagyományokat is tartalmazott,²⁴ a bennszülött arisztokrácia oltárai mögött azonban elsősorban mégis inkább a római főistennek kijáró tiszteletet kell látnunk mint indítékot. Az eraviszkusz vezetőréteg, amelynek tagjai Traianustól, Hadrianustól és Antoninus Piustól kapták polgárjogukat, Juppiter-felirataikkal a római államhoz való hűségüket juttatták kifejezésre. Kultuszéletük hivatalos jellege jól látszik abból, hogy ez szorososan összekapcsolódott a császártisztelettel. Az egyik Juppiter-oltárt 164-ben augusztus 1-én, a császárkultusz egyik fő ünnepén emelte egy Antoninus Piustól polgárjogot kapott aquincumi bennszülött, mégpedig Marcus Aurelius és Lucius Verus salusáért, illetőleg győzelméért és szerencsés visszatéréseért a parthus hadjáratból.²⁵ Hadrianus uralkodásának 10 éves jubileuma alkalmából, 127-ben Aquincum lakói közösen állítottak oltárt a császár salusáért Juppiter Optimus Maximusnak.²⁶ Az eleve hivatalos és inkább politikai, mint vallási jelentőségű császárkultusz egyébként is elterjedt az aquincumi bennszülött arisztok-

rácia körében. Egy eraviszkusz származású előkelőség aedilis-tisztségének elnyerése alkalmából fogadalmi emlékekkel tisztelte meg Hadrianust, akitől polgárjogát is kapta.²⁷ A római főisten és a császár tisztelete mellett más kultuszokkal nemigen találkozunk a bennszülött arisztokrácia körében. Liber pater, aki egy városi decurio oltárán szerepel,²⁸ a bennszülöttek szemében kétségkívül eraviszkusz istent is jelentett,²⁹ ez a votum azonban valószínűleg ismét az államvallással függ össze, amelyhez Liber-Dionysos Hadrianus óta egyre közelebb került.³⁰

Jóval kevesebbet mondanak a feliratok az egyszerűbb polgári rétegek vallási viszonyairól. A peregrinus jogú vagy libertusi állású bennszülöttek oltárain ismét Juppiterrel találkozunk, valamint a silvanusi istenkörrel.³¹ Mindkét kultusz esetében bennszülött hagyományok éltek tovább az interpretatio Romana leple alatt. A Juppiter-feliratok háttérében azonban ismét számításba jöhet a római államhoz való hűség hangoztatása, esetleg bizonyos társadalmi előnyök, így a római polgárjog elnyerése érdekében. A gazdagabb libertusok egyébként Aquincumban a collegium Augustalium keretében külön testületbe tömörültek, amelynek formális feladata a császártisztelet ápolása volt.³² 138-ban, Antoninus Pius trónraléptekor ez a testület praefectusával az élen hivatalosan oltárt állított Augustus numenje és az új császár geniusa tiszteletére.³³ Talán a libertusokhoz kötődött ezekben az időkben Nemesis istennő tisztelete, amely Aquincumban Antoninus Pius korában terjedt el, amikor az amfiteátrumokkal együtt a hozzájuk tartozó Nemesis-szentélyeket is megépítették.³⁴ Többet tudunk a helytartói libertusok vallásos életéről. Ezek főleg ugyanazok az istenek előtt rótták le tiszteletüket, amelyek előtt patrónusaik, így Juppiter Optimus Maximus és Danuvius előtt.³⁵ Itt világosan a helytartók megismert hivatalos kultuszának utánzásáról van szó. Más a helyzet az egyik oltár esetében, amelyet Haterius Saturninus helytartó családjának salusáért libertusa, Arpocras állított, Deus Invictus, azaz Mithras tiszteletére.³⁶ Ez a felirat, amely az állító pater-tisztségének említésével már szervezett mithraikus közösség létéről is tanúskodik, ha csak szűkebb libertus-közösség keretén belül is, nem hivatalos kultusz emléke, hanem a bensőséges magánvallásosság kibontakozása felé mutat. Miután azonban ez a votum már a markomann háborúkat közvetlenül megelőző időkből, a 160-as évek elejéről származik, nem jellemző a tárgyalt korszak egészének vallásos életére.

Az egyes társadalmi rétegek kultuszainak áttekintéséből mindenekelőtt az a megállapítás szűrhető le, hogy az oltárállítás jobbára csak a helytartók és a tisztikar, többé-kevésbé a katonaság, valamint a városi arisztokrácia és a tehetősebb libertusok körében terjedt el, azaz egészében véve azoknál a rétegeknél, amelyek a hivatalos államéletben nagyobb szerepet játszottak. Ezek vallási viszonyaira a feliratok meglehetősen fényt vetnek. Az oltárfeliratokban tükröződő kultuszélet szinte mindenütt hivatalos jellegű volt, az állam és a hely istenségeinek formális tiszteletében merült ki.³⁷ Az oltárállítás inkább politikai, mint valóságos vallási célokat szolgált, vagy legalábbis politikai színezettel is rendelkezett. A fogadalmi köemlékek állításával az illető személy nem egy elképzelt isteni világgal való bensőséges, személyes kapcsolatot juttatott kifejezésre, hanem csak kötelességszerűen deklaráta, hogy elismeri az istenek létét, vagy inkább az állam isteni jellegét. A vallás így távol állt attól, hogy átfogja az életet, és követőjétől annak az állam iránti hűségén túl bármilyen belső odaadást vagy erkölcsi kötelezettséget megkívánjon. Mindez nem más, mint alapvető természete a római religiónak, amely végső soron nem volt más, mint az állammal szembeni magatartás egyik fajtája, és isteneitől — noha ezeket elismerte, és ezt az elismerést a kultuszban rendkívül gondosan kifejezte — nem várt belső élménytartalmat, mint például a görög vallás, nem beszélve a keleti kultuszokról és a kereszténységről.³⁸ A rómaiak isteneiket nem annyira az egyén segítőknek érezték, hanem inkább az állam legmagasabb képviselőinek és védnökeinek.³⁹ Amellett a markomann háborúkat megelőző kor éppen az a korszaka volt a római birodalomnak, amikor legalábbis a vezető rétegek körében a formális kultuszélet mögött a személyes vallási igények teljesen háttérbe szorultak, sőt, a legműveltebb rétegeknél az istenek iránti közöny olykor az istenek tagadásához vezetett.⁴⁰ A vallási közönynek az Antoninusok korában Aquincumban nagyon is megfelelő talaja volt. A város zavartalanul fejlődött, és az „aranykor” békés virágzása teljesen elvonta a figyelmet a transzcendens világról. Mindez egyben rávilágít arra a kérdésre is, amelynek fölvetéséből kiindultunk. Az a körülmény, hogy a fogadalmi feliratok száma a markomann háborúk előtti időkben annyira gyér, egyik oldalról azzal magyarázható meg, hogy állítá-

suk nem fakadt személyes belső igényből,⁴¹ és inkább csak azok tették meg, akiknek ez kötelességük volt, vagy akik érdekeik megvalósításának útját látták benne.

Nem érvényesíthetők azonban ezek a megállapítások azokra a társadalmi rétegekre, amelyek körében az oltárállítás szokása csak kevésbé vagy egyáltalán nem terjedt el. Elsősorban a városi lakosság szegényebb szabad elemeiről van szó, azaz főleg a bennszülöttek tömegeiről. Az oltárok hiányát náluk az a tény indokolta, hogy a romanizáció Aquincumban és környékén az őslakosság körében csak viszonylag későn, Traianus korában indult meg.⁴² Ez bizonyos területeken közvetlen és gyors hatást gyakorolt a bennszülöttekre, elsősorban politikai, valamint gazdasági és társadalmi téren, a szellemi életben viszont csak később érezte hatását. Igaz ugyan, hogy bizonyos változások ezen a területen is történtek a korai időkben; így kétségtelen, hogy az őslakosság a csontvázas temetkezésről a hamvasztásosra a romanizáció hatása alatt tért át.⁴³ Egészen véve azonban a mindig konzervatív természetű vallási képzetek szívósan tartották magukat a régi formák között. A bennszülöttek széles tömegeinél alig terjedt el a római kultuszforma, azaz a maradandó köemlék állításával járó votum, és maguknak a római isteneknek a tisztelete. Ősi isteneik, mint Teutates, Sedatus, Ciniaemus, Minitra stb. még a III. században is éltek, ha nem is változatlanul.⁴⁴ A bennszülöttek közül a markomann háborúk előtti időkben csak a leginkább romanizált és egyszersmind az államéletben legjobban érdekeltté tett arisztokrácia vette át a római kultuszformát és a római isteneket is, amelyeket saját isteneivel azonosaknak ismert fel. A törzsi vezetőréteg azonban, amely minden eszközzel rómainak igyekezett magát feltüntetni, azt is megtanulta a rómaiaktól, hogy a vallás fő célja az állam szolgálata. Így többé-kevésbé magába szívta a vallás külsőséges, hivatalos felfogását is.

Mindez természetesen hosszú fejlődés eredménye volt, amelynek áttekintése egyelőre még csak fő állomásain keresztül lehetséges. Augustus korától Domitianus koráig Aquincumból egyetlen fogadalmi feliratunk sincs. A római vallás ezekben az időkben még nemigen vert gyökeret a város területén. Nem is volt erre igazi lehetőség, mert azok az idegenek, akik a domitianusi háborúk előtt nagyobb számban idekerültek, közelebből az auxiliáris katonák, maguk is jóformán teljesen romanizálatlan elemek voltak.⁴⁵ A bennszülöttek vallásos élete ezekben az időkben még mindig teljesen a régi keretek között mozgott, amint társadalmi-gazdasági életük is. A változás a domitianusi háborúkkal következett be. Miután Aquincum 89-ben legióstábor lett,⁴⁶ sok romanizált elem került ide, és ugyanakkor a település jelentőségének megnövekedése szükségessé tette az őslakosság helyzetének rendezését. Az I—II. század fordulóján meginduló romanizáció magával hozta a római vallás elterjedését. Bizonyára jelentős előrelépést hozott magával az a körülmény, hogy 106-ban Pannóniát kettéosztották, és Pannonia inferior fővárosa Aquincum lett.⁴⁷ Ez annyit jelentett, hogy Aquincum lett a tartományi császárkultusz központja is.⁴⁸ Ezt a tisztséget legalábbis a markomann háborúk előtt elsősorban a bennszülött arisztokrácia tagjai töltötték be,⁴⁹ akik a császárkultusz aktív végzésével közelebb kerültek a római valláshoz. További átalakulást idézett elő a polgárváros municipális rangra emelése 124-ben. Ez különböző hivatalos kultuszintézmények bevezetésével járt. Ezek nemcsak lehetőséget adtak a hivatalos államvallás gyakorlására, hanem legalábbis a vezetőrétegek számára ezt kötelezővé is tették. Ezután a vallásos élet nagyjából egyenes vonalban fejlődött a II. század közepéig. Csak közvetlenül a markomann háborúkat megelőző időkben mutatkoztak olyan jelenségek, amelyek már a jövő fejlődés árnyékát vetítették előre, így a Nemesis-kultusz és főleg a Mithras-vallás megjelenése.

II

Az aquincumi fogadalmi feliratok száma a markomann háborúk után ugrásszerűen megnőtt. Az egész leletanyagnak mintegy kétharmad része a II. század utolsó és a III. század első harmadából származik. Ez a körülmény, amely önmagában is a vallásos élet nagy átalakulására enged következtetni, lehetővé teszi a markomann háborúk utáni rendkívül jelentős változások megfigyelését. Erre annál is inkább fennáll a lehetőség, mivel a feliratok most már nem csak egy viszonylag szűk vezetőréteg vallási viszonyait tükrözik közvetlenül vissza, hanem az egész társadalomét.



5. kép. Q. Caecilius Rufinus Crepereianus helytartó oltára Jupiter Optimus Maximus tiszteletére a III. sz. első évtizedéből



6. kép. Q. Caecilius Rufinus Crepereianus helytartó oltára Juno Caelestis tiszteletére a III. sz. első évtizedéből

A helytartók és a legiós tisztikar fogadalmi oltáraiból világosan lemérhetők a fejlődés új irányai. A fő szerepet változatlanul a római államvallás istenei játsszák, így Jupiter Optimus Maximus (5. kép), kisebb mértékben Mars, Minerva, valamint a hadsereg korábban is megismert istenségei, így a Lares militares és a Dii militares.⁵⁰ Megjelennek olyan perszifikációk is, mint a markomann háborúk idején a legio II adiutrix egyik expedíciós különítményénél a Victoria Augustorum⁵¹ vagy Septimius Severus alatt az Urbs Roma.⁵² Ebből a két utóbbi kultuszról egyben az is kitűnik, hogy a római államvallás hagyománya szorosan a császárkultuszhoz kapcsolódott. Ennek jelentősége a markomann háborúk után a legfelső tartományi vezetőréteg körében igen szembetűnő. Az állam és a hadsereg istenei tiszteletére állított oltárok közül többet az uralkodók salusáért emeltek.⁵³ Jellemző, hogy az uralkodó iránti vallásos hódolat még olyan eseményeknél is nyomon követhető, amelyeknek valójában semmi közük sem volt a vallásos élethez, így egy praesidium építése is erre ad alkalmat.⁵⁴ Az uralkodókhöz kapcsolódó perszifikációk és a császárok salusáért teljesített votumok⁵⁵ mellett megfigyelhető a császárkultusz két újabb iránya is. A helytartók hivatalos oltárain gyakran jelennek meg olyan istenségek, amelyek az uralkodóház

különleges pártfogói voltak, így Septimius Severus alatt Juno Caelestis (a karthágói Tanit)⁵⁶ (6. kép), Caracalla alatt a római főistennel azonosított Sarapis,⁵⁷ Severus Alexander alatt Hercules és Liber, a Severus-dinasztia két végső soron afrikai eredetű védistensége.⁵⁸ Ezeket az oltárokat jellemző módon rendszerint éppen az uralkodók salusáért, győzelméért állították. Még lényegesebb volt egy másik forma, amely már a császár nyílt istenítésével volt határos: az uralkodó numenjének tisztelete, amely Aquincumban először Caracalla korában figyelhető meg, egyelőre csak a helytartók és tribunusok körében, s az állam, valamint a hadsereg isteneinek tiszteletével kapcsolatban.⁵⁹ Mindezekből a kultuszokból máris kirajzolódik a kor vallásos életének néhány újszerű vonása: a római hagyomány jelentősége megnőtt, és erősen a császárkultuszhoz kapcsolódott, amely központi szerephez jutott. Nyíltabban előtérbe került ezekben az időkben a hely istensége előtti formális hódolat is, mint korábban, és ez is elég szoros szálakkal kötődött a császárkultuszhoz. Amellett, míg a megelőző időkben a hely istenségét a bennszülött eredetű istenvilág valamelyik jelentős alakja képviselte (Danuvius—Neptunus, Silvanus), most ez a kultusz elvontabb jelleget kapott. Septimius Severus uralomrajutása után az egyik aquincumi helytartó Dis et genio provinciae Pannoniae (7. kép), valamint Fortunae huius loci ajánlással állított oltárokat a legio tábori szentélyében.⁶⁰ Severus Alexander alatt olyan sajátos istenalakkal találkozunk, mint Hercules Illyricus.⁶¹ Éppen ebben a korszakban terjedt el a Duna-vidéken a Genius Illyrici fogalma is.⁶² A császár és a hozzá kapcsolódó állami istenkör, valamint a hely geniusa iránti hivatalos kultusz mellett azonban a helytartók és a tisztikar oltárai a vallási fejlődés egy másik irányát is visszatükrözik. Megfigyelhető ugyanis e rétegeknél néhány olyan kultusz, amely a korábbi időktől nemcsak tartalmában, de jellegében is idegen volt. Suetrius Sabinus, Aquincum egyik helytartója Caracalla idején hazai isteneinek állított oltárokat: Juppiter Accio, Hercules Amphissensis, valamint a Dii reduces patrii tiszteletére.⁶³ Egy moesiai eredetű tribunus Septimius Severus alatt Apollo conservator és Diana conservatrix alakjaiban a nyugati thrák provinciák romanizált istenségeit tisztelte,⁶⁴ egy másik tribunus oltárán pedig a római főisten mellett szintén hazai istene, a patراسi Artemis jelenik meg.⁶⁵ Egy további oltáron az afrikai Hammon és Juppiter Optimus Maximus egy alakban felfogott képzetével találkozunk⁶⁶ (8. kép). Legfontosabb azonban, hogy a II.I század elején Mithras kultusza is elterjedt a legfelső tisztikar és kormányzóréteg körében.⁶⁷ A helytartókhöz és főtisztekhez személyesen közelebb álló hazai istenek, valamint az említett két keleti istenség tisztelete, ha olykor hivatalos színezetet kaphatott is résztvevőinek társadalmi helyzete következtében, alapjában véve távol állt a hivatalos államvallástól. Az ebbe a körbe tartozó fogadalmi köemlékek arról



7. kép. C. Valerius Pudens helytartó oltára Pannónia istenei és geniusa tiszteletére, 194 körül



8. kép. A legio IV Flavia tribunusának oltára Hammon Jupiter Optimus Maximus, a Lares militares és a többi isten tiszteletére a III. sz. első évtizedéből

tanúskodnak, hogy a hivatalos államvallás előírt kötelezettségei mellett a legfelső provinciális vezetőréteg körében kibontakozásnak indult a személyes igényeket kielégítő magánvallásosság lehetőségeinek keresése.

Hasonló képet mutat a közkatonák, mind a legionáriusok, mind az auxiliárisok, valamint más katonai egységek és a veteránok vallási élete. Jupiter Optimus Maximus itt egészen kiemelkedő szerepet játszott (9—10. kép), vele együtt többekévéb Juno regina tisztelete is.⁶⁸ Nyomon követhető más római államistenek kultusza is, így Marsé, Minerváé.⁶⁹ A római államvallás isteneinek tisztelete itt is összekapcsolódott a császárkultusszal, amelynek jelentősége a hadsereg körében feltűnően megnőtt.⁷⁰ A hivatalos vallásosság másik irányát a Genius loci formális tisztelete képviselte,⁷¹ és nagy szerepet kapott a hadsereg, konkrétan a centuriák geniusának hivatalos kultusza is.⁷² Mindezek a kultuszok mellett itt még erősebben kirajzolódik a személyes vallási igények kielégítésére való törekvés, mint a tisztikarban. Egyrészt igen jelentős szerephez jutott néhány istenkultusz, amely a helyi őslakosság vallásos életében gyökerezett, így elsősorban Silvanus, továbbá Liber, Terra mater stb. tisztelete.⁷³ E kultuszok népszerűségét más tényezők mellett, amelyekről később teszünk említést, az egyéni vallási igények növekedésével lehet magyarázni, amelyeket

ezek a konkrét funkciókörű és az egyszerűbb katonákhoz közelebb álló istenségek sokkal jobban ki tudtak elégíteni, mint az elvont állami és katonai kultuszok. Hasonló talajból táplálkozott a gyógyító istenségek, Aesculapius, Hygia, Telesphoros tiszteletének elterjedése is,⁷⁴ és közvetve ugyanide megy vissza a Nemesis-kultusz jelentőségének növekedése is: a sors- és halálistennő tiszteletének előtérbenyomulását a földi élet bizonytalansága, illetve a halál és a túlvilág problémáinak előtérbe kerülése hozta magával.⁷⁵ A személyes



9. kép. A legio II adiutrix katonájának oltára Jupiter Optimus Maximus Capitolinus tiszteletére a III. sz. elejéről



10. kép. A legio II adiutrix veteránusának oltára Jupiter Optimus Maximus tiszteletére a II—III. sz. fordulójáról

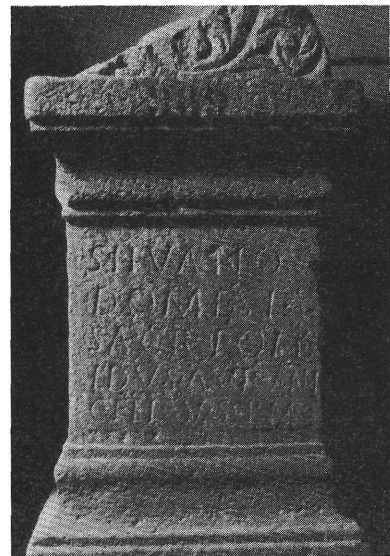


11. kép. A legio II adiutrix veteránusának oltárköve a dolichei és heliopolisi Jupiter tiszteletére a II. sz. végéről

vallási igények kielégítésére azonban a keleti kultuszok voltak a legalkalmasabbak. Ezek közül a hadsereg körében azok követhetők nyomon, amelyek eszmevilágában központi helyet foglalt el a győzelem gondolata, elsősorban a halál és a rossz fölötti győzelemé, amely viszont a hadsereg földi győzelmének gondolatával társult. Jupiter Dolichenus és Heliopolitanus tisztelete már a II. század végén, valószínűleg Commodus korában gyökeret vert a katonaság körében⁷⁶ (11. kép). Sokkal jelentősebb szerepet játszott a Mithras-vallás, amely a III. század elején a katonáknál általánosan elterjedt.⁷⁷ Az aquincumi táborváros Mithras-kultuszát ugyan ma még nem ismerjük kielégítően, annál többet mond viszont ennek jelentőségéről az a körülmény, hogy az aquincumi legio katonái még vidéken is szentélyeket építettek a perzsa napisten tiszteletére.⁷⁸

A polgári lakosság vallásos élete bizonyos tekintetben különbözik a katonákétól, alapvető tendenciái azonban azonosak. A római államvallás kultiválásában itt nem következett be olyan fellendülés, mint a hadsereg körében. Jupiterrel ugyan itt is gyakran találkozunk, de ritkábban, mint a

katonáknál, és inkább csak a municipális arisztokrácia körében. A kapitóliumi triász-, valamint a felülről kezdeményezett Jupiter conservator-kultusz csak ennél a rétegnél talált visszhangra.⁷⁹ A többi államisten közül Fortuna Augusta, Mars, Minerva, Neptunus és Hercules figyelhető meg, de csak ritkán és inkább csak hivatalos síkon.⁸⁰ A császárkultusz, amely a római vallási hagyományt a saját szolgálatába állította, itt is nagyobb szerephez jutott.⁸¹ E hivatalos kultuszok egészükben tekintve inkább formális jellegűek maradtak. Összehasonlíthatatlanul mélyebb gyökerei lehettek azoknak a nem-hivatalos kultuszoknak, amelyek sokkal inkább alkalmasak voltak személyes vallási igények kielégítésére. A helyi eredetű kultuszok, így Silvanus (12. kép), valamint Liber, Diana, Terra mater (13. kép), Bona dea stb. tisztelete rendkívüli népszerűsége tettek szert, főleg az alsó néprétegek körében.⁸² Sőt, felbukkantak olyan kultuszok is, amelyek nem romanizálódtak teljesen, így Sedatusé stb.⁸³ A vallási problémavilág kiéleződése hozta magával Nemesis (14. kép), valamint a többféle alakban elképzelt alvilági istenpár kultuszának elterjedését.⁸⁴ A vallási igényeknek leginkább mégis a keleti kultuszok feleltek meg, amelyek a markomann háborúk után a polgári lakosság körében általánosan elterjedtek. Igazolható az egyiptomi istenségek, Magna mater, Adonis, Dea Syria és Baltis, valamint Jupiter Dolichenus tisztelete.⁸⁵ A döntő szerepet azonban itt is a Mithras-vallás játszotta. Ez a vallás, amely a II. század közepén keleti eredetű rabszolgák vagy libertusok hoztak el Aquincumba (15. kép), már a markomann háborúk idejében elterjedt a városi arisztokrácia körében is. Az első aquincumi mithraeumot még ezekben az időkben építették,⁸⁶ talán ekkor vagy nem sokkal később egy másikat is.⁸⁷ A II. század legvégén és a III. század elején a polgárvárosban



12. kép. Rabszolga Silvanus-oltára a II—III. sz. fordulójáról



13. kép. Oltár Jupiter, Juno és Terra mater tiszteletére a III. sz. első feléből



14. kép. Rabszolga Nemesis-oltára

legalábbis jobban hangsúlyozták ezek jelentőségét. Ezzel magyarázható, hogy egyes dedikációkon gondosan föltüntették az állítás napját, amely valamely római ünneppel esett egybe. A markomann háborúk alatt Concordia régi ünnepének megtartására lehet következtetni,⁹⁰ 214-ben pedig a ró mavárosi Fors Fortuna-ünnep megtartásáról tudunk.⁹¹ Ugyanebben az évben Intercisában a Volcanalia továbbéléséről van adatunk.⁹² Ennek a fejlődésnek az okát tévesen keresték a dunai provinciák erős romanizációjában és mély Róma-öntudatában.⁹³ A magyarázat abból a körülményből adódik, hogy a római hagyomány feléledése egyidejű a császárkultusz előtérbenyomulásával, és éppen a császárkultusz szolgálatába illeszkedik bele. E hagyomány szerepe nem volt más, mint keret és lehetőség a császár tiszteletére, aki a római imperium nagyságának és istenségének megtestesítője. Jellemző, hogy a római tradicionalizmus elsősorban a vezetőrétegek életében követhető nyomon, és ott is majdnem kizárólag hivatalos síkon, és a régi istenek közül is csak azok kerültek előtérbe, amelyek régóta szoros szálakkal kapcsolódtak a ró mavárosi kultuszban az uralkodó alakjához. Teljesen formálisnak azonban ez a tradicionalizmus mégsem minősíthető. A színtelen Juppiter-feliratok sorában néhány olyan is akad, amelyet betegségből való gyógyulásért, háborúból való szerencsés visszatérésért állítottak, azaz személyes igényekből.⁹⁴ Amellett, ha Mars, Minerva, vagy éppen Urbs Roma nem is terjedtek el soha a széles néptömegek körében, néhány olyan kultusz, amely ebben az időben szorosabb kapcsolatba került a császárvallással, kétségtelenül népi talaja is volt, így Hercules tiszteletének. Egészében véve azonban a római tradicionalizmus mégis formálisnak és külsőségesnek hat, főleg akkor, ha összehasonlítjuk a személyes vallási igényekből táplálkozó kultuszokkal.

A kor vallásos életének másik, szintén általánosan megfigyelhető alapvető tényezője a császárkultusz jelentőségének nagy megnövekedése. Nemcsak a korábbi forma, a császár salusáért való oltárállítás terjedt el erősen, hanem a császári házhoz közelebb álló istenségek, sőt az uralkodó numenje iránti tisztelet is, az utóbbi egyenesen az uralkodó iránti feltétlen odaadás, a devotio hangoztatásával. A dolog természeténél fogva mindezek a kultuszformák és

eddig tudásunk szerint legalább három új Mithras-szentély épült.⁸⁸ Ezek donátorai rendszerint a városi arisztokrácia tagjai voltak, és hívőközösségeik egy-egy városi előkelőség háznépét foghatták össze.⁸⁹

Az elmondottakból kitűnik, hogy az aquincumi társadalom vallásos életében a markomann háborúk után rendkívül jelentős változások figyelhetők meg, és a fejlődés új tényezői mindenütt nagyjából ugyanabba az irányba mutatnak. Célszerű ezeket közelebről megvizsgálni.

A vallásos élet látszólag legjelentősebb faktora a római államvallás hagyománya, ezen belül elsősorban Juppiter Optimus Maximus tisztelete. Ez így volt a korábbi időkben is, a római hagyomány szerepe azonban ebben a korban bizonyos mértékig mégis megváltozott. Úgy tűnik, hogy a római tradíciók propagálására nagyobb súlyt helyeztek, mint a megelőző időkben. A Juppiter-kultusz jelentősége kétségtelenül megnőtt, de valószínűleg Marsé, Fortunáé, Herculesé is, az Urbs Roma isteni jellegének hangoztatására pedig korábban nincs is adat. Kétségtelen az is, hogy a markomann háborúk után nagyobb gondot fordítottak a régi római ünnepek fenntartására, vagy



15. kép. Libertus oltárköve Invictus deus (Mithras) tiszteletére 198-ból

az egész császártisztelet felülről indult ki, és mindig hivatalos jellegű is maradt. Jellemző módon elsősorban a vezetőrétegek, illetőleg a hadsereg körében terjedt el, ahol egyébként a római tradíciók felélesztése is nagyobb eredményekkel járt. Politikai szempontokon túl kétségtelenül volt valami vallási tartalma is, elsősorban azért, mert a császárkultusszal összekapcsolódó kultuszok közül nem egy, így Sarapis vagy Liber tisztelete népszerű volt a tömegek körében is. Arra azonban legalábbis ebben a korban nem volt alkalmas, hogy mélyebb vallási igényeket is kielégítsen.

Hasonlóképpen hivatalos és kötelességszerű volt a markomann háborúk utáni idők vallási helyzetének egy további jelensége is, a hely istenségének kijáró tisztelet. A dunai provinciák, elsősorban Pannónia katonai vezetőszerének megalapozása Septimius Severus uralomrajutásával oda vezetett, hogy a hivatalos állami kultusz nagy súlyt fektetett az illető provinciák istenvilágának formális tiszteletére, amelyet a császárkultusszal is kapcsolatba hozott. Jól jellemzi ezt a változást a Genius provinciae, Fortuna loci, Genius loci tiszteletének elterjedése, de hivatkozni lehet arra a rendkívül érdekes fogadalmi feliratra is, amelyet a lyoni csata, Septimius Severus végső diadala alkalmával egy germániai legio tribunusa saját egységének védistennői mellett a Matres Pannoniorum et Dalmatarum tiszteletére állított, a császár és családja salusáért.⁹⁵ Ezek a jelenségek azonban Aquincumban, éppúgy mint másutt, a hivatalosság síkján maradtak, és az élő vallásosságba nem hatoltak be. Ugyanez áll egy másik kultuszra, amely az előzőtől nehezen választható el: a hadsereg isteni mivoltának hangoztatására a Genius centuriae vagy Hercules Illyricus formájában. A provincia földje és hadserege iránti vallásos tisztelet, amely összefoglaló formáját a Genius Illyrici kultuszában kapta, annak ellenére, hogy az aquincumi és más katonák szemében kétségtelenül rendkívül impozáns lehetett, a dunai provinciák és általában a hadsereg vezetőszerének hivatalos ideológiai reflexiója maradt.

A markomann háborúk után az aquincumi társadalom vallásos életében az egyik első helyet azoknak az isteneknek a köre foglalta el, amelyek a bennszülött és római istenképzetek összeolvadásából alakultak ki, így Silvanus, Liber, Diana, Terra mater, a Silvanae, Bona dea alakja. Amellett főleg ebből a korból ismerjük az eraviszkuszok ősi isteneit is (Teutates, Sedatus, Ciniaemus, Suleviae).⁹⁶ Ezek a kultuszok az előzőkkel ellentétben elsősorban az egyszerű néprétegek körében játszottak nagy szerepet, a legfelső provinciális vezetőréteg vallásos életéből teljesen hiányoztak. Hivatalos jelleggel rendszerint nem rendelkeztek, legfeljebb olyan esetben, mint Liber kultuszában, amely azon túlmenően, hogy helyi hagyományokra épült, egyszersmind a Severus-császárok egyik hazai istenének tisztelete is volt.⁹⁷ E kultuszok előtérbe kerülése részben a romanizáció előrehaladásában gyökerezett. Caracalla polgárjogreformjának idejére ez Aquincumban lényegében befejeződött, és eredményei többek között abban is megmutatkoztak, hogy az öslakosság körében elég általánosan elterjedt isteneiknek római néven és római kultuszformák szerinti tisztelete. Ez az utóbbi körülmény, azaz az oltárállítás szokásának elterjedése tette lehetővé, hogy a bennszülött istenek nevei is fennmaradjanak számunkra.⁹⁸ Kétségtelen azonban, hogy a romanizáció egymagában nem magyarázza meg e kultuszok nagy jelentőségét, elsősorban azt a jelenséget, hogy ezek igen nagy népszerűsége tettek szert Aquincum idegen eredetű, elsősorban a markomann háborúk után betelepített lakosainál is. Miután széles körben elterjedt és amellett nem-hivatalos kultuszokról van szó, nem gondolhatunk arra, hogy itt egyszerűen a provincia vezetőszerének formális ideológiai tükröződéséről van szó, mint a hivatalos Genius loci esetében. A helyi kultuszok fellendülése a vallási átalakulás, a vallási igények nagy megnövekedése következtében állott elő. Ezekről az istenektől, akik általában kettős, életadó és amellett a halállal összefüggő természettel rendelkeztek, a konkrét nehézségekben több segítséget lehetett várni, mint az elvontabb római államistenektől. A bennszülött istenekkel szembeni magatartás változását, amely a nyugati provinciák életében általánosan lemérhető,⁹⁹ igen jól jellemzi néhány esemény maguknak a császároknak az életében. Marcus Aurelius a markomann háborúk kitörése és a nagy pestisjárvány idején különböző „bennszülött” papokat hívott Rómába, a főváros szakrális megtisztítására.¹⁰⁰ Septimius Severus a Clodius Albinus elleni háború során pannón jóspapoktól kért tanácsot a küzdelem eshetőségeiről.¹⁰¹ Mindennél jellemzőbb azonban Caracalla esete, aki betegsége alkalmával Grannustól, a kelta gyógyító forrásistentől várt segítséget.¹⁰²

A személyes vallási igények, az istenekkel való közvetlen kapcsolat és az istenektől várt megváltás vágya legtisztábban a keleti kultuszok elterjedésében jutott kifejezésre, amely ennek a korszaknak mindenféle egyik legfontosabb vallástörténeti jelensége.¹⁰³ E kultuszok is leginkább az alsó néprétegek körében voltak népszerűek, sőt, terjedésüket elsősorban ezeknek köszönhették. Hivatalos jellege ezeknek a kultuszoknak kevésbé volt, és ha ez mégis fennállt, mint Aquincumban Sarapis, másutt Juppiter Dolichenus, vagy később mindenfelé Mithras-Sol esetében, ez abból adódott, hogy fokozatosan magukkal ragadták a társadalom magasabb rétegeit is, föl egészen a császári trónig. E kultuszok nem egyforma erővel terjedtek el Aquincumban. A kisázsiai, szír és egyiptomi istenek tisztelete kétségtelenül jelentős szerepet játszott a város vallásos életében, de mégsem olyat, mint Mithras vallása. Ez az utóbbi gazdag teológiai tartalmával, magas erkölcsi követelményeivel és eszményeivel, valamint vonzó és színes liturgiájával a legnagyobb fokon volt alkalmas arra, hogy betöltse a vallásban megnyugvást kereső emberek megváltás és istenélmény utáni vágyakozását. Aquincumban ez a kultusz a Severusok korában olyan jelentőségre emelkedett, hogy áthatotta a legfelső provinciális arisztokrácia vallásos életét is.¹⁰⁴

A vallási viszonyok átalakulásának további tünete néhány olyan görög—római kultusz újjáéledése, amely korábban nem játszott jelentős szerepet. A gyógyító istenektől azt remélték, hogy a földi bajokon segítenek. A halálistenek, Nemesis és az alvilági istenpár tisztelete a túlvilági élet problémájának előtérbe kerülése folytán lendült föl. Ebben az összefüggésben kell még egyszer utalnunk a legfelső vezetőréteg „hazai istenei”-nek tiszteletére is, amely szintén a személyes vallási igények jelentőségét tükrözi vissza.

A különböző jellegű és jelentőségű kultuszokból a kor vallásos életének még egy jellemző vonása kirajzolódik. A korábbi időkkel szemben több olyan felirat maradt fenn ebből az időből, amelyet egyszerre több istennek állítottak.¹⁰⁵ Emellett valamely isten neve után nemegyszer „az összes isteneknek és istennőknek” vagy „a többi isteneknek és istennőknek” szóló ajánlást olvashatjuk.¹⁰⁶ Ez azt jelenti, hogy egy-egy istenséget a kor embere már nem érzett alkalmasnak problémái megoldására, hanem egyszerre több, sőt az összes isten segítségül hívását tartotta szükségesnek: jellemző módon elsősorban az államistenek mellett. Ennek a bizonytalanságnak később az lett az eredménye, hogy a különböző istenek a szinkretisztikus—henotheisztikus fejlődés útján egyre kevésbé különböztek egymástól, és lassan valósággal egy alakká olvadtak össze.¹⁰⁷ Ennek az egyetemes fejlődésnek a csirái Aquincumban már a Severusok korában világosan látszanak, Juppiter és Neptunus között a különbség már ebben az időben bizonyos fokig elmosódott,¹⁰⁸ sőt, két olyan keleti isten között is, mint a dolichei és heliopolisi Juppiter.¹⁰⁹ Nem tettek éles különbséget Juppiter és Liber pater között sem.¹¹⁰ Itt újra ugyanarról a jelenségről van szó, amelyet az előbbiekben is többször megfigyeltünk. Az emberek a vallásban kerestek kiutat és megoldást, az istenektől várták a segítséget. Az istenekről alkotott elképzeléseik pedig aszerint változtak, ahogy ezek a növekvő igényeket ki tudták elégíteni.

Ha megkíséreljük közös nevezőre hozni mindezeket a tényezőket, nem nehéz észrevenni, hogy Aquincum vallásos életében a markomann háborúk után két alapvető törekvés bontakozott ki. Az egész társadalomban, de főleg az alsó rétegeknél világosan látszanak a körvonalai egy olyan fejlődésnek, amely a markomann háborúk előtti időkből majdnem teljesen ismeretlen volt, legfeljebb a II. század közepén mutatkoztak szórványos jelei. A földi élet problémái rendkívül kiéleződtek, s az emberek nem önmaguktól várták ezek megoldását, hanem az istenektől. Az evilági lét kérdéseinek fölébe emelkedett a halál és a túlvilági élet problémája, miután a nehézségekből a kiutat csak az istenek segítségével tudták elképzelni.¹¹¹ A segítség-remélés alapja azonban a személyes kapcsolat az istenekkel, akik a reményt, a biztonságot, a megváltást adhatták. Hogy elsőnek fölvetett kérdéseinkre visszatérjünk: e személyes kapcsolat keresésének egyik, mindenesetre régi nyomokon haladó útja volt az oltárállítással járó votum, amelynek gyakorlása éppen azért terjedt el rendkívüli mértékben, mert bizonyos fokú biztonságot eredményezett az istenekkel való kapcsolat keresésében. Ezeknek a transzcendentális igényeknek a kielégítésére viszont a régi római államistenek nem voltak alkalmasak, ezért az emberek a legkülönbözőbb kultuszokban kerestek választ a legalapvetőbb kérdésekre, sőt, egyszerre több kultuszban is, amelyek egyre közelebb kerültek egymáshoz. Ez a vallási keresés volt a legfőbb jellegzetessége a tárgyalt kornak. Kibon-

takozása az alsó néprétegek köréből indult el, de a II—III. század fordulójára már az egész társadalmat áthatotta. Ezzel a fejlődési iránnyal szemben azonban észrevehető egy másik tendencia is. Azokról a hivatalos kultuszirányzatokról van szó, amelyek a római államvallás mesterséges újjáélesztésén, valamint a hely istenségének tiszteletén, illetőleg a császárkultusz konkrét formáin keresztül egyre inkább az uralkodó alakja köré összpontosultak. Ennek a törekvésnek is megvolt a maga társadalmi talaja, különben ki sem bontakozott volna, és nem ért volna el eredményeket. Az előzővel szemben azonban nem az alsó néprétegek körében született, hanem felülről indult ki, és hivatalosan terjesztették. Bizonyos sikereket el is ért, de nem hatotta át a társadalmat, és messze volt attól, hogy pótolja mindazt, amit az élő magánvallásosság tudott adni az embereknek. Mentől lejjebb haladunk a társadalmi ranglétrán, annál kevésbé fogta meg az embereket. Társadalom- és vallástörténeti jelentőségét azonban ez nem csökkenti, és a későbbi fejlődés során ez csak növekedett.

A személyes megváltás vágya, valamint az ennek megfelelő kultusz és istenfogalom keresése egyfelől, illetőleg a császárkultusz másfelől, helyesebben a kettő kölcsönhatása vetette meg az alapját a következő idők fejlődésének, és ezen keresztül beláthatatlan jelentőségű volt az egész későrómai világ szellemi életének alakulására. Nem sajátosan aquincumi és nem is pannóniai tünetek voltak ezek, hanem egyetemes jelentőségűek, és okaikat is a római birodalom egyetemes történetében kell keresnünk. A vallással szembeni magatartás és a vallási világnézet megváltozása a római birodalom válságának és hanyatlásának, a rabszolgatartó társadalom bomlásának problémájára megy vissza. A változás jelei az imperium vallási viszonyaiban már a II. század első felétől kezdve tapasztalhatók, amint a rabszolgatartó társadalom krízisének kezdete is.¹¹² A császárkultusz előtérbenyomulása konkrétan Septimius Severus monarchiájának jellegéből származik, amely az első határozott lépés volt a dominátus felé vezető úton. Viszont ennek a változásnak is megvoltak a maga előzményei, elsősorban a Antoninusok késői korában,¹¹³ és végső soron ez is az előző kérdésre megy vissza: az uralkodói hatalom megnövekedése és ennek ideológiai érvényesítése megint csak a római társadalom kibontakozó válságának velejárója, részint mint a principátus kezdődő bomlásának tünete, részint mint a nyílt politikai krízis elkerülésének egyedül járható útja. Semmiképpen sem lehet feladatunk, hogy ezt a számtalanszor megvitatott és a modern kutatás által új megvilágításba helyezett kérdést — ahogy Kornemann jellemezte: a problémák problémáját — itt a maga általánosságában elemezni próbáljuk. Nem lehet célunk még a nagy válság pannóniai vonatkozású kérdéseinek behatóbb vizsgálata sem, amelyek átfogó kidolgozását legújabbban kezdte meg a kutatás.¹¹⁴ A feladat, amely itt felmerülhet, az aquincumi vallási viszonyok alakulásában mutatkozó sajátos vonások megrajzolása.

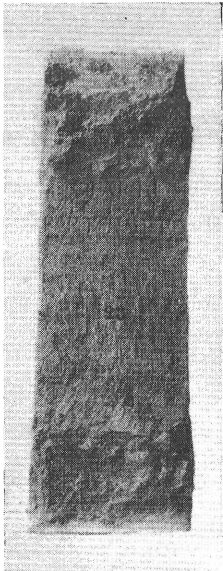
Aquincumban és általában egész Pannóniában a vallási élet átformálódása viszonylag későn kezdődött meg; Aquincumban csak a II. század 60-as éveitől követhető nyomon. Ez pontosan megfelel a legújabb kutatás felismerésének, miszerint az általános válság és átalakulás Pannóniában mint a romanizáció ütemében elmaradt provinciában később állt be, mint Itáliában és a római birodalom nyugati tartományaiban.¹¹⁵ A markomann háborúk után viszont itt egészen feltűnő a változás ereje és gyorsasága. Septimius Severus korában Aquincum vallási fejlődése már ugyanott tart, ahol a többi területé. Ez a gyors változás a markomann háborúkkal indokolható, amelyek a provincia életében gyökeres megrázkódtatást okoztak. A súlyos bizonytalanság, amely ebben a másfél évtizedben Pannónia életét jellemezte, a vallásban való kiút és megnyugvás igényének gyors elterjedését vonta maga után. Így volt ez Aquincumban is, ahol a háborúk szintén sok szenvedést okoztak. A fejlődést a háborúk befejeződése után meggyorsította az a körülmény, hogy a megritkult lakosság sorainak feltöltésére a tartomány városaiba új elemeket telepítettek be, elsősorban orientálisokat, akik hazai kultuszaikat buzgón terjesztették. A Mithras-vallás szerepének nagy megnövekedésében közvetlenül ezek játszották a legfontosabb szerepet. A Septimius Severus korában épült aquincumi polgárvárosi mithraeumok donátorai orientális eredetű decuriók voltak.¹¹⁶ Septimius Severus kora Pannónia és Aquincum életében a császárkultuszban összpontosuló hivatalos kultuszok tekintetében is igen jelentős volt. Septimius Severus a dunai, elsősorban a pannóniai legióknak köszönhette trónját, és ezt a támogatást meg is hálálta. Aquincum is ennek

fejében kapott 194-ben colonia-rangot. Az általános fejlődési irányon túl a császárnak ez a magatartása vonta maga után a hely istenségének fokozott tiszteletét. Másrészt a provincia, illetőleg azon belül elsősorban a hadsereg és az uralkodó között fennálló jó viszony lehetővé tette, hogy a császárkultusz és a hozzá kapcsolódó római hagyomány propagandája itt sikeresebb legyen. Caracalla alatt a fejlődés mind a magánvallásosság, mind a hivatalos kultuszok tekintetében észrevehetően folytatódott. Elagabal elhamarkodott kísérlete, a hemesai napisten főistenné és államvallássá tétele itt — úgy látszik — nem gyakorolt különösebb hatást. Severus Alexander népszerűtlen uralma idején a császárkultusz további propagálása lehetett jelentős, ennek alapján véve külsőséges természetére azonban rendkívül jellemző, hogy Pannóniában szinte kizárólag a kiváltságos helyzetet élvező szír telepések és katonák körében talált nagyobb visszhangra.¹¹⁷ A provincia ideológiai ellenállása ezzel szemben a hely és a hadsereg isteni mivoltának hangsúlyozásában mutatkozott meg: Hercules Illyricus stb. tiszteletében éppen az elégedetlen dunai hadsereg növekvő öntudata jutott kifejezésre.¹¹⁸

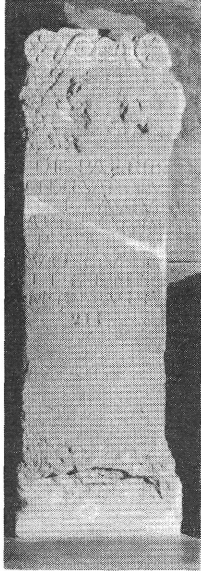
III

Severus Alexander meggyilkolásával és az első illyricumi származású katonacsászár, Maximinus Thrax trónraléptével a római birodalom életében új korszak kezdődött meg,¹¹⁹ amely a század közepén mindent elnyeléssel fenyegető válság leküzdésén és az illír katonacsászárok uralmán keresztül a diocletianusi tetrarchia gazdasági, társadalmi, politikai és katonai stabilizációjához vezetett. Ennek a kornak a vallási fejlődése számos vonatkozásban tisztázatlan, elsősorban azért, mert a feliratos emlékegy a III. század közepétől az egész római birodalomban rendkívül megritkul. A fogadalmi oltárok száma Aquincumban is feltűnően visszaesik, összesen nem egészen ötvenre tehető. Ennek a jelenségnek gazdasági oka kétségtelen: a súlyos gazdasági krízis következtében a feliratállítási költséges kultuszformája nem volt gyakorolható.¹²⁰

A feliratos emlékek, amelyek ezekből az évtizedekből származnak, jelentős részben a hadsereg tisztikarának tagjaitól, valamint a katonai vezetéstől Gallienus korában végleg elválasztott legfelső polgári kormányzás képviselőitől származnak. Ezek vallásossága teljesen azonos jellegű volt. Középpontjában az oltárok tanúsága szerint a római államvallás hagyománya állt, így Jupiter Optimus Maximus, továbbá Mars, Fortuna, Victoria, Hercules tisztelete¹²¹ (16. kép). A régi római hagyomány szerepe különösen világosan látszik egy fogadalmi feliratból, amelyet Aquincumban az egyik ellencsászár leverése alkalmával az ősi, a császárkorban majdnem teljesen visszaszorult Mars Gradivus tiszteletére állítottak.¹²² E hagyomány ápolása változatlanul a hivatalos kultusz körébe tartozott, és ebben a korszakban teljességgel a császárkultusz keretét szolgáltatta. Az említett istenek oltárait rendszerint az uralkodók salusáért állították. Amellett olyan istenségek, mint Fortuna redux, Hercules Augustus vagy főleg Hercules Augustorum a tetrarchia korában jellegzetesen a császár-tisztelet körébe tartoztak. Az uralkodó istensége azonban önálló tiszteletben is részesülhetett.¹²³ A hely istenségének azonban elsősorban a Genius loci alakjában való formális tisztelete a római államvallás hagyományához hasonlóan szintén teljességgel a császárkultuszhoz kapcsolódott.¹²⁴ Megvan azonban ebben a korszakban a magánvallásosság megnyilvánulásának nem egy nyoma. Egyik tünete ennek, mint korábban is, a hazai istenek tisztelete¹²⁵ (17. kép). Másrészt, legalábbis egy adatunk van rá, ezekben az időkben, közelebről a III. század közepén a bennszülött eredetű kultuszok is benyomultak a főtisztek vallásosságába. Az egyik aquincumi legióparancsnok Bona dea, Pantheus, Diana és a Silvanae tiszteletére állított oltárt.¹²⁶ Az Aquincumban bennszülött anyaistennőt fedő Bona dea és hasonló természetű társnői, elsősorban éppen a Silvanae körében Pantheus nem más, mint az átfogó jelentőségű istenséggé nőtt Silvanus,¹²⁷ akinek mint termékenységistennek a hatásköre Pannóniában régebben is kiterjedt az itt Bona dea által megjelenített asszonyi létszférára.¹²⁸ Pusztán kedvezőtlen véletlen lehet, hogy a legfelső tartományi vezetőréteg képviselőitől ebből a korból egyetlen Mithras-felirat sem maradt ránk Aquincumban. Az a Flavius Aper azonban, aki Aquincumban mint helytartó Gallienus korában hazai isteneinek állított oltárt, Poetovióban mint a dáciai legiók parancsnoka, mithraeumot építtetett.¹²⁹



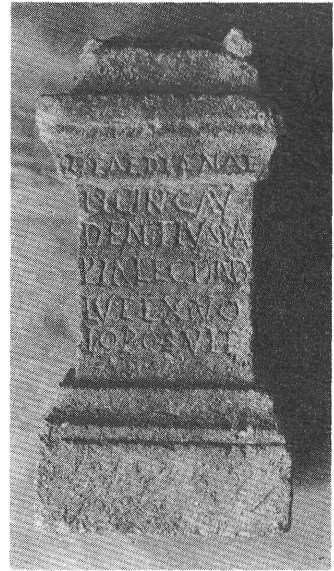
16



17



18



19

16. kép. Afius Avitus helytartó oltárköve Mars, Victoria és Fortuna tiszteletére a III. sz. közepéről. — 17. kép. Flavius Aper helytartó oltára hazai istenei tiszteletére, 260 körül. — 18. kép. Beneficiarius Juppiter-oltára a III. sz. második feléből. — 19. kép. Legióskatona Diana-oltára a III. sz. második feléből

A hadsereg körében a hivatalos kultusz alapján véve ugyanazok felé az istenségek felé irányul, mint a megelőző időkben. A római államvallás-hagyomány változatlanul nagy szerepet játszott, elsősorban Juppiter Optimus Maximus tisztelete¹³⁰ (18. kép). A császárkultusz még fontosabbá vált, mint korábban, elsősorban az uralkodó numenje iránti devotio hangoztatásával. Jellemző, hogy a numini eius devotissima kitétel olykor még a katonaság által állított mérföldkövekre is fölkerült.¹³¹ Ezek a feliratok, amelyek korábban Aquincumban csak a tisztikar köréből voltak ismeretesek, most a csapategységek közösségétől származnak. A Genius centuriae tiszteletét a Genius legionis kultusza váltotta föl,¹³² amely a hadseregnek az államban elfoglalt vezető szerepét tükrözi vissza, akár a kor éremverésében nagy szerepet játszó Genius Illyrici és ehhez hasonló fogalmak.¹³³ A helyi kultuszok viszont, úgy látszik, visszaszorultak; csak a III. század közepéig követhetők nyomon¹³⁴ (19. kép). A keleti kultuszok közül csak a Mithras-vallás további fejlődése bizonyos, ez azonban annál jelentősebb volt.¹³⁵

A polgári lakosoktól származó oltárok száma igen csekély. Az oltárállítás szokása leginkább még a municipális arisztokrácia körében követhető nyomon. Itt elsősorban Juppiter Optimus Maximus és a császár összekapcsolódó kultuszával találkozunk.¹³⁶ A helyi bennszültött hagyomány legalábbis a III. század közepéig még elég jelentős lehetett a városi lakosság életében.¹³⁷ Változások azonban ezen a téren is történtek. A helyi eredetű kultuszok bizonyos hivatalos színezetet kaptak olykor, elsősorban annál fogva, hogy kapcsolatba kerültek a császártisztelettel, mint az eraviszkuszok Juppiterrel azonosított főistene Philippus korában.¹³⁸ Másrészt ugyanakkor mindinkább elvesztették eredeti „bennszültött” jellegüket, amely az interpretatio Romana révén már korábban is visszaszorult. A szinkretisztikus fejlődés következtében ezek az „interpretált” istenségek más istenalakokkal olvadtak össze. Így Diana, aki korábban az őslakosság egyik termékenység- és halálistennőjével azonosult, a III. század közepén mint Diana Nemesis jelenik meg.¹³⁹ A vallásos életben azonban a polgári lakosság körében is Mithras kultusza játszotta a vezető szerepet. A gyérülő feliratokból ez nem tűnik ki elég világosan,¹⁴⁰ de következtetni lehet rá abból, hogy a korábban épült Mithras-szentélyeket továbbra is általánosan használták.¹⁴¹ A Mithras-vallás mellett ebben a korban még egy ahhoz tartalmában erősen hasonló misztériumvallással, az ún. dunai lovas szinkretisztikus kultuszával számolhatunk Aquincumban.¹⁴² Ez valószínűleg egyaránt elterjedt a katonák és a civilek körében is, mindenesetre főleg az alsó néprétegek között.

A fogadalmi feliratok, akár a markomann háborúk előtti időkben, közvetlenül csak a legfelső vezetőréteg, a hadsereg és a városi vezetőréteg vallásos életébe világítanak bele. Oltárt állítani mindinkább csak ezeknek állott módjukban, a III. század közepétől az elszegényedett municipális arisztokrácia tagjainak is alig. A vallásos életben ezekben a körökben ugyanazok a törekvések figyelhetők meg, mint a megelőző korszakban, de bizonyos átalakulásokkal. A császárkultusz jelentősége még nagyobb lett, mint a megelőző időkben, és a római államvallás hagyományának ápolása, valamint a helyi istenségének tisztelete már teljes egészében ennek szolgálatában állt. Sőt, kapcsolatba kerültek vele olyan kultuszok is, amelyek korábban távolabb álltak tőle, így a helyi istenek tisztelete, majd kétségtelenül a győzhetetlen napisten kultusza is. A másik oldalon nyomon követhető a személyes vallási igények fokozódó növekedése, és az ennek következtében beálló változások az istenfogalomban. Egyrészt lassan visszaszorul minden olyan nem alapvetően hivatalos kultusz, amely csak kevésbé volt alkalmas a vallásban és a túlvilágban való biztonság és megnyugvás igényének kielégítésére. A helyi eredetű kultuszok, noha a III. század közepéig még többé-kevésbé tartották magukat, visszaszorultak a misztériumvallásokkal szemben, mivel azok tartalmi gazdagságával nem tudtak versenyezni. A III. század végén a helyi isteneknek már nem látjuk nyomát, ezek egykori jelentőségének halvány emlékét csak Genius loci formális tisztelete őrizte tovább. De a keleti kultuszok közül is háttérbe szorultak mindazok, amelyek nem feleltek meg a kor követelményeinek. A szír istenek tisztelete a szír dinasztia bukásával az egész római birodalomban lehangyolott, és még a korábban annyira népszerű Juppiter Dolichenus-kultusz is teljesen elvesztette jelentőségét a III. század közepére. Ugyanez volt a helyzet a kisázsiai és egyiptomi kultuszok esetében is. Annál jelentősebb maradt azonban Mithras, akinek tisztelete a III. század második felében szinte minden más elemet kiszorított a magánvallásosságból. Mellette csak a dunai lovasisten rokonnak kultusza jutott bizonyos szerephez. Ennek a kultusznak a szinkretisztikus vonásai megvilágítják az istenek összemosódásának, az egy isten felé való törekvésnek a növekvő jelentőségét is. Aquincumban ez különben igen jól látszik elsősorban az említett Pantheus-felirattól, amelyből kitűnik, hogy egyes istenek az összes többi vonásait is magukra öltik,¹⁴³ mert csak így látszik biztosnak hatalmuk a problémák megoldására.

Kérdés: mennyiben tükrözi ez a fejlődés a széles néptömegek vallásos életét, amelyről nem tanúskodnak feliratos emlékek? Nem vitatható, hogy a személyes vallási igények további növekedése itt is tovább bontakozott, és elsősorban a misztériumvallásokban talált kielégülést. Ez a fejlődés, amelynek gyökerei jól láthatók már a megelőző időkben, bizonyosan nagy léptekkel haladt előre a III. századi válság viharos évtizedeiben, amelyek a széles néptömegeket sújtották legjobban. A dunai lovasisten tisztelete elsősorban ezek körében terjedt el, de legnépszerűbb istenünk mégis Mithras lehetett, akinek kultuszát a korábban megépült szentélyekben változatlanul tovább gyakorolták. Valószínűnek látszik azonban, hogy ezekben az időkben nagyobb eredményeket érhetett el a társadalom alsó rétegeiben a császárkultusz is. Konkrét bizonyító adatunk erre Aquincumból nincs. De lehetősége igen kézenfekvő, ha meggondoljuk, hogy a tömegek legfőbb istene, Mithras a III. század második felében Sol Invictus alakjában egyre inkább összefonódott az uralkodóval, és hogy a válságot leginkább kielező háborúban a győzelmet tőle remélték.

Egészében véve tehát a kor vallásos életében két tényező uralkodik: a megváltás igényét kielégítő misztériumvallásosság és a császárkultusz. Mindez teljességgel a megelőző korszak vallásos életében gyökerezik, de két vonatkozásban különbözik attól. Először is mindkét irány fejlődése sokkal tisztább és egységesebb, végeredményben két vallási rendszerről van szó. Ugyanakkor azonban megfigyelhető, hogy a valóságban ezek rendkívül közel kerültek egymáshoz, sőt, tulajdonképpen össze is olvadtak. A Mithras-vallás, amely mindinkább kiszorította a személyes megváltás-keresés többi útját, egyszersmind egyre közelebb került az uralkodóhoz is. Nemcsak arról van itt szó, ami már Septimius Severus, sőt Commodus alatt kétségtelen: hogy az uralkodó maga is tisztelője Mithrasnak, hanem hogy alakja mindjobban összefonódik a győzhetetlen nap alakjával.¹⁴⁴ A Mithras-vallás a III. század folyamán szoros kapcsolatba került a császárkultusszal. Aurelianus nagy vallási reformja után Sol Invictus, aki Mithrast is magába foglalta, az állam fő istene lett.¹⁴⁵ Ezzel azonban elválaszthatatlan kapcsolatba került magával a császár személyével is, aki az államot legfelsőbb fokon képviselte. Tökéletesen igazolja ezt egy pannóniai felirat, ahol Sol Invictus

mint a császár társa (Comes Augusti) jelenik meg.¹⁴⁶ Diocletianus, noha a tetrarchia vallási propagandája elsősorban Juppiter és Hercules alakjával foglalkozott, Mithrast az imperium egyik legfőbb védelmezőjének tekintette.¹⁴⁷ Ez a fejlődés azzal járt együtt, hogy a III. század végére a markomann háborúktól kezdve nyomon követhető vallási átalakulás két, egymástól eredetileg idegen tényezője elválaszthatatlanul összeforrt.

Kérdés, mi ennek a jelenségnek a társadalmi háttere? A választ a dunai provinciák III. századi történelmében kell keresnünk. A dunai hadsereg, amely Septimius Severus trónrajutásával kivívta magának a birodalomban a katonai vezető szerepet, a III. század folyamán a római imperium politikai életének irányításában is döntő szerephez jutott. A dunai provinciák társadalmának III. századi története ennek a fejlődésnek a jegyében alakult. Az a körülmény, hogy a Mithras-vallás e tartományok életében szinte minden más elemet kiszorított, a megváltás-igényeket kielégítő tartalma mellett katonás, harcias, a túlvilági boldogságot a győzelem oldaláról megközelítő szemléletének volt köszönhető. Ezért felelt meg rendkívüli módon egy olyan társadalomnak, amelynek gerincét a hadsereg alkotta, és egy olyan hadseregnek, amely az imperium életében döntő jelentőségre tett szert. Ugyanakkor viszont a császári hatalom a III. században, különösen annak utolsó harmadában, az illír katonacészárok korában szükségszerűleg erre a dunai hadseregre alapozódott. Ideológiai megalapozása és terjesztése, azaz a császárkultusz csak úgy válhatott eredményessé, ha hozzá idomult a dunai provinciák, elsősorban a hadsereg vallásosságához: vagyis a Mithras-valláshoz. Ennek az alapja annál is inkább adva volt, mivel a Duna vidéki katonákból lett császárok Mithrasszal saját istenüket emelték a trónra.

Ezen az alapon megmagyarázhatunk egy utolsó kérdést is, amely már nem tartozik egészen szorosan tárgyunk körébe. A IV. század első harmadában Aquincumban és egész Pannóniában rohamos gyorsasággal elterjedt a kereszténység, a Mithras-vallás és általában a régi kultuszok szinte egycsapásra elveszítették korábbi jelentőségüket. Úgy hisszük, ennek magyarázatára nem elég Nagy Konstantin türelmi rendelete, amely véget vetett a kereszténység törvényen kívüli jellegének és biztosította szabad terjesztését. A kereszténység az üldözések korában is gyorsan terjedt, de éppen a dunai provinciákban vert legkevésbé gyökeret. A teljesebb értékű magyarázatot nézetünk szerint ismét a Duna-vidék történetében kell keresni. Nagy Konstantin előtt a terjeszkedés akadályáa éppen a Mithras-vallás volt, amely fentebb ismertetett szemlélete következtében jobban megfelelt a dunai tartományok társadalmának. Ez azonban csak addig tarthatott, ameddig a Mithras-vallás uralmának megvolt a társadalmi alapja: a dunai provinciák vezető szerepe. A tetrarchia felbomlása, majd Nagy Konstantin győzelme ennek véget vetett. A milviusi csata nemcsak Illyricum „világuralmá”-nak bukását jelentette,¹⁴⁸ hanem egyszersmind megszüntette azt a társadalmi erőt, amely Pannóniában és a környező provinciákban a Mithras-vallás uralmának talaját alkotta. A császártisztelet is új formákat kapott, és így a korábbi vallás hivatalos bázisa is megszűnt.

J E G Y Z E T E K

- ¹ *Brelich A.*, Aquineum vallásos élete. Laur. Aq. I (1938) 20. kk. — *Nagy T.*: Budapest története. I. köt. Bp. 1942, 386. kk.
- ² Például Pannónián belül maradványok, Carnuntum vallásos életének is inkább csak keresztmetszetét ismerjük, mint történetét: *E. Swoboda*, Carnuntum. Seine Geschichte und Denkmäler. Wien 1958, 161. kk.
- ³ *G. Wissowa* alapvető munkája (Religion und Kultus der Römer. München 1912) viszonylag röviden foglalja össze a történeti kérdéseket. Új szempontokat vetettek föl *F. Altheim* munkái: Römische Religionsgeschichte. III. köt. Die Kaiserzeit. Leipzig 1933; Sol Invictus. Die Welt als Geschichte 5 (1939) 290. kk.; Niedergang der alten Welt. II. köt. Imperium Romanum. Frankfurt am Main 1952, 305. kk.; Römische Religionsgeschichte. II. köt. Berlin 1956, 96. kk. — A problémakör tömör összefoglalását adja *A. D. Nock* tanulmánya: The Development of Paganism in the Roman Empire. Cambridge Ancient History XII, Cambridge 1939, 409. kk.
- ⁴ A keletkezés szempontjából a feliratoknál az eleve adódó datálási szempontok mellett (consuldatumok, uralkodók szereplése, helytartók hivatali működése, csapatjelzők stb.) igyekeztünk a lehető legteljesebben kiaknázni mindazokat a lehetőségeket, amelyek az oltárállítók névadásából, illetőleg az oltárok kidolgozásának, formájának, valamint a feliratok betűtípusainak elemzéséből adódtak.
- ⁵ CIL III. 3468. — Bud. Rég. VIII. köt. Bp. 1904, 161. kk. — Datálásukra: Acta Arch. Hung. 11 (1959) 132. kk.
- ⁶ Bud. Rég. XVI. köt. Bp. 1955, 407 (Marcus Iulius Bassus, helytartó 156—158 között).
- ⁷ CIL III. 10421, CIL III. 3486, CIL III. 3419 (C. Iulius Geminus Capellianus helytartó, II. század közepe).
- ⁸ Bud. Rég. XVI. köt. Bp. 1955, 407. — CIL III. 3473 (Ti. Haterius Saturninus). — Vö.: *Nagy T.*: Bud. Rég. XIX. köt. Bp. 1959, 29. — 161—163 között.
- ⁹ CIL III. 10395.
- ¹⁰ CIL III. 3501.
- ¹¹ A pannóniai Silvanus-kultusról legutóbb: *G. Alföldy*: Acta Ant. Hung. 8 (1960) 158. kk.
- ¹² Vö. alább, 52. old. és *A. v. Domaszewski*: Die Religion des römischen Heeres. Trier 1895, 1. kk., 109. kk.
- ¹³ Pannóniában ez az istenegyüttes az aquincumi feliraton kívül még kétszer szerepel: CIL III. 3939 (Topusko), CIL III. 3292 (Mursa környéke).
- ¹⁴ Aquineumból vö.: CIL III. 10430 (a collegium negotiantium egyik tagjától).
- ¹⁵ Vö.: *Brelich* i. m. 27. kk.
- ¹⁶ Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 89 (militēs leg. II. adi.). — *Szilágyi J.*, Beszéljenek a köemlékek. Bp. 1949, 52 (decurio alae). — Bud. Rég. XIX. köt. Bp. 1959, 29 (Ti. Haterius Saturninus helytartó testőrsége). — CIL III. 13369 (I. O. M. et Iun. reg. Iul. Valerius vet. leg. II. ad., 161-ben).
- ¹⁷ Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 69. kk. (medicus legionis II. ad., 142 körül), uo. 71. kk. (optio valedudinarii).
- ¹⁸ CIL III. 3505. Vö.: *Alföldi A.*: Arch. Ért. (1940) 204.
- ¹⁹ Bud. Rég. XIX. köt. Bp. 1959, 29.
- ²⁰ *A. v. Domaszewski*: ARW 20 (1920) 80. — Vö.: CIL III. 13718 (Moesia inferior): Volcanus a capitoliumi triász és Victoria mellett.
- ²¹ Bud. Rég. XVI. köt. Bp. 1955, 404. Egy másik, korai Mercurius-felirat az aquincumi polgárvárosból: Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 111.
- ²² *A. Mócsy*, Die Bevölkerung von Pannonien bis zu den Markomannenkriegen. Bp. 1959, 70. kk.
- ²³ CIL III. 3432. — Vö.: *Mócsy* i. m. 186/2. sz.: *I. O. M. pro salute et reditu et victoria imp. duorum Aug. T. Ael. Celsus* stb. 164. augusztus 1-én. — Arch. Ért. 78 (1951) 107. — *Mócsy* i. m. 186/3. sz.: [*I. O. M. et Iunoni regi*] *naf e* *pro sal. e* *jt incolu* [*mi*] *jat. civit* (*atis*) [*Era*] *viscor* (*vium*) *T. Ael. Valens et P. Ael. [Du]bitatus I* *vir* (*i*) *mun. Aq.* — CIL III. 14341⁶. — *Mócsy* i. m. 186/32. sz.: *I. O. M. M. Ulp. Optatus d* (*ecurio*) *m* (*unicipii*) *A* (*quincensium*) *II* (*vir*). — CIL III. 3348 (10334). — *Mócsy* i. m. 190/1. sz. (Székesfehérvárról): *I. O. M. M. Ulp. Quadratus dec. m. II* *vir* *q. q.* — CIL III. 10408. — *Mócsy* i. m. 186/5. sz.: *Iunoni reginae P. Ael. Maximinus tab* (*ularius*) *c* (*ivitat*) *is Er* (*aviscorum*).
- ²⁴ *Brelich* i. m. 84. — *Nagy T.*: Budapest története. I. köt. Bp. 1942, 407. kk. — Vö.: *G. Alföldy*: Acta Ant. Hung. 8 (1960) 156.
- ²⁵ CIL III. 3432. Az oltár oldallapjain megjelenő Mars és a helygeniusa (vö. *Nagy L.*: Budapest története. I. köt. Bp. 1942, 608. old., XCVI. t. 1—2) szintén elválaszthatatlanok a császárkultusztól.
- ²⁶ CIL III. 3431. — Vö.: *Alföldi A.*: Budapest története. I. köt. Bp. 1942, 325, 351, 411. jegyzet.
- ²⁷ Intercisa. I. köt. Bp. 1954, 294. sz. — *Mócsy* i. m. 205/13. sz.
- ²⁸ CIL III. 10377. — *Mócsy* i. m. 190/1. sz.
- ²⁹ *Nagy T.*: Budapest története. I. köt. Bp. 1942, 414. — *Alföldy G.*: Soproni Szemle 13 (1959) 162.
- ³⁰ *A. Bruhl*: Liber pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain. Paris 1953, 187. kk.
- ³¹ CIL III. 3437 (10414). — *Mócsy* i. m. 186/47. sz.: *I. O. M. Batsiu*. — Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 93; *I. O. M. Silvanus*. — CIL III. 3450. — *Mócsy* i. m. 186/53. sz.: *I. O. M. Victor Ressati* (libertus). — Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 128. — *Mócsy* i. m. 186/46. sz.: *Silvanis Appius Rosionis* (servus) vagy (libertus). Silvanus tisztelete megtalálható az idegeneknél is; CIL III. 3514: [*Silvano*] *silve* (*stri*) *Atilia C. f. Prisca*.
- ³² *G. Alföldy*: Acta Ant. Hung. 6 (1958) 448. kk.
- ³³ CIL III. 3487.
- ³⁴ CIL III. 10441 (a polgárvárosi Nemesis-szentélyből, 162-ben): *Nemesi omnipotenti Aug. M. Ulpius Zosimus*. — Az állító valószínűleg libertus, vö.: *Mócsy* i. m.

³⁵ Bud. Rég. XVI. köt. Bp. 1955, 406. — CIL III. 3416.

³⁶ CIL III. 3479: *Deo invicto pro salute familiae Ti. Hateri Saturnini leg. Augg. pr. pr. Arpocras pater posuit.* 161—163 között; Haterius Saturninus helytartóságának idejére legutóbb: *Nagy T.*: Bud. Rég. XIX. köt. Bp. 1959, 29.

³⁷ Tisztán hivatalos színezetű volt a tábori szentélyben a katonai hadijelvények, a *signa* kultusza is, amely természetszerűleg a legio II adiutrix esetében is megvolt, vö.: *Nagy T.*: Budapest története. I. köt. Bp. 1942, 404. kk.

³⁸ Vö.: *F. Altheim*, Römische Religionsgeschichte. 3. kiad. I. köt. 1. kk., és főleg: *M. P. Nilsson*: Röm. Mitt. 48 (1933) 245. kk.

³⁹ Vö.: *P. Riewald*: PW 2. I. 2 (1920) 1631. kk.: „Die römischen Götter sind... Staatsgötter, sie existieren im Staat, gehören zum Staat, und zwar beruht ihr Verhältnis zum Staat auf einem Rechtsgeschäft.”

⁴⁰ *A. Grenier*, La religion romaine. Paris 1949, 202, 225.

⁴¹ A sírkövek nagy száma az oltárokkal szemben éppen az ellenkező okból következik.

⁴² *Mócsy* i. m. 70.

⁴³ Vö.: *Nagy L.*: Budapest története. I. köt. Bp. 1942, 465.

⁴⁴ Vö. alább, 57. és 61. old.

⁴⁵ Vö.: *Mócsy* i. m. 64.

⁴⁶ *G. Alföldy*: Acta Arch. Hung. 11 (1959) 128. kk.

⁴⁷ Vö.: *Radnóti A.* — *Barkóczi L.*: Arch. Ért. 78 (1951) 78.

⁴⁸ *Nagy T.* utóbb i. h. 409.

⁴⁹ A tartományi főpapi tisztség mindig a municipális arisztokrácia karrierjének egyik állomása volt, ez a réteg pedig Aquincumban a markomann háborúk előtt bennszülöttekből állt (*Mócsy* i. m. 70. kk.). Az ezekből az időkből ismert egyetlen tartományi főpap neve töredékesen maradt ránk, traianusi eredetű polgárjoga révén azonban minden bizonnyal bennszülött. L.: CIL III. 10305; *Mócsy* i. m. 205/19. sz.

⁵⁰ Bud. Rég. XVI. köt. Bp. 1955, 407: *Iovi Iunoni Minervae* (C. Valerius Sabinianus helytartó). — CIL III. 10415: *I. O. M.* (Q. Caecilius Rufinus Crepereianus, helytartó 203—209 között). — CIL III. 3434: *I. O. M.* (tribunus). — CIL III. 10425: *I. O. M. custodi dis deabusque* (tribunus). — CIL III. 3460: *I. O. M. et La(ri)bus mil(itaribus) ceterisque dis.* — Bud. Rég. XVI. köt. Bp. 1955, 320: [*Larib*]us *militar(ibus)* (mindkét oltár ugyanattól a tribunustól). — CIL III. 3463: *Hammoni I. O. M. et Lar. mil. ceterisq. dis* (tribunus laticlavus). — CIL III. 3472: *Dis militaribus et Genio loci pro salute et reditu imp. Caes. M. Aur. Antonini pii invicti Aug. numini eius semper devotissimus* (tribunus, Caracalla salusáért). — CIL III. 10438: *Minervae victricis* (C. Valerius Pudens, helytartó 194 körül). — CIL III. 6465: *I. O. M. salutaris et genio domus eius, gravissima infirmitati liberatus* (centurio). — CIL III. 3470: *Marti Aug. pro salute militu(m)* (centurio). L. még: 57, 65. jegyzet.

⁵¹ CIL III. 13439. — Vö.: *J. Dobias*: Listý

Filol. 80 (1957) 179. kk. (M. Valerius Maximianus legatus legionis).

⁵² CIL III. 10470 (L. Cassius Marcellinus, helytartó 202—203-ban).

⁵³ CIL III. 3472, CIL III. 3637.

⁵⁴ CIL III. 3387 (Érd) (Ti. Claudius Claudianus helytartó, 196—197-ben).

⁵⁵ Lásd még a legio II adiutrix egyik centuriójának 230-ban Severus Alexander salusáért állított oltárát: CIL III. 3515 és Acta Ant. Hung. 6 (1958) 192. old., 82. jegyzet. — L. még: 59. jegyzet.

⁵⁶ CIL III. 10407 (Q. Caecilius Rufinus Crepereianus, helytartó 203 és 209 között). A kultusz és a császári ház kapcsolatára: *A. v. Domaszewski*: ARW 11 (1908) 226; *Thulin*: PW X, 1 (1918) 1121; *Nock* i. m. 413.

⁵⁷ CIL III. 3637 (Csév). — Vö.: *E. Ritterling*: Arch. Ért. 41 (1927) 85. — *E. Groag*: PIR² I (1933) 88. — *Barkóczi L.*: Arch. Ért. (1941) 26: [*Iovi*] *Optimo [Max.] Neptuno Sera[pidi] pro salute et victor[ia]e et perpe]tuitate [imp. d. n. C]aesaris [M. Aureli Antonini pii fel]icis Aug. [L. Alf]enus Av[itt-]ianus [leg.] eius pr. pr. prov. Pan[n]on. i[n]f.* A felirat olvasását és kiegészítését autopszia alapján adjuk. Míután L. Alfenus Avitianus 218-ban már Rómában volt mint a fratres Arvales testületének tagja (*P. Lambrechts*, La composition du sénat romain de Septime Sévère. Diss. Pann. I. 8. 193., 14/18), helytartóságának idejét a korábbi véleményekkel szemben még Caracalla korára kell helyezni. Jól összhangban áll ezzel a megállapítással a Serapis-dedikáció, mert ez a kultusz éppen azért került be a hivatalos államvallásba, hogy Caracalla az istennek a Quirinalison templomot építtetett (*Nock* i. m. 413).

⁵⁸ A CIL III. 3427. sz. feliratot 233-ban a legio II adiutrix praefektusa Hercules Augustus (és az oltár oldalán látható ábrázolás tanúsága szerint Liber) tiszteletére állította, Severus Alexander salusáért és a perzsa háborúból való szerencés visszatéréseért. A Severusok Hercules—Liber-kultuszára: *J. Hasebroek*, Untersuchungen zur Geschichte des Septimius Severus. Heidelberg 1921, 149. kk.; *A. Alföldy*: Röm. Mitt. 50 (1935) 153; *Bruhl* i. m. 191. kk.

⁵⁹ CIL III. 3472 (l. 50. jegyzet). — Vö. még a CIL III. 10491. sz. feliratot, amelyet Suetrius Sabinus helytartó állított valamelyik isten tiszteletére Caracalla salusáért, és ugyanakkor a császár numenjének.

⁶⁰ CIL III. 10396, 10399 (C. Valerius Pudens, 194 körül). — Vö.: *G. Alföldy*: Acta Ant. Hung. 8 (1960) 162. — L. még az 50. jegyzetben szereplő Genio loci dedikációt.

⁶¹ Bud. Rég. XIII. köt. Bp. 1943, 350. — Tanulmányok Budapest múltjából. VIII. köt. Bp. 1940, 8. kk. Az állító a legio II adiutrix tribunusa.

⁶² *G. Alföldy*: Acta Ant. Hung. 6 (1958) 196.

⁶³ CIL III. 3428, 10405, 3429.

⁶⁴ CIL III. 3631—3632. — Vö.: *Nagy T.* utóbb i. h. 400.

⁶⁵ CIL III. 3455. — Vö.: *Nagy T.* utóbb i. h. 391.

⁶⁶ L. 50. jegyzet.

⁶⁷ CIL III. 3480: *Deo invicto Mithrae C. Iul. Castinus leg. Augg. pr. pr.* (210 körül). — CIL III.

3481: *Invicto Mythrae Nabarze Tib. Pontius Pontianus trib. lat. leg. II. ad. p. f.* Caracalla vagy Elagabal korából. — Vö.: *E. Ritterling* : Arch. Ért. 41 (1927) 84.

⁶⁸ A Jupiter-kultuszban az egész hadsereg részt vett, mint azt a feliratok mutatják: CIL III. 3445 (optio, 218-ban, Elagabal salusáért); CIL III. 3457 (custos armorum, 231-ben); CIL III. 10423 (tesserarius); CIL III. 10987 (Brigetióból); 14341⁵ (corniculariusok); CIL III. 3615 (speculator, Septimius Severus, Caracalla és Geta salusáért); CIL III. 3433; Bud. Rég. XVI. köt. Bp. 1955, 394. kk. (mensorok); CIL III. 14341²; Intersica. I. köt. 343. sz.; CIL III. 10429 (Jupiter és Juno regina tiszteletére 210-ben); CIL III. 3617 (*IOM Iunoni reg. et Genio Ciniemo et Genio commercii* — az előzőkkel együtt beneficiarius-tól); CIL III. 3441, 3451, 3454, 3448, 3449, 10417 (procuratori beneficiariusok); CIL III. 15133 (Simanovciból); Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 93; CIL III. 14341³ (Caracalla és Geta salusáért); CIL III. 3447 (legiók közkatona), Bud. Rég. XVI. köt. Bp. 1955, 391. kk.; CIL III. 3435, 10580 (Dunabogdányból, 229-ben), 10419 (211-ben), 10420, 3344 (218-ban), 10350 (Baracs-károl), 3453, 14342¹ (*I. O. M. et Fidei*), 14342 (*I. O. M. Capitolino*), az előzőkkel együtt veteránoktól; CIL III. 3444, 3446 (auxiliáris katonák és veteránok); CIL III. 3468 (centurio exploratorum); CIL III. 10360 (equites singulares, Caracalla és Geta, valamint C. Iulius Castinus helytartó salusáért). — Vö. még: CIL III. 10594 (Juno regina önálló tisztelete egy legionárius veterán esztergomi feliratán 230-ból).

⁶⁹ Mars: CIL III. 6457 (aquilifer leg. II. ad.), Mars és Minerva Aug.: CIL III. 10435 (collegium armaturarum).

⁷⁰ L. a 68. jegyzet. A császárnő mint mater castrorum is hivatalos tiszteletben részesül a hadseregben Septimius Severus, sőt már Marcus Aurelius óta. — Vö. még: Tanulmányok Budapest múltjából. VIII. köt. Bp. 1940, 7. kk. (*Pro sol. domini nostri duplarius*).

⁷¹ Vö.: CIL III. 3457.

⁷² CIL III. 3422, 10402. — Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 85. — Vö. még: CIL III. 10403: *Genio v[eteranorum?] leg. II. adi. p. f. Sever*.

⁷³ Silvanus: CIL III. 3494, 3496 (10568), 3502 (10459), 3503, 10456, 10458; Bud. Rég. XIX. köt. Bp. 1959, 145. kk., uo. 146. Silvanae: CIL III. 3393 (Camponából). Liber: CIL III. 3466 (13465); Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 104. kk.; Bud. Rég. XV. köt. Bp. 1950, 460. Terra mater: CIL III. 10469. Genius Ciniemust (vö.: *Nagy T.* utóbb i. h. 392) l. a 68. jegyzetben.

⁷⁴ Aesculapius és Hygia: CIL III. 3412 (beneficiarius legati, 228-ban), 3413 (medicus). Telesphoros: Bud. Rég. XIII. köt. Bp. 1943, 356 (ex optione valetudinarii).

⁷⁵ CIL III. 3484 (219-ben). — Bud. Rég. XIII. köt. Bp. 1943, 373.

⁷⁶ CIL III. 3462 (13366): *I. O. M. Dulceno Helio-politano* (legio II adiutrix veteránja). Carnuntumban a Dolichenus-kultusz Commodus korában terjedt el a hadseregnél, vö.: CIL III. 11134.

⁷⁷ CIL III. 3383—84 (Caracalla vagy Elagabal korából, Budaörs); Arch. Ért. 28 (1908) 285 (III. század első évtizedeiből); Bud. Rég. XV. köt. Bp. 1950, 52. kk. (Sárkesziből, a III. század elejéről); Arch. Ért. (1940) 201 (Besnyőpuszta, 217-ben).

⁷⁸ Így Budaörsön: CIL III. 3383—84; Sárkesziben: *Nagy T.* : Bud. Rég. XV. köt. Bp. 1950, 45. kk.

⁷⁹ Jupiter Optimus Maximus: CIL III. 3436 (decurio), 3438 (decurio), 3440, 3452, 14341²; Arch. Ért. 45 (1931) 265 (Septimius Severus és Caracalla salusáért); Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 92; Bud. Rég. XV. köt. Bp. 1950, 453. — Jupiter és Juno regina: CIL III. 3459; Bud. Rég. IX. köt. Bp. 1906, 43. kk.; Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 96. kk.; Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1943, 343; Bud. Rég. XIX. köt. Bp. 1959, 256. — Jupiter, Juno, dii deaeque omnes: CIL III. 3456 (decurio és Augustalis). Jupiter, Juno regina, genius loci: Bud. Rég. XIII. köt. 1943, 350. Jupiter, Juno, Minerva, ceterique dii deaeque: CIL III. 3626 (possessores vici Vindoniani, köztük egy decurio). — Jupiter, Juno, Neptunus, Mars: CIL III. 10430 (collegium negotiantium tagja). — Jupiter, Juno, Terra mater: CIL III. 10431. — Jupiter, Liber pater: Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 101 (collegium centonariorum vezetői). — Jupiter, Terra mater: Bud. Rég. XIII. köt. Bp. 1943, 357. — Jupiter conservator: CIL III. 3461 (decurio). — Juno regina: CIL III. 10409, 10410 (207-ben, peregrinus bennszülöttől); Arch. Ért. 85 (1958) 87 (Török-bálintról, decurio).

⁸⁰ Marsra és Neptunusra lásd a collegium negotiantium oltárát az előző jegyzetben. Fortuna: CIL III. 10398 (decuriók, 193-ban), 3507 (10399). — Minerva a capitoliumi triász körén kívül: Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 113. — Hercules: CIL III. 10333 (Caracalla salusáért, Székesfehérvárról, ahová valószínűleg Aquincumból vitték).

⁸¹ Lásd az előző két jegyzetet, valamint: CIL III. 10439 (az aquincumi polgárváros Nemesis-szentélyéből, Caracalla salusáért 214-ben, két decuriótól), CIL III. 3347 (Mórról, Marcus Aurelius, Commodus és az aquincumi ordo salusáért, 178-ból, két decuriótól), CIL III. 3518 (Septimius Severus és Caracalla salusáért Aquincenses publice), CIL III. 3519 (Caracalla salusáért).

⁸² Silvanus: CIL III. 3490 (Harta filius Surus ex regione Dolica, 228-ban), 3492 (decurio), 3493, 3495, 3497 (sevir), 3498, 3499 (218-ban), 3500 (nummularius, rabszolga), 10457, 10460, 14343¹, 15158; Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 125, 126 (mindkettő rabszolga); *Nagy L.*, Az óbudai cella trichora a Raktár utcában. Bp. 1933, 38; uő., Az Eskü-téri erőd, Pest város öse. Bp. 1946, 37 (*Silvano magno*); Bud. Rég. XVI. köt. Bp. 1955, 409 (Augustalis, a II. század végén). — Liber: Bud. Rég. XII. köt. 1937, 101 (collegium centonariorum); Bud. Rég. XIII. köt. Bp. 1943, 348 (rabszolga); CIL III. 3467 (10434) (sevir). — Diana: CIL III. 10397 13368 (*Dianae et Sil. silve. dis praesidibus venation.*, sacerdotalistól). — Bona dea: CIL III. 3507 (10399).

⁸³ Sedatus: CIL III. 10335 (magister collegii centonariorum, 210-ben). — Suleviae: Bud. Rég.

XII. köt. Bp. 1937, 134. — Ez utóbbi oltárok állítói romanizáltak bennszülöttek (P. Ael. Crescens, Ulpia Ilurica).

⁸⁴ Nemesis: CIL III. 10439 (decuriók), 10442, 3485 (Deae Nemesi Augustae, curator rei publicae et sacerdotalis); Bud. Rég. IX. köt. Bp. 1906, 46. kk. (rabszolga). — Dis pater és Proserpina: Bud. Rég. XIII. köt. Bp. 1943, 357. — Az alvilági istenpár szinkretisztikus ábrázolásai: Nagy T.: Budapest története. I. köt. Bp. 1942, 393, 401; Kuzsinszky B.: Arch. Ért. 27 (1907) 121. kk.

⁸⁵ Az egyiptomi kultuszok aquincumi elterjedésére: Dobrovits A.: Bud. Rég. XIII. köt. Bp. 1943, 47. kk. — Magna mater: CIL III. 3471. — Adonis: CIL III. 10392. Vö.: Nagy T. utóbb i. h. 426. kk. — Dea Syria, Baltis: CIL III. 10393, 10547; Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 134; Nagy T. utóbb i. h. 429. kk. — Vö.: R. Egger: Wiener Studien 54 (1937) 187. kk. — Juppiter Dolichenus: CIL III. 10606.

⁸⁶ Feliratait lásd: Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 120. kk., építetöje városi decurio volt. Nagy T. szerint (utóbb i. h. 433) virágkora még Antoninus Pius idejére tehető, ami túlságosan korainak látszik.

⁸⁷ Nagy T.: Bud. Rég. XIII. köt. Bp. 1943, 384.

⁸⁸ Így M. Antonius Victorinus decurio mithraeuma [CIL III. 10461—64; vö.: Antik Tanulmányok (1958) 73. kk.], G. Iulius Victorinus decurio mithraeuma (CIL III. 14344—47; az utolsó 198-ból: Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 115, 132, 133), a Symphorus-féle mithraeum [Bud. Rég. XIII. köt. Bp. 1943, 385. kk.; Ant. Hung. 2 (1948) 98]. Egyéb, a Mithras-kultuszhoz kapcsolódó feliratok a polgári lakosság köréből: CIL III. 3414—15, 3478 (libertus), 3482 (libertus), 10466 (191-ből), 10467. — Vö.: Nagy T.: Budapest története. I. köt. Bp. 1942, 433.

⁸⁹ Főleg a G. Iulius Victorinus-féle mithraeum esetében látszik ez jól, amelynek oltárait Victorinus libertusai állították.

⁹⁰ A Mórra került, Marcus Aurelius és Commodus salusáért állított felirat (CIL III. 3374) dedikálásának napja június 11, Concordia ősi ünnepe.

⁹¹ A polgárvárosi Nemesis-szentély egyik feliratának (CIL III. 10439) állítási napja június 24, Fors Fortuna ünnepe. — Vö.: Nagy T. utóbb i. h. 403.

⁹² A. v. Domaszewski: ARW 20 (1920) 79. kk. (Intercisa. I. köt. 326. sz.)

⁹³ F. Altheim, Sol Invictus. Die Welt als Geschichte 5 (1939) 290. kk. — Uő., Niedergang der alten Welt. II. köt. Imperium Romanum. Frankfurt am Main 1952, 305. kk.

⁹⁴ CIL III. 6465, 3344, 3447.

⁹⁵ G. Alföldy: Acta Ant. Hung. 8 (1960) 160. kk.

⁹⁶ Juppiter Teutanus fogadalmi feliratát Nagy T. fogja publikálni. A hozzátartozó szobrot említi: Szilágyi J.: Bud. Rég. XVI. köt. Bp. 1955, 387.

⁹⁷ A Liber-kultusz a II. század végén a dunai legióknál benyomult a tábori szentélybe is, ahol ápolásával a primus pilus volt megbízva: Nagy T. utóbb i. h. 409. — Egy primus pilus felirata Aquincumból: CIL III. 3464.

⁹⁸ Vö.: Mócsy i. m. 125.

⁹⁹ Vö.: M. Siebourg: BJ 138 (1933) 118; H. Kenner: JÖAI 43 (1958) 73.

¹⁰⁰ SHA Vita Marci. 13, 1.

¹⁰¹ Alföldy utóbb i. h.

¹⁰² Dio LXX. 15, 6.

¹⁰³ Nock i. m. 409. kk. — F. Cumont, Die Mysterien des Mithra, Leipzig—Berlin 1923, 88.

¹⁰⁴ Jellemző, hogy Commodustól, majd főleg Septimius Severustól az uralkodók is hívei voltak Mithrasnak: Cumont i. m. 78. kk.

¹⁰⁵ Például: I. O. M. Iunoni reg. et Genio Ciniameo et Genio commercii (CIL III. 3617), I. O. M. Iunoni Neptuno Marti (CIL III. 10430), I. O. M. et Iunoni et Ter(ra)e matri (CIL III. 10431) stb.

¹⁰⁶ CIL III. 3456, 3460, 3626, 10425.

¹⁰⁷ Vö.: H. Gressmann: Die orientalischen Religionen im hellenistisch—römischen Zeitalter. Berlin—Leipzig 1930, 9. kk.

¹⁰⁸ Vö.: Nagy T. utóbb i. h. 431.

¹⁰⁹ Uo.

¹¹⁰ Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 101: I. O. M. Lib(ero) p(atri).

¹¹¹ Jellemző, hogy ebben a korban a hamvasztásos temetkezést általánosan a csontvázaz szorította ki (Nagy L.: Bp. tört. 473), amely a túlvilágon való testi élet elképzelésének jobban megfelelt.

¹¹² Grenier i. m. 202. kk.

¹¹³ Vö.: M. J. Rostowzew, Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich. II. köt. Leipzig 1931, 106. kk.

¹¹⁴ P. Oliva, Pannonie a počatký krize rimského imperia. Praha 1959.

¹¹⁵ Uo. 339. kk.

¹¹⁶ M. Antonius Victorinusra 1.: Alföldy G.: Antik Tanulmányok 5 (1958) 74. old., 12. jegyzet. G. Iulius Victorinus polgárjogának eredete folytán bizonyosan nem bennszülött, minden valószínűség szerint szintén keleti. Symphorus esetében ezt a cognomen maga mutatja.

¹¹⁷ G. Alföldy: Acta Ant. Hung. 6 (1958) 192. kk.

¹¹⁸ Uo. 195. kk.

¹¹⁹ Vö.: A. Alföldi, Die Vorherrschaft der Pannonier im Römerreiche und die Reaktion des Hellenentums unter Gallienus. Fünfundzwanzig Jahre Römisch—Germanische Kommission. Berlin—Leipzig 1930, 12.

¹²⁰ Vö.: Acta Ant. Hung. 6 (1958) 457.

¹²¹ CIL III. 10424: I. O. M. et dis deabusque omnibus (T. Clementius Silvius, helytartó 267 körül). CIL III. 10436: Marti Victoriae Fortunae red. (Philippus salusáért, Afius Avitus helytartó). CIL III. 3469: Marti Aug. (Carinus salusáért Aelius Paternianus helytartó és legióparancsnok 284-ben). CIL III. 3421: Fortunae reduci (P. Cosinius Felix). CIL III. 3426: Herculi Aug. (praefectus legionis). CIL III. 10406: Herculi Augg(ustorum). (Praefectus legionis 290-ben.)

¹²² E sokat vitatott feliratról legutóbb: Szilágyi J., Aquincum. Bp. 1956.

¹²³ Gallienus alatt geniusának kultuszáról van adatunk a helytartó és a legióparancsnok közös oltárán: CIL III. 3424.

¹²⁴ CIL III. 3418: Dis deabusque genioque loci

(M. Aurelius Valentinianus helytartó 280 körül, valamelyik uralkodó salusáért), CIL III. 3417: [...]. *Aug. ceterisque dis huiusce loci* (valamelyik helytartó). Az első istennév *Brellich* (i. m. 40. old., 22. jegyzet) szerint valószínűleg Silvanusra egészíthető ki.

¹²⁵ CIL III. 15156 (Flavius Aper, helytartó Gallienus alatt).

¹²⁶ CIL III. 10394.

¹²⁷ Silvanus mint Pantheus másutt is megjelenhetik: *A. v. Domaszewski*, *Abhandlungen zur römischen Religion*. Leipzig 1909, 73.

¹²⁸ Pannóniai kultuszában feltűnően nagymértékben vettek részt asszonyok, holott ezek az itáliai kultusból ki voltak zárva.

¹²⁹ *V. Hoffiler—B. Saria*, *Antike Inschriften aus Jugoslawien*. I. Noricum und Pannonia superior. Zagreb 1938, 313—317. sz.

¹³⁰ Juppiter: CIL III. 3439, 3443, 15157 (241-ből); Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 90 (236-ből). — Juppiter és Juno regina: CIL III. 3458, 3617 (valamelyik császár salusáért), CIL III. 10426, 10427 (243-ből), 10428 (238-ből).

¹³¹ Gordianus-bázis 240-ből: CIL III. 3520; II. Claudius-bázis 270-ből: CIL III. 3521; Philippus-kori mérföldkövek: CIL III. 10619, 14354^e.

¹³² Arch. Ért. 43 (1929) 48. kk. (Szentendréről, Philippus korából).

¹³³ *Alföldi*, *Die Vorherrschaft ...* 12. kk.

¹³⁴ Silvanus: CIL III. 13370. — Diana: Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 82. Egy 240-ben állított feliraton a különben ismeretlen helyi istennő, Minitra szerepel (CIL III. 3474). — Vö.: *F. Heichelheim*: PW XV. 2 (1932) 1848. — *Nagy T.*: Budapest története. I. köt. Bp. 1942, 392.

¹³⁵ Vö.: *A. Alföldi*: ZfN 38 (1928) 196.

¹³⁶ CIL III. 10412, 14341^a; Bud. Rég. XIX. köt. Bp. 1959, 148. — I. O. M. conservator: CIL III. 13365 (Simontornyáról). — L. még: 137. jegyzet. — A tetrarchia császárkultuszára jellemző két aquincumi decurio oltára, amelyet 305 és 307 között Maximianus és Maximinus salusáért magának a két császárnak mint istenségnek (Iovio) állítottak (CIL III. 3522).

¹³⁷ Silvanus: CIL III. 6458, 10453; Bud. Rég. XII. köt. Bp. 1937, 127 (238-ből); Budapest története. I. köt. Bp. 1942, 391. — Dianát l. a 138. jegyzetben.

¹³⁸ CIL III. 10418. — Vö.: *Acta Ant. Hung.* 8 (1960). (Philippus salusáért, az állító a civitas Eraviscorum augurja.)

¹³⁹ CIL III. 10440, 259-ből.

¹⁴⁰ CIL III. 3475 (10465), 3476, 14343².

¹⁴¹ A M. Antonius Victorinus-féle mithraeum a IV. században pusztult el: *Kuzsinszky B.*: Bud. Rég. I. köt. Bp. 1889, 85.

¹⁴² *Nagy T.* utóbb i. h. 431. kk. (a szórványos emlékmű felütemetésével).

¹⁴³ A signa panthea jól mutatja ezt a tendenciát. L.: *R. Weisshäupl*: JÖAI 13 (1910) 176. kk.; *F. Fremersdorf*: BJ 129 (1924) 129; *F. Eichler*: JÖAI 39 (1952) 21. kk.

¹⁴⁴ Vö.: *F. Altheim*, *Römische Religionsgeschichte*. II. köt. Bp. 1956, 117. kk.

¹⁴⁵ Uo. 125. kk. — Uó., *Sol Invictus*. *Die Welt als Geschichte* 5 (1939) 298. kk.

¹⁴⁶ CIL III. 3920 (Neviodunum).

¹⁴⁷ Vö.: CIL III. 4413 (Carnuntum): Mithras mint fautor imperii.

¹⁴⁸ *Alföldi*, *Die Vorherrschaft ...* 13. kk.

GESCHICHTE DES RELIGIÖSEN LEBENS IN AQUINCUM

Die religiösen Verhältnisse von Aquincum sind hauptsächlich durch die grundlegenden Arbeiten von A. Brelich und T. Nagy bekannt. Es wurde aber bis jetzt nicht versucht, die Entwicklung des religiösen Lebens historisch darzustellen und eben dies streben wir auf Grund der gut datierbaren epigraphischen Denkmäler an.

Den Votivinschriften aus der Zeit vor den Markomannenkriegen ist zu entnehmen, daß damals im religiösen Leben der Stadt zwei Kulrichtungen eine Rolle spielten: die Verehrung der römischen Staatsgötter bzw. die langsame Romanisierung der einheimischen Kulte. Im ganzen genommen war das religiöse Leben bis zu einem gewissen Grade formell. Die Verehrung der römischen Staatsgötter hatte viel eher einen politischen als einen wahrhaft religiösen Inhalt.

In der Zeit von den Markomannenkriegen bis zum Tode des Severus Alexander gestalteten sich die religiösen Verhältnisse völlig anders. Die Rolle der römischen Staatsreligion erlangte im Kreise der führenden Schichten der Gesellschaft eine wachsende Bedeutung, vor allem was den Kaiserkult betraf, der seit der Zeit des Septimius Severus sehr stark propagiert wurde. In der offiziellen Staatsreligion wurde auch der göttliche Charakter des Ortes und des Heeres stark betont. Weitaus wichtiger sind aber die Anzeichen für die Vertiefung der persönlichen religiösen Ansprüchen. Die einheimischen romanisierten Kulte waren sehr beliebt, vornehmlich darum, weil sie den persönlichen religiösen Ansprüchen besser entsprachen als die Verehrung der römischen Götter. Solche An-

sprüche konnten jedoch die orientalischen Kulte am besten befriedigen und in Aquincum war besonders seit der Zeit des Commodus der Mithraskult allgemein verbreitet. Im ganzen genommen zeigen sich die Änderungen in doppelter Hinsicht: auf dem Gebiete der amtlichen Staatsreligion, in deren Mittelpunkt der Kaiserkult stand bzw. auf dem Gebiete des persönlichen religiösen Lebens, da das Suchen nach persönlichen religiösen Erlebnissen, der Anspruch nach Erlösung in den Vordergrund trat. Beide neuen Faktoren wurzeln in der steigenden Krise des römischen Reiches: die Propagierung des Kaiserkults stand mit der Änderung der kaiserlichen Macht in Zusammenhang und das Suchen nach einem Ausweg in der Religion entsprang der Ungewißheit als eine Folge der zunehmenden Krise des irdischen Daseins.

In der Zeit von der Thronbesteigung des Maximinus Thrax bis zur Tetrarchie entwickelten sich weiter diese beiden Faktoren des religiösen Lebens. Im offiziellen Kult spielte unverändert der Kaiserkult die Hauptrolle, auch die Wiederbelebung der alten Traditionen der römischen Staatsreligion stand damit im Zusammenhang. Im persönlichen religiösen Leben werden durch den Mithras-Kult alle anderen Richtungen verdrängt. In der religiösen Entwicklung der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts sind diese beiden Faktoren immer mehr miteinander verflochten; der Mithraskult wird unzertrennbar vom Kaiserkult. Am Anfang des 4. Jahrhunderts zog der Zusammenbruch der militärischen Vorherrschaft Pannoniens auch den der sozialen Basis des Kaiserkults und der Mithrasreligion nach sich.