

Hegy W. György (1965) ókortörténész, az ELTE BTK Ókortörténeti Tanszékének adjunktusa. Kutatási területe az archaikus Görögország és a római köztársaság története.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
A külső munkatárs. Maecenas politikai pályafutása (2011/1).

Róma határai: a Lupercalia

Hegy W. György

Február idusa után két nappal, 15-én ünnepelték Rómában a Lupercaliát. Az ünnep különös vonásai már az ókori szerzők figyelmét is felkeltették, így számos magyarázattal, aitiológiai mítosszal és kommentárral gyarapították az ünnep leírását. Ugyanakkor a kérdés természetéből adódóan amennyivel a forrásoknak ez a viszonylagos bősége gazdagítja a rómaiak vallásáról való tudásunkat, annyival meg is nehezíti az ünneppel kapcsolatos kérdések tisztázását, újabb és újabb vitákat és értelmezéseket generálva a tudományban.¹ Az alábbiakban, miközben röviden bemutatatom az ünnepet, valamint azokat a – véleményem szerint – legfontosabb képzeteket, amelyeket a rómaiak számára megjelenített, a Lupercaliának egy, a szakirodalomban kevésbé tárgyalt aspektusát szeretném előtérbe állítani és értelmezni.

Az ünnep megidézéséhez vegyük alapul egyik legrészletesebb leírásunkat, Plutarchos Romulus-életrajzának részletét:

A Lupercalia, mint időpontja is mutatja, tisztulási ünnep volt, mert február hónap törvénykezési szünnapján tartották. A latin nyelvben a február szó tisztulást jelent: ezért volt Februata az ünnep ősi elnevezése. A görögöknél ezt az ősrégi ünnepnapot Lykaiának nevezték, és valószínűleg az arkádiaiak hozták be, akik Euanderrel jöttek, de ez sem biztos: az is lehet, hogy az ünnep neve a nőstény farkastól ered, hiszen a lupercus néven ismert papok, amikor körben futnak a városban, onnan indulnak el, ahol állítólag Romulust kitétték. Az ilyenkor szokásos szertartások sem derítenek fényt az ünnep eredetére: két kecskét vágnak le, majd két nemes fiú homlokát véres késsel érintik, de mások azonnal letörlik a vért tejbe mártott gyapjúkendővel. A két ifjúnak a homloktörés után nevetnie kell; majd a kecskék bőréből szíjakat hasítanak, és derekukon övvel, egyébként teljesen mezitelenül futásnak erednek. A kezükben lévő szíjjal minden szembejövőre rávernek. Fiatal asszonyok nem futnak el az ütlegelés elől, abban a hiszemben, hogy könnyebbé teszi a szülést, és hamarabb esnek teherbe. Az ünnepnek egyik sajátos vonása, hogy a lupercusok kutyát áldoznak.

Plutarchos: *Romulus* 21. Máthé Elek fordítása

Az ünnep egyik legfontosabb eleme, illetve feladata a város és lakosainak a megtisztítása, ami a leglátványosabb szertartásából, a korbácsolásból ugyanúgy nyilvánvaló, mint a hozzáfűzött ókori kommentárokból. Nemcsak Plutarchos emeli ki a Lupercalia eme vonását, hanem például Ovidius is a *Fastis*ban:

*Februa volt mindaz, mivel engeszteltek atyáink,
s van hiteles hagyomány erre a szóra elég:
főpapnak flamen s a királyi pap adja a gyapjat,
s ennek az ősóknél februa volt a neve
(...)*

Innen a hó neve, mert Faunusnak a papjai szíjjal járnak: a tisztítás eszköze náluk a szíj.

Ovidius: *Fasti* II. 19–22; 31–32. Gaál László fordítása

Varro, Róma legtudósabb „vallástörténésze” és előző szerzőink egyik fontos forrása az év utolsó hónapjának általános jellege és a Lupercalia eredendő kapcsolatára mutat rá.

Amikor a király február 5-én kihirdeti az abban a hónapban esedékes ünnepeket, ezt a hónapot februatusnak nevezi; februarius ugyanis szabin nyelven tisztulást jelent, s ez a kifejezés a mi vallási szertartásainkban is előfordul.

Varro: *De lingua Latina* VI. 13. Hahn István fordítása

Az ünnep februárhoz kötődő tisztító funkciója biztosan ősi vonás, amit mutat a *rexszel* (*rex sacrorum*) való kapcsolat, valamint az, hogy ennek a funkciónak a régi tíz- vagy tizenkét hónapos,³ mindenesetre márciusban kezdődő év vonatkozásában, az új évre való felkészülésben van jelentősége. Ezeknek az elemeknek a fényében kell értékelni az ünnepre vonatkozó másik nagyon erős, forrásaink többségében nagy hangsúlyt kapó hagyományt: a görög átvételt. Mint Plutarchos is írja, ezt az ünnepet is Euander honosította meg. Az a történeti felfogás, amely számunkra már evidensen szembeállítja az ősi – akár a pásztorkodással, akár az első településekkel összekapcsolható – vallási funkciót és a görögöktől való átvételt, az ókori tudósokra nem volt még jellemző. Euanderrel nemcsak a görög kapcsolatot teremti meg, hanem Róma alapítása elé, tehát az „előidőbe” is helyezik az ünnepet.

A görög eredet hangsúlyozásához – túl azon az általános attitűdön, amely a latin vallási elemekhez igyekezett rögtön egy görög megfelelőt kapcsolni – bizonyára hozzájárult az ünnep szabadossága, amely idegen volt a Bacchanáliákat betiltó, Kybelé kultuszát pedig a római polgároktól és családjuktól szigorúan elzáró „hivatalos” római felfogástól. Az ünnep egyes vonásait a Kr. e. 3–2. században már túl szabadosnak érezhették. Továbbá a római ünnephez és istenéhez, Faunushoz⁴ tapadó alapvető képzetek a Méditerráneum minden pásztornépénél kialakulhattak, így könnyű volt a görög Pannal, illetve kultuszával rokon vonásokat találni. Egyik ilyen vonás a pásztorok világának egyik legfontosabb állatával, a farkassal való kapcsolat: Pannak a kultusz-helyére utaló melléknevből, a Lykaiosból ugyanúgy kihallható a farkas szó (görögül *lykos*), mint a *Lupercaliából*⁵ az azonos jelentésű latin *lupus*. Minden bizonnyal a pásztorokkal, illetve a farkassal való összefüggésben kell az ünnep legszokatlanabb elemét, a kutyaáldozatot is értelmezni.

Szembetűnő és az előzőektől elválaszthatatlan jellemzője még az ünnepnek a termékenységű rítus. A feláldozott bakkecské⁶ bőrét magukra öltő, amúgy meztelen ifjak a kecske bőrből hasított szíjjakkal csapkodják a nőket. A római hagyomány egyik ága, amely Livius művének elveszett XIV. könyvében is helyet kapott, a korbácsolás bevezetését egy köztársaságkori járványhoz, tehát történelmi eseményhez köti. Kr. e. 276-ban vetélések és halvaszületések sújtották Rómát, és ekkor vezették be ezt a vad rítust.⁷ Az ünnep eredetének ezt a magyarázatát Ovidius is ismerteti, de ő a történetet korábbra, Romulus idejébe helyezi.

Mert volt egykor idő, amikor nők gyermekeket csak ritkán szültek; a sors annyira ránk nehezült. Akkor Romulus ült trónján (...)

A súlyos csapás miatt a gyermektelen házaspárok Iunóhoz fordulnak segítségért, aki a következőt tanácsolja:

„Hágja meg egy szent bak szép lányait Itáliának!”
(...)

*Volt egy jós – neve rég feledésbe merült az idővel –,
Tuszk földről nemrég jött, menekülve, ide.
Ez kecskét áldoz. Bőrét szíjakra hasítják.
S hagyják szíjakkal hátukat ütni a nők.*

Ovidius: *Fasti* II. 429–446. Gaál László fordítása

Ez az isten szavait kreatívan értelmező megoldás kedvelt a római vallásos gondolkodásban, hasonlóval például Numa történetében⁸ találkozhatunk. Az a tény, hogy Ovidius, aki ismerte és a *Fasti*-ban használta is Livius művét, a Kr. e. 3. századi járványt Romulus idejébe helyezi, mutatja a kultusz tekintélyét, ami a rómaiak szemében (is) a régiséggel kapcsolódott össze. A megtisztításhoz hasonlóan a termékenység elősegítését is az ünnep egyik ősi tartalmának tarthatjuk. Tehát jogosan feltételezhetjük, hogy ez egy régi, időtlen, mágikus rituálé, ahol az ostorozás a szexuális behatolásnak felelt meg, és a Faunusnak áldozott kecske termékenysége a lehető legerőteljesebb érintéssel került átadásra. De ókori szerzőink a római vallás minden szokását a római múlt egy eseményéhez kötik, történetivé teszik. Nem kell természetesen kételkednünk a Kr. e. 3. századi járvány és az ünnep kapcsolatában. Minden bizonnyal a 3. században (egy konkrét történelmi esemény kapcsán) újraértelmeződött, és a járvány elhárításához, valamint Iunóhoz kapcsolódva „legitimizálódott” az ostorozás.⁹

Egy barlangban – Faunus szentélyében – bemutatott áldozat után arisztokrata ifjak rohantak meztelenül Róma utcáin, és megcsapkodták a szembejövőket. Az ünnep meghatározó vonása volt még a féktelen vidámság, a közösség szabályainak áthágása, vagyis a dionysosi – avagy Bahtyin és Burke nyomán: „karneváli” – jelleg. Ennek köszönhető az ünnep rendkívüli népszerűsége, továbbélése a már keresztény Rómában, és emiatt kell Gelasius pápának fellépnie ellene az 5. században.¹⁰ A karneváli jellegre, amelyet szinte mindegyik forrásunk érzékeltet, van egy közvetett, de érdekes bizonyítékunk is. A Kr. e. 44-ben tartott ünnep vált talán a leghíresebb Lupercaliává,¹¹ ugyanis ekkor a *lupercusok* közé beállt Antonius a futás végpontján (pontosabban fordulópontján), a Forumon feljárnotta Caesarnak a koronát.

Lycaia ünnepén ugyanis, amelyet a rómaiak Lupercaliának hívnak, Caesar bíborköntösben ült a Forumon a szónoki emelvényen, és nézte a futóversenyt. A verseny résztvevői, az előkelő ifjak és a főtisztviselők közül sokan, megkenik testük olajjal, és a kezükben vitt bőrszíjjal tréfásan megcsapkodják a szembejövőket. Közöttük futott Antonius is, és az ősi szokásokkal semmit nem törődve, babérkoszorúval átfönt koronát vitt a szónoki emelvényhez. Társai vállukra emelték, úgy tette a koszorút Caesar fejére annak jeléül, hogy megilleti

a királyi rang. Mikor Caesar kezével elhárító mozdulatot tett, s elutasította magától a koronát, a nép boldogan megtapsolta.

Plutarchos: *Antonius* 12. Máthé Elek fordítása

A történetet Caesar szándékai, illetve a politika szempontjából többféleképpen is értelmezhetjük. Például úgy, hogy Antonius magánakciója volt; vagy Caesarral együtt tervezték meg, csak a nép nem úgy reagált, mint számítottak rá. Esetleg a cél csak az volt, hogy teszteljék a nép reakcióját, illetve Caesar így akarta látványosan visszautasítani a koronát. Valószínűleg a lehetőségek száma még szaporítható, de ahogy a felsoroltaknak, úgy azoknak is lesz egy közös vonása: a karneváli hangulat. Bármilyen volt is Antonius és/vagy Caesar szándéka, megvalósításához, kipróbálásához kellett ennek a különleges ünnepnek a hangulata, amely a szabályok ideiglenes felrúgását követelte meg és tette lehetővé.¹² Természetesen nem mindenki számára. Cicero a gyűlölt Antonius ostromozva a *Philippikák*ban többször is visszatér az esetre. Legsúlyosabb kifogása a köztársaság elleni fellépés mellett az, hogy Antonius *consul*ként vetkőzött meztelekre és részegedett le.

S mennyire illik hozzád az a kiváló ékesszólás, amikor ruhátlanul szónokoltál! Van, ami ennél gyalázatosabb, förtelmesebb?

Cicero: *Philippikák* II. 86, 34

Meg meri említeni a lupercusokat, és nem borzad el annak a napnak az emlékétől, amelyen bortól elbambulva, kenetektől csöpögve, pucéran az elkeseredetten zúgó római népet a szolgaság elfogadására merészelté buzdítani.

Cicero: *Philippikák* XIII. 31, 15. Maróti Egon fordítása

Míg Caesarnak a koronával kapcsolatos szándékait nem ismerhetjük; egy másik, szintén az ünneppel kapcsolatos céljára vonatkozóan több támpontunk van. Caesar a *lupercusok* addigi két csoportja, a Fabiusok és a Quinctiliusok mellé létrehoz egy harmadikat is, a saját *gens*-éről elnevezett Iuliosokat. Evvel személyét hozzákapsolja nemcsak Róma egyik legnépszerűbb és legfontosabb ünnepéhez, hanem összefüggést teremt saját *gens*-ének¹³ múltja és a Lupercalia alapítása között, amely – mint Romulus személye kapcsán már láttuk – az ősi időkkel és a város alapításával fonódik össze. Caesarról pedig tudjuk, hogy saját múltját (a *gens Iulia* történetét) programszerűen, politikai céllal kapcsolta össze Róma eredetével.¹⁴

Az ünnep karneváli jellegét tárgyalva külön ki kell térni a szexualitásra, amelynek csak egyik iránya a már emlegetett termékenység, a kettő, ahogy más korokban sem, úgy az ókorban sem volt azonos. Livius itt következő leírása Romulus és Remus ifjúkorához kapcsolódik, és több, már ismert elem mellett a Lupercalia istenének egy újabb elnevezésével gazdagítja a képet.

A Palatium-hegyen, melyet az arkadiai Pallanteum városáról neveztek el Pallantiumnak, majd később Palatiumnak, a hagyomány szerint már ekkor megrendezték a Lupercalia

lia nevű ünnepi játékot. Az arkadiai származású Euander, aki sok évvel ezelőtt uralkodott e vidéken, honosította meg ezt a minden évben megtartott arkadiai ünnepet, amelyen a meztelen ifjak játékosan és féktelen jókedvvel versenyfutást rendeztek Pan Lycaeus tiszteletére, akit a rómaiak azóta Inuusnak neveznek.

Livius I. 5. Kis Ferencné fordítása

Az Inuus isten jellegére és tevékenységi körére neve (*inire* – „belépni, behatolni, meghágni”) egyértelműen utal. Faunust, akivel azonosítják, többek között éppen inuusi jellemvonásai kapcsolják Panhoz: ők azoknak a vad erdei lényeknek a legfontosabb képviselői, akik veszélyt jelentenek az asszonyokra, ahogy ezt Augustinus is megfogalmazza.

...mely szerint a közönségesen lidércnek nevezett Silvanusok és Panok becstelen módon jelentek meg az asszonyok előtt, azok után vágódottak és velük közösültek.

Augustinus: *De civitate Dei* XV. 23. Földváry Antal fordítása

A Lupercalia, úgy tűnik, nem más, mint a vadság betörése egy napra a civilizáció kiépített keretei közé. Ez az aspektus is jól illik az év végéhez, az új év rendjét megelőző átmeneti időszakhoz.¹⁵ És ugyan ez az inuusi vad és félelmetes erő nem hajtható igába, de mégis „munkára fogható” a közösség érdekében: a város megtisztul, az asszonyok pedig termékenyek lesznek.

Ovidius is tárgyalja az istennek ezt az aspektusát. Iuno fenntebb már idézett parancsa („Hágja meg egy szent bak szép lányait Itáliának!”) latinul így hangzik: „*Italidas matres*” *inquit* „*sacer hircus inito*”. A sor elejének ünnepélyessége – „Itáliei anyák” – illik mind az istennő fenségéhez, mind a szabin nőket övező tisztelethez, és éles kontrasztban áll a sor végére hagyott *inito* („hágja meg”) felszólítással.¹⁶ A sor erejét tovább fokozza a *matres* játékos kétértelműsége: ezeknek a nőknek legjellemzőbb tulajdonsága éppen az, hogy nem anyák, ugyanakkor az isteni javaslat ereje jelenné teszi a jövőt: anyaságukat. Ez az ovidiusi mondat gyönyörű példája annak, mi minden férhet el egyetlen versorban, de Ovidius nem lenne Ovidius, ha beérné ennyivel. Faunus, illetve Pan Inuus voltát egy egész történettel is szemlélteti, hogy magyarázza az isten papjainak meztelenségét (*Fasti* II. 303–359).¹⁷ A történet talán leggroteszkebb eleme a női ruhába öltözött Hercules, akinek felbukkanását a Lupercaliával kapcsolatban kár lenne pusztán azzal magyarázni, hogy Ovidius vonzódott a sikamlós és tréfás történetekhez. Egy jelmez felöltése, illetve az egyik legalapvetőbb – a férfi és a nő között húzódo – határ átlépése érthető módon kap helyet egy ilyen „karneváli”, „dionysosi” ünnep *aition*jai között.

A plutarchosi leírás további fontos eleme az ifjak felavatása. Ha jól értjük forrásainkat, mindkét csoportban minden évben felavattak egy-egy új tagot. Az ifjak homlokának véres kesssel való megérintése, majd a vérnek tejjel való lemosása és a nevetés tipikus *rite de passage*-nak, átmeneti rítusnak¹⁸ tűnik: az avatandó meghal mint annak a csoportnak a tagja, ahonnan érkezett, és újjászületik mint az egyik *lupercus* társaság beavatottja. Más átmeneti rítusokhoz képest – főképp annak

fényében, hogy egy titkos társaságba való beavatásról van szó – meglepő az átmeneti (liminális) szakasz rövidege, illetve hiánya. Az avatandónak nem kell napokat az erdőben¹⁹ – akár társaival, akár egyedül – eltöltenie, mielőtt belépne a *lupercusok* területébe. Erre a problémára kézenfekvő magyarázatnak tűnik, hogy a Plutarchos által leírt avatási szertartás (vér, tej, nevetés) már egy néhány mozdulatba és pillanatba össze-sűrített „praktikus” formája egy hajdani rituálásornak, amely eredetileg akár hosszú napokat (heteket, hónapokat) vehetett igénybe. Ez a hajdani (feltételezett) beavatási rítus egy liminális szakasz után, az ünnepen érhet el végpontját, a *lupercusok* körébe való belépést.

A Lupercalián nem a papi testület tagjává való felavatás a legfontosabb határátlépés. És míg ebből a beavatási rítusból éppen az „átmenetet”, a liminális szakaszt hiányolhatjuk, az ünnep, de különösen a *lupercusok* futása a város egészét változtatja egy időre – Turner szavával – *communitasszá*, struktúrán kívüli közösséggé, ami a két állapot közötti határhelyzet legfőbb jellemzője.²⁰ A ruhátlanság, a jog, a szokások, a konvenciók által való meghatározottság ideiglenes hiánya, illetve súlyos sérelme, amellyel a kulturális antropológia²¹ leírja a liminális fázist, február 15-én Rómában is meghatározó. Mint már fentebb is említettük, a következő évet előkészítő, a két év közötti átmeneti szakaszról van szó. Itt a „szakaszt” érdemes külön hangsúlyozni. A *finis* jelentésének²² megfelelően nem éles vonal, hanem széles mezsgye választja el egymástól a régi és a rá következő évet.

Míg Livius²³ július 18-ára, a galloktól elszenvedett nagy vereség napjára teszi a Fabiusoknak a Cremera patak menti katasztrófáját, addig Ovidius²⁴ február 13-ára, február idusára, Faunus ünnepére, két nappal a Lupercalia elé, amelyen szintén főszerepet játszanak a Fabiusok. Ovidius variációja több szempontból is érdekes. Harmadik felesége Fabius-lány volt, tehát ismerte a *gens* saját hagyományát. Továbbá az évhez hasonlóan a hadi időszak is márciusban kezdődött, ekkor még télen nem háborúztak a rómaiak, tehát a cremerai vereség februári dátuma a katonai hagyományoknak, a rómaiak történeti emlékezetének sem felel meg. Az ovidiusi időpont okát minden bizonnyal a naptárban kell keresni.²⁵

*Egy nap küldte a csatába a hős Fabiust, valamennyit,
és aki harcra kiszállt, mind meg is ölte a nap.*²⁶

*Hogy pedig el ne enyészzen Hercules isteni törzse,
így rendelte az ég; ezt nekem elhiheted.*

*Mert Fabius-nemből volt egy gyermek, ki csatába
menni kicsiny volt még, s egymaga élve maradt.*

Ovidius: *Fasti* II. 195–242. Gaál László fordítása

Február 13. és 24. között volt a Parentalia ünnepe, amelyen az elhunyt családtagokra emlékeztek, és a holtak szellemeit engesztelték. Erre az időszakra esett tehát Faunus ünnepe és a Lupercalia²⁷ is, és ide, a halottakra való emlékezés ünnepi időszakához kapcsolta a *gens Fabia* azt a saját történetét, amely egyszerre szól a *gens* önfeláldozásáról és az őket sújtó csapásról, a majdnem pusztulásáról, valamint a *gens* fennmaradásáról. Hogy az ősök tisztelete, a halottakra való emlékezés és a kultuszuk alapvető fontosságú a *gens* erejének megújításában, arra a legjobb példánk az előkelő nemzetségek gyászszertartása, a

pompa funebris, ahol nemcsak felidézük az ősök emlékét, hanem meg is jelenítik őket. A *pompa funebris* összegyűlnek a *gens* élő és már elhunyt tagjai, hogy megerősítsék a nemzetséget, és örök időre biztosítsák a fennmaradását.²⁸ Nehéz elképzelni, hogy a Fabiusok gyászünnepe 13-án és a *luperci Fabiani* tombolása 15-én egymástól független lett volna. Az egyik összekötő kapocs éppen egy ifjúnak a felavatása egy Fabiusokhoz kötődő csoportba: a Fabiusokat hajszaal híján megsemmisítő napra való emlékezés utáni (ókori értelemben véve) harmadnapon a nemzetség megújulását is ünnepelték egy ifjú beavatásával.

Ezt az elképzelést alátámasztja a Lupercalia katonai aspektusa is. Ez az ünnep ugyanis szorosan kötődött a *celerek*hez, Romulus állítólagos hajdani lovasságához, egy arisztokrata ifjakkal álló elit egységhez, akikről Polybios a római hadsereget bemutatván megjegyzi, hogy régen csak egy „ágyékkötőben” harcoltak, hogy gyorsan tudjanak fel- és leszállni a lovaikról (VI. 25, 3–4).²⁹ Valerius Maximustól tudjuk, hogy a lovagrend fiatal tagjai egy évben kétszer ünnepelhettek és mutathatták meg magukat a Városnak: július idusán és a *Lupercalián* (Valerius Maximus II. 2, 9).³⁰ A hajdani lovassággal való kapcsolatot a hagyomány is rögzíti. A meztelen futásra Ovidius egyik magyarázata az, hogy Romulus és Remus – egyikük a Fabiusokat, másikuk a Quinctiliusokat vezetve – egyszer meztelenül eredtek az állataikat elhajtó rablók nyomába, ugyanis az ifjak (az ikerpár és társaik) éppen erejüket mérték össze ruhátlanul, mikor azok rájuk törtek. Ekkor kezdődik meg az igazi verseny, amelyben Remus és Romulus csapata gyorsaságát méri össze: ki szerzi meg előbb a zsákmányt, és tér vissza a Faunus tiszteletére rendezett áldozati lakomához (Ovidius: *Fasti* II. 359–380). Tehát ebben a történetben is Romulus (és Remus) ifjú társainak egyik legjellemzőbb tulajdonsága a gyorsaság, a *celeritas*.

Ovidius egy másik magyarázata a meztelenségre a történelem előtti időket idézi meg.

*Pan a juhoknak, Pan a lovaknak az istene volt ott:
védté a nyáját; s ezért kapta az áldozatot.*

Erdei védőjét Euander hozta magával.

Csak város helye volt, hol ma a Városod áll.

Így a pelazgoktól vettünk át ünnepet, istent;

s pappá Iuppiterét tette az ősi szokás.

(...)

*Nem volt Iuppiter és nem volt még hold sem az égen,
s már az a nép ott élt Arcadiának ölén.*

Mint a vadállatoké, még nem volt társas az élet,

még faragatlan volt és tanulatlan a nép,

házaikul lombok szolgáltak, fűveket ettek,

s nektár volt az a víz, mely tenyerükbe merült.

Horgas ekéjét még az ökör nem húzta lihegve,

s földművelőknek sem volt rög uralma alatt.

(...)

Báránnybőr-bundát még csak a birka viselt.

Meztelenül jártak s a szabadban háltak: a testük

tűrte a déli vihart s bírta a záporosót.

Mostan e meztelenek felidézük a régi időket (...)

Ovidius: *Fasti* II. 277–301. Gaál László fordítása

Ovidius leírása Euander személyén keresztül rendkívül érdekes módon két korszakot, illetve két történelemfelfogást von össze. Egyfelől a Város alapítása előtti időt idézi meg, másfelől az arkadiai kultusz eredetéhez érve a civilizálatlan, történelem előtti korba viszi olvasóját. Ennek a kornak a jellemzői a ruhátlanság, a földművelésnek és a pásztorkodásnak a hiánya.³¹ Így a Róma alapítása előtti történelem és az „őskor” egymásba csúszik, ami teljesen megfelel a Lupercalia egyik fontos, részben már érintett aspektusának. A városon, az ókori ember civilizációs terén, az azt védő határon kívüli vad világ diakrón és szinkrón felfogásban is jelen van: a vad Faunus egyszerre az erdei világ és a Város előtti „őskor” alakja. A Lupercalián egyszer egy évben (igazából az éven „kívüli” nem „rendes” időben,³² a két év közötti határmezsgyén) egyetlen napra szabadon engedték a civilizáció előtti – és egyben a mai, de a civilizáció terén kívüli – erőket. Evvel megerősítették a közösség, a Város rendjét, egyszerre kapcsolva az ünnepet az „őskorhoz” és a Város korához, a még ifjú pásztor és a már király Romulus korához. A vadság jelenlétét talán Cicero fogalmazza meg a legjobban anélkül, hogy a vadság funkcióját hajlandó lenne megérteni:

Egészen vad, teljesen pásztori és faragatlan társaság a lupercus-testvéreké, akiknek erdei szövétségét előbb hozták létre, mint a kultúrát és törvényeket (...)

Cicero: *Pro Caelio* 26

A Lupercalia tehát reflektálatlanul ugyan, de a vadság megjelenítésével átélhetővé tette az emberi civilizációt, mégpedig úgy, hogy ezt szorosán a közösség, Róma múltjához kapcsolta, evidens módon összevonva az emberi történelem és Róma történelmének kezdetét.

A várost városáá tevő, a közösséget összetartó normák felüggesztését mi sem jelenítheti meg jobban, mint meztelenül rohagáló ifjak, akik mindenkit megütnek, aki az útjukba kerül, de erőszakos cselekedetük elsősorban a férjes asszonyokra irányul.³³ Az ifjak csoportként a hatalmat birtokló, valamint a normákat őrző és továbbadni akaró felnőtt férfiakkal állnak itt szemben, a normák felrúgásával az ő hatalmukat teszik egy napra semmivé. A testi fenytésre utaló vesszőkből álló *fascest* ütik ki a kezükből a kecskebőr szíjjakkal. Ráadásul a nőtlen ifjak támadásának kitüntetett célpontjai a polgárok feleségei.

Jegyzetek

Ez az írás egy korábbi tanulmányom felhasználásával készült (Hegyí 2010).

1 Legújabb (és nagyon jól használható) Robinson 2011, 207–286. Wiseman 1995a a komparatista felfogás helyett egy történetit kínál. Bevezetőjében és jegyzeteiben található a kérdés kutatásának rövid, de hasznos összefoglalása, valamint appendixként a vonatkozó forrásokat is közli. Vö. még Adamik 2006; Beard–North–Price 1998, I. 260–261, II. 119–124 (néhány fontosabb forrás angol fordításával). Nagyon érdekes és a Iunóval való kapcsolaton kívül eső témákban is eligazít Köves-Zulauf 1990; Harmon 1978, 1441–1446; Brelich 2008, 66–70, 107–110. Meg kell említeni a Hahn István által közölt szövegeket, illetve az ünnepek rövid össz-

Ebben a vonatkozásban a támadásnak szexuális felhangjai vannak: az ifjak csapásai alatt nemcsak az állam esik szét, hanem a *pater familias*ok feleségük feletti hatalma is megsemmisül.

A Lupercaliához kapcsolódó történetek Romulus és Remus alakjának kimeríthetetlen gazdagságára is rávilágítanak, ugyanis forrásaink a *lupercus*ok futásának az ostorozás és a meztelenség mellett egy további elemét is hangsúlyozzák: a versenyt, amely egy hajdani futóversenyt, Romulus és Remus csapatainak fentebb már tárgyalt küzdelmét idézi meg. De Romulusnak és Remusnak nem ez volt az egyetlen versengése, és Remus nem csak a rablók üldözésében volt gyorsabb. Ő volt az, akinek – mikor a városalapításhoz jósjelet kértek maguk számára a testvérek – előbb jelentek meg a madarak, tehát aki akkor is gyorsabb volt, mikor az ikerpár igazi, ikerségükbe belekódolt küzdelméről volt szó: Róma alapításáról.³⁴ A kapcsolatra a testvérek „versenyfutása” (a gyorsaság) és Remus halála között Ovidius, illetve a hagyomány is reflektál Celer („a Gyors”) alakján keresztül. Romulus embereként ő üti agyon Remust a *Fasti* IV. énekében (837–844) felidézett történet szerint.³⁵ Neve Romulusnak – fentebb már érintett – lovasságán (*celerek*) keresztül összeköttetést teremt a Város alapítása és a hajdani futóverseny között, illetve Remus mintha a saját gyorsaságának lenne az áldozata. De a Lupercalia felé mutat az a Szent Jeromosnál fennmaradt adat is, amely Celer helyébe egy Fabius állít: „Remust egy pásztori ásóval Fabius, Romulus alvezére gyilkolta meg” (*Chronicon ad Ol.* 6. 3).³⁶

A Város fala egyszerre térbeli és időbeli határ, egy határ, ameddig az ikrek együtt jutottak el, de amely mögé, Rómába már csak egyikük léphetett be. A város előtti világot az ikrek versengése – alakítsuk „történelemmé”: két *gens*, a Fabiusok és a Quinctiliusok harca – jellemzi, Rómát Romulus monarchiája.

A régi szövegek modern olvasója szétszálazva, majd újra összerakva igyekezhet megérteni a római ünnephez kapcsolódó képzeteket, annak gazdag „tartalmát”. Észrevételezheti a különböző aspektusokat, és megpróbálhatja az összefüggéseket megérteni a termékenység, egy társadalmi csoport és egy *gens* reprezentációja, az alvilág, a szexualitás, a határok fontosságá, konkrét történelmi események emléke stb. között, de átélni már nem tudja a régi ünnepet. Az élmény intellektuálisan elérhetetlen komplexitása (az elemek összefüggése) helyett marad az elemzés öröme.

szefoglalóját: Hahn 1975, 100–108. Régi, de még mindig fontos művek: Altheim 1938, 206–217, 136–138, illetve Kerényi 1949.

2 Az ünnep teljes körű bemutatása, például kapcsolata az év többi (különösen a februári) ünnepével meghaladja ennek az írásnak a lehetőségeit. A többi februári ünnepkel való kapcsolathoz újabban: Harrauer 2010, 310–331. A kultusz itt tárgyalt aspektusai nem fedik le (nem fedhetik le) mindazokat a római képzeteket, amelyek több száz év alatt a Lupercaliához kapcsolódtak.

3 A kérdésről összefoglalóan lásd Adamik 2006, 79–82

4 Ez az írás nem foglalkozik a Lupercalia istenének problémájával, hanem elfogadja a kutatók többségének, de főképp a rómaiak többségének véleményét, miszerint ez az isten Faunus volt. A problémához lásd az I. jegyzet anyagát.

- 5 A *Lupercalia* tényleges etimológiájában természetesen nem lehetünk bizonyosak, de egyrészt a lehetséges feltételezések vagy a farkas szóval, vagy a farkas képzetével kapcsolatosak (például úgy, hogy az ünnep istenének, Faunusnak a nevében a *dhau**, „gyilkolni” gyököt feltételezik), másrészt – és ez a fontosabb – a rómaiak mindenképpen kihallották az ünnep nevéből a *lupus* szót. Az etimológiához lásd Altheim 1938, 207–210.
- 6 Forrásaink többsége bakkecskéről ír, de vannak ennek ellentmondó adatok is. A problémához lásd Wiseman 1995a, 1; Kerényi 1949, 136–138, 145–146.
- 7 Orosius IV. 2, 2; Livius fr. 63 W. Egy 5. század végi, a Lupercalia ellen fellépő pápa hivatkozik erre az elveszett Livius-helyre: Gelasius: *Adv. Andr.* 11–12. Vö. Wiseman 1995a, 14, 19; Mclynn 2008, 161–175. A történetben Asklépios is szerepel, aki elhárítja magától a nőgyógyászati probléma megoldását (Augustinus: *Civ. Dei* III. 17). Faunus amúgy Asclepius mellett kap templomot a Tiberis szigetén, illetve Asklépios a Faunusnak szentelt területen talál otthonra Rómában. Faunus és Asklépios kapcsolatáról lásd Kerényi 1999, 27–28.
- 8 Ovidius: *Fasti* III. 329–348.
- 9 Rendkívül érdekes Wiseman (1995a, 14) kísérlete, aki megpróbálja a kultusz történetét annak változásaiban megragadni. De míg kritikája jogos azokkal szemben, akik egy több évszázadon keresztül gyakorolt vallásos szokást állandónak feltételezve elsősorban komparatív megközelítésben elemezték a Lupercaliát, ő maga átesik a ló másik oldalára, és nem különbözteti meg a rítusok formáját és tartalmát. Ő tehát az ostorozás bevezetését 276-hoz köti.
- 10 Mclynn 2008, 161–175. A pápa személye amúgy bizonytalan, de a kérdés eldöntése nem tartozik erre az írásra.
- 11 A kérdéstről újabban: North 2008, 144–160.
- 12 Érdemes itt felidézni egy másik februári ünnepet, a Regifugiumot (február 24.), a király futását, amelyet forrásaink tévesen a Tarquiniusok elűzésével kapcsolnak össze, de bizonyos, hogy egy sokkal régebbi ünnepről van szó. A király, a köztársaság korában pedig a *rex sacrorum*, a király vallásos szerepének továbbvivője egy napra elmenekült a városból. Ezáltal az év végén, az új évre való felkészüléskor a király hatalmát, erejét, illetve a város irányítását újították meg, ami jól illik a február általános megtisztító jellegéhez. Feltételezhető kulturális antropológiai párhuzamok alapján, hogy egy napra esetleg valamiféle „pünkösdi királyt” is választottak, vö. Hahn 1975, 101. A naptár szerint és az ünnepek jellegét tekintve is elég közel esik egymáshoz a Lupercalia és a Regifugium ahhoz, hogy ez utóbbi által teremtett kontextussal számoljunk Antonius akciójának értelmezésekor. A Regifugiumról általában lásd még Brelich 2008, 99–101.
- 13 Hegyi 2009, 75–76.
- 14 Suetonius: *Divus Iulius* 5; vö. Hegyi 2009, 71.
- 15 Az év végi „szertartás rendezetlenségéről” beszél Brelich 2008, 68–70 és 107, néprajzi párhuzamokat emlegetve (hivatkozások, jegyzetek nélkül).
- 16 Robinson 2011, 283 mind az *inito*, mind a szabin anyák kérdéséhez párhuzamos szöveghegyekkel.
- 17 A részlet kitűnő elemzése: Robinson 2011, 224–249.
- 18 Van Genep 2007, 47–49, 91–125.
- 19 Ókori és kézenfekvő párhuzamunk a spártai *krypteia* – amelynek hangsúlyos része a vadonba való kivonulás (tehát hosszú – ha nem is tudjuk, hány napos – a liminális szakasz) – szertartásának neve („elrejtőzni”) egyszerre utal erre és arra a szimbolikus halálra, amelyet a római példában a vérrel bekent homlok jelenít meg. Az elméletnek talán legismertebb kidolgozása ókori anyagon, az athéni *ephébián* (de a *krypteiai*t is érintve): Vidal-Naquet 1986.
- 20 Turner 2002, 107–110, 181.
- 21 Turner 2002, 108.
- 22 A *finist* csak a mohók változtatják vékony vonallá Horatius szerint (*Carm.* I. 18, 10–11).
- 23 Livius II. 48–50. A helyhez lásd Ogilvie 1965, 359–366.
- 24 Ovidius: *Fasti* II. 195–242.
- 25 A cremerai csatához és a Fabiusokhoz lásd Ogilvie 1965, 359–366; Forsythe 2005, 197–198; Cornell 1989, 297. A problémáról újabban és szellemesen Jármí Viktória beszélt egy konferencián (*A gens Fabia emlékezete*. X. Magyar Ókortudományi Konferencia, Piliscsaba, 2012. május 23–26. – a konferenciakötet megjelenés alatt).
- 26 Szokatlanul erős hangsúlyt kap itt az „egyetlen nap”: *Una dies Fabios ad bellum miserat omnes, / ad bellum missos perdidit una dies*. Az egyetlen napba sűrített kivonulás és pusztulás is jelentős eltérés mind Liviustól, mind a történeti racionalitástól.
- 27 Az alvilág és a termékenység, valamint a féktelen, „dionysosi” istenek kapcsolata már nem tárgya ennek az írásnak. A kérdéshez lásd például: Kerényi 1977, 165–179; a Lupercaliával kapcsolatban: Beard–North–Price 1998, II. 122.
- 28 Hegyi 2009, 70–77.
- 29 *En perizómasin* – „ágyékkötőben” (a 2002-ben megjelent Muraközy-féle magyar fordítás félrevezető: „bőrruha”, de a hozzáfűzött jegyzet [47.] a latinul tudókat eligazítja: „Latinul: *campestris*”; Polübiosz *Történeti könyvei*. Máriabesenyő–Gödöllő, 2002). A lovasság és a Lupercalia kapcsolatát bemutatja és kitűnően elemzi Wiseman 1995a, 11–12.
- 30 Wiseman 1995a, 12.
- 31 A történelem előtti emberről alkotott antik elképzelések kettősége – aranykor, illetve primitív, állatias élet – itt is megjelenik, de egyértelműen a második dominál. A kérdéshez lásd Robinson 2011, 220–224, a párhuzamos helyekkel és szakirodalommal.
- 32 Ovidius márciusi évkezdetről és tíz hónapos évről beszél (*Fasti* III. 99–121). A kérdéshez lásd Hahn 1975, 94; Adamik 2006, 79–82.
- 33 Véleményem szerint ez „kompromisszum” a legjobb feloldása annak a dilemmának (Robinson 2011, 206), hogy kikre irányult az ifjak támadása.
- 34 Ovidius: *Fasti* IV. 813–818; Livius I. 7.
- 35 Celer alakjának és a gyilkosságnak a forrásaihoz lásd Wiseman 1995b, 9–11.
- 36 *Remus rutro pastorali a Fabio Romuli duce occisus*. A *dux* a szövegben minden bizonnyal a *celerek* parancsnoki posztját jelenti. A „pásztori” a szórend alapján az ásóhoz kapcsolandó, bár gazdagabb értelmet adna, ha közvetlenül vonatkoztatnánk Fabiusra, mindenesetre összecseng a *lupercusokra* Cicero által ráaggatott egyik jelzővel (*Pro Caelio* 26).

Bibliográfia

- Adamik T. 2006. „A római év és a Lupercalia”: *Vallástudományi Szemle* 2/1, 78–92.
- Altheim, F. 1938. *A History of Roman Religion*. London.
- Beard, M. – North, J. – Price, S. 1998. *Religions of Rome*. I–II. Cambridge.
- Bahtyin, M. 1982. *Francois Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Budapest.
- Brelich, A. 2008. *Római variációk az eredet témájára*. Budapest.
- Burke, P. 1991. *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Budapest.
- Cornell, T. J. 1989. „Rome and Latium to 390 B.C.”: *CAH* VII.2. Cambridge.
- Forsythe, G. A. 2005. *Critical History of Early Rome From Prehistory to the First Punic War*. Berkeley–London.
- Van Gennep, A. 2007. *Átmeneti rítusok*. Budapest.
- Hahn I. 1975. *Róma istenei*. Budapest.
- Harmon, D. P. 1978. „The Public Festivals of Rome”: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (ANRW) II. 16.2. Berlin, 1440–1468.
- Harrauer, Ch. 2010. „Die Lupercalia im Kontext der Februar-Feste”: Czeplédy A. et al. (szerk.): *Pietas non sola Romana*. Budapest, 310–331.
- Hegyí W. Gy. 2009. „Ősök, maszkok, utódok. A pompa funebris Rómában”: *Ókor* 8/3–4, 70–77.
- Hegyí W. Gy. 2010. „Lupercalia”: Katona A. – Kaposi J. (szerk.): *Fortiter et constanter*. Budapest, 36–46.
- Kerényi K. 1949. „Wolf und Ziege am Lupercalienfest”: Kerényi K.: *Niobe*. Zürich, 136–147.
- Kerényi K. 1977. *Görög mitológia*. Budapest.
- Kerényi K. 1999. *Az isteni orvos*. Budapest.
- Köves-Zulauf, Th. 1990. „Das Lachen der Luperci”: Köves-Zulauf, Th.: *Römische Geburtsriten*. München, 221–289.
- Mclynn, N. 2008. „Crying Wolf. The Pope and the Lupercalia”: *Journal of Roman Studies* 98, 161–175.
- North, J. A. 2008. „Caesar at the Lupercalia”: *Journal of Roman Studies* 98, 144–160.
- Ogilvie, R. M. 1965. *A Commentary on Livy Books I–V*. Oxford.
- Robinson, M. 2011. *A Commentary on Ovid's Fasti, Book 2*. Oxford.
- Turner, V. 2002. *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Budapest.
- Vidal-Naquet, P. 1986. „The Black Hunter and the Origin of the Athenian Ephebia”: Vidal-Naquet, P.: *The Black Hunter. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*. Baltimore – London, 106–128.
- Wiseman, T. P. 1995a. „The God of the Lupercal”: *Journal of Roman Studies* 85, 1–24.
- Wiseman, T. P. 1995b. *Remus: A Roman Myth*. Cambridge.



© Fogadalmi ©
© „szertartások ©
© ŐSI lakomák ©

Késő bronzkori szakrális leletegyüttesek
a főváros területén

Időszaki kiállítás a
Budapesti Történeti Múzeumban
2013. március 6 – szeptember 7.
www.btm.hu

 