

AZ ÁTMENETI RÍTUSOK MEGJELENÉSE CERES KULTUSZÁBAN

Magdus Tamás

Bevezetés

Az ókori Róma kutatásának történetében mindig is kiemelt szerepet kapott az Imperium Romanum vallásának megismerése. Az már régóta elfogadott tényként kezelendő, hogy a rómaiak igen szoros kapcsolatot ápoltak isteneikkel és igen fontos volt számukra a vallás, hiszen életük számos pontján megjelent. Habár vannak elképzeléseink, hogy hogyan tekintettek a rómaiak a saját isteneikre, azonban azt látni kell, hogy ezt csak kulturális környezetben lehet megérteni. Az istenek irodalmi és művészeti reprezentációinak tanulmányozásával, melyeket azok a férfiak és nők hoztak létre, akiknek mindennapjaik része volt az istenek imádata és ennek segítségével meg lehet tudni, hogy mit is jelentett egy-egy istenség a társadalomnak. Ez a jelentés rendkívül bonyolult és ez az összetettség egyetlen istenség alakjában is megjelenhet. Ugyanakkor azt is látni kell, hogy a közeget erősen befolyásolja az ideológia, amely viszont nem állandó, így változik és a társadalom erősen befolyásolja azt.

Ahhoz, hogy megfelelően látni lehessen Ceres istennő szerepét a római társadalomban megfelelő kronológiai és társadalmi keretek között kell elhelyezni annak érdekében, hogy a lehető legjobban rekonstruáljuk az ideológiai jelentőségét. Magát az istenséget általában a mezőgazdaság, a gabonafélék istennőjének titulálják, de jelentősége sokkalta nagyobb, mint ahogy ebből az egyszerű képzettársításból láthatjuk. Az elmúlt évtizedben számos tudományos munka foglalkozott Ceres istennővel. A korai kutatások a Démétér görög istennőhöz és Tellushoz való viszonyát emelték ki.¹ Később Le Bonniec átfogó tanulmányt írt, amely a római köztársaság végéig tárgyalta a Ceres

1 Altheim, F. (1931). *Terra Mater: Untersuchungen zur altitalischer Religions geschiente*. München. Wissowa, G.: *Religion und Kultus der Römer*. München. Pestalozza, A. (1897). *I caratteri indigeni di Cerere*. Milánó.

kultusz problematikáját.² Ő volt az, aki Ceres kultuszát időrendileg három fázisra osztotta: elsőként az őshonos italicus kultuszt, amelyben Tellussal együtt termékenység istenként imádták. Majd ezt követően Ceres, Liber és Libera triadikus kultusza, amely szorosan kapcsolódik a római plebshez, míg végül Ceres és lánya, Proserpina importált görög kultusza, amelyben a nők játszották a legfontosabb szerepet. Le Bonniec tanulmánya időrendi irányultságú volt, és nagy hangsúlyt fektetett az istennő különböző kultusza-inak irodalmi bizonyítékaira. A számtalan tanulmány mellett a következő nagy összefüggő mű Spaeth 1996-ban megjelent műve, ami kronologikusan vizsgálja Ceres kultuszát, így összegző műnek tekinthető.³ Maguk a határvo-nalak a dolgok, események, élőlények által jönnek létre, legyen az az ország-határok vagy éppen a felnőtté válásnak megszabása. Ezen területek bizony-talanok és konfliktusok forrásai lehetnek. Egy ilyen állapotban levés lehet vallásos, de tisztátalan is. Szakrális, ha államok, életkori átmeneti szakaszok vagy naptári jelenségekhez kapcsolódó átmeneti időszakok határai, mert a határt magát egy vallásos dolog, jelenség jelöli ki, ami nem átugorható az istenek büntetése nélkül. Másrészt tisztátalan, ha nem egyértelmű és szabálytalan a rítus elvégzése. Leach szerint egy ilyen határ két társadalmi teret választ el egymástól. Az egyik zóna a normális, időhöz kötött világ, amelyből kifejlődik az önmagában abnormális tisztátalan világ.⁴ A tiltások rendszere a szakrális ki-, és a tisztátalan beáramlását megakadályozó ke-rítésként szolgál. Ennek megfelelően osztályozta van Gennep a rítusokat a határátlépés mentén, dinamikus folyamatokként. Ez a módszer a jelen-ségek folyamatát egy teljes, elejétől a végéig tartó rítus keretében próbálja tekinteni. Ugyanakkor megjegyzi, hogy ezek a további különbségtevések nem minden rituális rendszerben fejlődtek ki hasonló mértékben. Például az elválasztó rítusok általában a temetési rítusokban feltűnőek, míg a szoro-sabb értelemben vett átmeneti rítusok a beavatási, eljegyzési és terhességi szertartások alkalmával. Bár egyetlen szertartásban a rituális dinamika minden alkategóriája megjelenik, ezek nem egyformán fontosak; elméle-tileg az átmeneti rítusok teljes sorát tartalmazza, beleértve az elkülönülés,

2 Le Bonniec, H. (1958). *Le culte de Cérès a Rome des origines à la fin de la République*. Párizs.

3 Le Bonniec, H. (1958) 25.

4 Leach, E. (1976). *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected*. Camb-ridge. 35.

az átmenet és az inkorporáció szakaszát.⁵ Tanulmányomban Ceres istennő kultuszához tartozó átmeneti rítusokat kívánom megvizsgálni van Gennep és Turner nyomán. Ezen átmeneteket öt különböző aspektusra osztottam, mint a (1) halál, (2) szülés, (3) házasságkötés, (4) válás és (5) beavatások rítusára. Így próbálok rámutatni arra a vonatkozó szakirodalom és a források alapján, hogy van Gennep és Turner modellje hogyan alkalmazható a római vallásban, jelesül a Ceres kultuszban.

Halál

Ceres kapcsolata a halál körüli szertartásokkal a római temetkezési szokások két rituáléjában mutatkozik meg. Az egyik a *porca praesentanea* és a *porca praecidanea*. Festus a következőképpen ír az előbbi eljárásról:

„Praesen<tanea> porca dicitur, ut ait Veranius, quae familiae purgandae causa Cereri immolatur, quod pars quaedam eius sacrifici fit in conspectu mortui eius cuius funus instituitur.” (Festus s.v. *praesentanea porca*, 250)⁶

A leírás eléggé nyilvánvaló, hiszen egy tisztító áldozatra volt szükség, mert a családot egy tag halálával szennyezettnek tartották.⁷ Feltételezhetően a *porca praecidanea* áldozatát muszáj volt elvégezni, hiszen az elhunyt örököse valószínűleg csak így vehette át örökségét, tehát az örökösödés egyik alapfeltétele volt a szertartás elvégzése.⁸ Így ez a szertartás lényegében egy egyesítő eljárás volt az átmeneti rítusokban. Ebből következik tehát, hogy a *porca praesentanea* áldozata kötelező volt egy haláleset alkalmával. Ceresnek kellett ajánlani és a szertartás legalább egy részét a holttest jelenlétében

5 Van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage*. Chicago. 10-11.

6 Festus s.v. *praesentanea porca*, 250. A sertést úgy hívják, hogy a *pracentanea*, ahogy Veranius mondja, Ceresnek feláldozzák a család tisztasága érdekében, mert ennek az áldozatnak egy része a halott személy jelenlétében történik, akinek temetkezését tartják.

7 Watson, A. (1971). *The Law of Succession in the Later Roman Republic*. Oxford. 4.

8 Le Bonniec, H. (1958) 92.

kellett végrehajtani.⁹ Varro leírja a porca praecidaneához kapcsolódó áldozatot is:

„*Quod humatus non sit, heredi porca praecidanea suscipienda Telluri et Cereri, aliter familia non pura est.*” (Varro: de Vita Populi Romani III)¹⁰

A porca praesentanea-val ellentétben ez az áldozat feltételes, így nem kötelező érvényű volt.¹¹ Az örökösök csak akkor adták ezt az áldozatot, ha a holttestet nem megfelelően temették el, vagy a temetési szertartás közben valami hiba történt.¹² A megfelelő engesztelő szertartások elhanyagolásának következménye az volt, hogy a család tisztátalanná vált, vagyis a halál beszenyezte őket és egy tisztátalan állapotot hagyott maga után. Ezt a helyzetet a porca praecidanea áldozatának bemutatásával kívánták orvosolni. Érdekes adalék, hogy Varro megjegyzi, az áldozatot mind Ceresnek, mind pedig Tellusnak ajánlják. A többi forrásban, amelyben említik bármelyik istenség nevét a porca praecidanea-val kapcsolatban, akkor csak is Ceres van megemlítve, mint akinek ajánlják az áldozatot.¹³ Varro feltételezhetően használhatott olyan régebbi forrást, amely okot adhatott arra, hogy megemlítsen Tellust, ugyanakkor arra utalhat, hogy eredetileg Ceresnek

9 Spaeth, B. (1996). *The Roman Goddess: Ceres*. Austin. 54. elképzelhetőnek tartja, hogy ez az összefüggés magának a praesentaneus kifejezés ősi etimológiájában tükröződik, amely a praesensből származik, amelynek jelentése ugyanazon a helyen való tartózkodás, fizikai jelenlét. Néhány ókortörténész azonban elutasítja ezt az etimológiát és vele együtt Veranius magyarázatát. Radke, G. (1965). *Die Götter Altitaliens*. Münster. 88–89. szerint a praesementaneusból származhat és jelentés betakarítás előtti, és azt valószínűsíti, hogy egy agrár engesztelő áldozatra utal, mintsem egy temetkezési szertartásra. Ez a magyarázat kicsit kényszerültnek tűnik, különösen azért, mert nincs bizonyítékunk és az sem tűnik helyesnek, hogy Radke elutasította a porca praecidanea temetkezési jelentőségét. Latte, K. (1960). *Römische Religionsgeschichte*. München. 101. szerint a praesens jelentése azonnali, késedelem nélkül. Ami valószínűsíthető, hiszen Latte szembe állítja a novendialissal, azzal a szertartással, amelyet nyolc nappal a halál után kellett elvégezni, tehát nem közvetlenül a halál után. A novendialisról bővebben lásd Toyne, J. (1971). *Death and Burial in the Roman World*. New York. 51. Ez a magyarázat valószínű, de nem meggyőző.

10 Varro: de Vita Populi Romani III. Abban az esetben, ha az egyiket nem temetik el, az örökösnek a porca praecidanea-t kell felajánlania Tellusnak és Ceresnek, különben a család nem lesz tiszta.

11 Le Bonniec, H. (1958) 106.

12 A rómaiak temetési szertartásáról, a pompa funebrisről bővebben Hegyi W. György (2009). *Ősök, maszkok, utódok. A pompa funebris Rómában. Ókor VIII.* 70-77.

13 Cato: *De Agri Cultura* 134; Festus: s.v. *praecidanea agna* 223; Aulus Gellius: *Noctes Atticae* 4.6.7-9

mutatták be az áldozatot.¹⁴ Aulus Gellius véleménye szerint az áldozatot egy adott időszakban kellett bemutatni, mégpedig a mezőgazdasági betakarítás előtt.¹⁵ Le Bonniec szerint Gelliust megzavarta a porca praesentanea és porca praecidanea két különböző áldozata, vagy pedig összekeverte azt a Ceres kultusz más rítusaival, hiszen az utóbbiakat valóban a betakarítási időszak alatt kell elvégezni, az előző kettőt pedig a temetkezési szertartások alkalmakor.¹⁶ Korábban megvizsgáltuk a porca praecidanea áldozatát és kijelenthető, hogy a temetkezési szertartás során feltárt hiba esetén biztosan nem halasztották, a betakarításig az áldozást, hiszen a család tisztátalan maradt volna addig, amíg a rituálét el nem végzik.

A porca praesentanea és a porca praecidanea áldozatának három olvasata lehetséges. Először is, mindkét áldozat rituális tisztulást biztosít és végső célja a halál által okozott szennyezéstől való megszabadulás. Ahhoz, hogy megtisztítsák magukat, a családnak különböző szertartásokat kellett végrehajtani, amelyek a temetkezési szertartásban csúcsosodtak ki, ami lehetővé tette számukra, hogy folytassák normális életüket. A Ceresnek szentelt porca praesentanea és porca praecidanea szertartásai egyesítő vagy átmeneti rítusnak tekinthetőek, hiszen segítségükkel átmenetet biztosítottak a rituális szennyezésből a rituális tisztulásba, illetve a halálból az életbe.

Másodszor, a sertés Ceresnek történő engesztelő áldozata különleges jogi és vallási jelentőséggel is bírt, ezt Cicero is tárgyalja a *De Legibus* című traktusában.¹⁷ Leírásában olvasható, hogy a sertés feláldozása megszenteli a sírok területét, így lényegében „vallásos félelemben” vagy tiszteletben tartott helyek lesznek. Így az áldozat lehetővé teszi a vallási törvények (*religiosa iura*) alkalmazását, innentől kezdve pedig a hely hivatalosan is egy sír. Ezt bizonyítja Cicero azon állítása is, hogy a hamvasztás helyének nincs különleges vallási jelentősége mindaddig, ameddig a temetkezési szertartásokat, beleértve a sertésáldozatot is, nem hajtják végre. Ezekkel a szertartásokkal felszentelik a sírt, ezzel lényegében kiemelik a profán világból ezt az elhatá-

14 Le Bonniec, H. (1958) 95-97. azt állítja, hogy az áldozatot eredetileg mindkét deitásnak szentelték. Ezt a feltételezést azzal alapozza meg, hogy Ceres ősi kultusza szorosan összekapcsolódik Telluséval és úgy gondolja, hogy a porca praecidanea rítusa khtonikus hangsúlyt kap.

15 Aulus Gellius: *Noctes Atticae* 4.6.8

16 Le Bonniec, H. (1958) 103.

17 Cicero: *De Legibus* 2.55

rolt területet, ami igen fontos jelentéssel bírt a rómaiaknál.¹⁸ Határt hoztak létre a halottak világa és a profán világa között, kezdve a Cereshez kapcsolódó sertésáldozattal.

Végül a *porca praesentanea* és *porca praecidanea* rítusainak társadalmi jelentősége abban rejlik, hogy az elhunyt örökösei, a temetési szertartás részeként hajtották végre. Festus arról tájékoztat, hogy ha az örökös nem végezte el ezeket a szükséges rituálékat, akkor az élete elveszett.¹⁹ Az örökösnek ugyanakkor sokkalta földhöz ragadtabb ok miatt kellett végrehajtani a rítusokat, hiszen az az örökség megszerzésének feltétele volt. Ennek segítségével lehetővé vált a vagyon rendezett átadása egyik generációról a másikra.²⁰ Ilyen módon, a sertésáldozatokon keresztül, fény derül Ceres liminális és normatív szerepére a társadalmi rend megőrzésében. Ceres kapcsolatát a halállal és a temetési rítusokkal talán a Traianus korszak művészi ábrázolásaiban érzékelhetjük legjobban.²¹ Az istennő együtt jelenik meg Mercurius, Proserpina és Pluto istenekkel a Hateriusok sirján látható márvány domborművön. Ceres kezei fáklyát és búzaszálakat tartanak, majd Pluto botot fog, Proserpina pedig Mercurius *caduceusával* van ábrázolva. Ceres kivételével a másik három istenség mind a halottak világához kapcsolódik, hiszen Pluto és Proserpina a halottak uralkodói, míg Mercurius vezeti a halott lelkeket az alvilágba. Ceres megjelenése ezekkel a khtonikus istenekkel egyértelműen azt sugallja, hogy ő is kapcsolódott az alvilághoz és a halálhoz.²²

Születés

Ceres összekapcsolható a születési átmeneti rítusokkal. Az istennő anyasággal való kapcsolata eléggé kézzel fogható és jó példa erre állandó jelzője a Ceres Mater, ahogy római kultúrában és latin irodalomban is hívják. Vannak olyan művészi ábrázolások, amelyek Eileithyival, a szülés istennőjével társítják, és ezzel azt sugallják, hogy valamilyen módon szerepe lehet a

18 Hegyi W. György (2013). Róma határai: a Lupercalia. *Ókor XII.* 60–66.

19 Festus: s.v. *everriator* 77.

20 Chirassi-Columbo, I.: *Cerere. Enciclopedia Virgiliana* I. 746–748.

21 De Angeli, S. Ceres. (1988). *LIMC* 4 893–908.

22 De Angeli, S. (1988) 152. ábr.

rítusokban. Erre az asszociációra jó példa az Augustus-korban létre hozott gemma, amelyen Ceres a jobb kezében búzaszálakat tart, közepén az ülő Proserpina, aki az újszülött Iacchust a baloldalon álló Eileithyiahoz vezeti.²³ Ezt erősítve vannak olyan császárkori ábrázolások is, amelyeken Ceres jelen van Dionysos, Apollo és Diana születésénél is.²⁴ Ugyanakkor azt is látni kell, hogy ezek az ábrázolások egyáltalán nem bizonyító erejűek, sőt ezeken kívül nem igazán lehet bizonyítékot felmutatni arra, hogy az istennőnek bármilyen köze is lett volna a születési átmeneti rítusokhoz. Észre kell vennünk, hogy ha többi átmeneti rítushoz is van köze, így feltételezhető, hogy valamiképpen a születési, szülési szertartásoknál is jelen volt. Azt is meg kell jegyezni, hogy Ceres összekapcsolható az Anaceta Ceria vagy az Angitia Cerealis nevű ünnepekkel, amelyek az italicus paeligni népnél fordulnak elő.²⁵ Bizonyos vélemények viszont azt kívánják bizonyítani, hogy Cerest azonosítani lehet Angeronával, aki a szüléshez köthető istenség volt a korai italicus időszakban. Ha igen, és ténylegesen van egyezés ezzel az ősi istenséggel, az azt sugallná, hogy Ceresnek valóban volt valami köze a születési szertartásokhoz.²⁶

Viszont felmerül a kérdés, mi az oka annak, hogy Ceres ennyire távol van ettől az aspektustól, annak ellenére, hogy az anyaság egyik fő attribútuma? Az már előre leszögezhető, hogy a kérdésre nincs megnyugtató válasz. Angelo Brelich ír arról, hogy a gyermekágyas nőket és az újszülötteket egy különleges szertartással óvták meg. Fejszével, mozsártörővel megütik a küszöböt, majd leseprük seprűvel, így védekeznek a vad Silvanus isten ellen. Külön érdekesség, hogy a rómaiak ezen három tárgy után három védőistent neveztek el.²⁷ Ugyanakkor Brelich is felhívja a figyelmet arra, hogy valószínűleg nem a szüléssel kapcsolatosak ezek az interpretációk és nem is a gyermekhez kapcsolódnak, hanem sokkal inkább az anyához.²⁸

Ugyanakkor az is előfordulhat, hogy alapvetően ezekhez a rítusokhoz nem volt sok köze Ceresnek, hiszen fentebb láthattuk, hogy a halállal is szo-

23 De Angeli, S. (1988) 149. ábr.

24 De Angeli, S. (1988) 151. ábr.

25 Vetter, E. (1953). *Handbuch der italischen Dialekte* 1. Heidelberg. 211.

26 Vetter, E. (1953) 204-208.

27 Brelich, A. (2008). *Római variációk az eredet témájára*. Budapest, Gondolat Kiadó.

28 Brelich, A. (2008) 64-65.

ros kapcsolatban lehetett, ergo egy olyan istenség jelenléte a születési szertartásoknál, aki a halállal is kapcsolatban van, nem túl szerencsés. Viszont azt is érdemes mérlegelni, hogy alapvetően Ceresnek nem az anyai aspektusai voltak kiemelve, hiszen ezt az augustusi propaganda fogja majd előtérbe helyezni, hanem a mezőgazdaságiak, így lényegében a születésnél egy másodrangú segítőnek tűnhetett, esetleg Eileithyia mögött. Ez változhatott meg Augustus hatalomra kerülése után, amikor is Ceres és Eileithyia személye összemosódott az előbbi javára.

Házasság

A házassági ceremóniák erősen társulnak Cereshez. Az ősi italicus kultuszokban is jelen van, ahol társa Tellus istennő, aki bizonyosan kapcsolódik ehhez az átjárási rítushoz.²⁹ Ezt kitűnően ábrázolja az Aeneis azon mozzanata, amikor Dido több istenség között Ceresnek is áldozatot mutat be az Aeneással kötött házassága előtt. A kommentáríró Servius megjegyzi, hogy „néhányan azt mondják, hogy Ceres pártfogója az esküvőknek”, és idézi a késő republikánus költőt, Calvust, hogy az istennő „tanította a szent törvényeket és egyesítette a szerető testek a házasságban.”³⁰ Ez a rész azt sugallja, hogy Ceres az esküvői rítusok alapjainál jár el, létrehozva a házassághoz vezető szociális szabályokat. Varro említést tesz arról a rítusról, amelyben a menyasszony és a vőlegény feláldoz egy sertést a házasságuk elején.³¹ Véleményem szerint az „*initia*” kifejezés az esküvői szertartás egyesítési szakaszára utal, amelyben a menyasszony és a vőlegény együtt kezdi meg új életét, ezáltal a házaspárrá válnak a közösség szemében. Más bizonyítékok összekapcsolják Cerest az esküvői folyamatokkal, mint a diódobálás gyakorlata.³² Ezt a rítust az esküvői szertartás átmeneti szakaszához lehet hozzárendelni, mivel a házasulandó felek együtt átmennek a szüleik házából, ahol az esküvőre sor került, az új otthonukba.³³ Festus így ír ezzel kapcsolatban.

29 Spaeth, B. (1996) 44-47.

30 Spaeth, B. (1996) 44-47.

31 Varro: *De Re Rustica* 2.4.9-10

32 Le Bonniec, H. (1958) 114-115.

33 Treggiari, S. *Roman Marriage*. (1991). Oxford. 166-167.

„*Facem in nuptiis in honorem Cereris praeferebant, aqua aspergebatur nova nupta, sive ut casta puraque ad virum veniret, sive ut ignem atque aquam cum viro communicaret.*” (Festus s.v. *facem*, 87)³⁴

A jelenlegi kontextusban Festus fáklyának a tűz és a víz rituális megosztását jelző értelmezése (*ignis et aquae communicatio*) jelentős. A férj felajánlott a menyasszonynak egy fáklyát és egy vizet tartalmazó edényt miután átlépte az új otthonának küszöbét.³⁵ Amint Treggiari megjegyzi, a tűz és a víz elemei alapvetőek az emberi élethez, és rituális megosztása mélyen gyökerezik az otthoni és a társadalmi beilleszkedés római eszméiben.³⁶ Egy száműzött embertől a polgártársai megtagadták a tüzet és a vizet, amely a társadalmi csoportban betöltött szerep elutasításának szimbóluma volt. Ovidius is kiemeli a szertartás jelentőségét, hiszen véleménye szerint ezen rituálét követően lesz a menyasszonyból feleség.³⁷ Ez a kijelentés azt sugallja, hogy a szertartást az esküvő egyesítési szakaszának részeként kell értelmezni, amelyben a menyasszony új szerepet vállal a társadalomban. Így ismét Ceres játszik szerepet az átmeneti rítus utolsó szakaszában.

Válás

A házassággal való kapcsolata mellett Ceres a házasság felbontásával, egy másik átmeneti rítuhoz is kapcsolódik.³⁸ Az Aeneis kommentátora Servius megjegyzi:

„*Quidam dicunt, diversis numinibus vel bene vel male faciendi potestatem dicatam ut Veneri coniugia, Cereri divortia.*” (Servius: Vergilius Aeneis 3.139)³⁹

34 Festus s.v. *facem*, 87. Az esküvőkor, szokás szerint, Ceres tiszteletére fáklyát hordoztak, az új menyasszonyt, a szokásokhoz híven, vízzel locsoltál meg, hogy tisztán és szűziesen menjen férjhez, vagy hogy megoszthassa a tüzet és vizet férjével.

35 Varro: *De Lingua Latina* 5.61; Plutarchos: *Αἰτίαι Πομπαικῆς* 1; Servius: *Vergilius Aeneis* 4.103

36 Treggiari, S. (1991) 168.

37 Ovidius: *Fasti* 4.792

38 A váláshoz, mint átmeneti rítushoz lásd: Van Gennepe, A. (1960) 141-145.

39 Servius: *Vergilius Aeneas* 3.139. Egyesek azt mondják, hogy a különböző hatalmaknak szenteltek a jó vagy rossz cselekedetek erejét, mint a Vénusznek az esküvőt, a válást Ceresnek.

Máshol mitológiai magyarázatot nyújt Ceres és a válás kapcsolatára. Dido Ceres Legiferának és más isteneknek bemutatott áldozata kapcsán olvashatjuk a következőt:

„LEGIFERAE CERERI leges enim ipsa dicitur invenisse: nam et sacra ipsius thesmophoria vocantur, (id est legumlatio) sed hoc ideo fingitur, quia ante inventum frumentum a Cerere passim homines sine lege vagabantur quae feritas interrupta est invento usu frumentorum, postquam ex agrorum divisione nata sunt iura Alii dicunt hos deos quos commemoravit nuptiis esse contrarios, Cererem quia propter raptum filiae nuptias exsecratur; vel ex quo Iovi nupta praelata Iunone repudiata est [...] Alii dicunt favere nuptiis Cererem, quod prima nupserit Iovi et condendis urbibus praesit, ut Calvus docet: Et leges sanctas docuit, et cara iugavit coipora conubiis et magnas condidit urbes: nam ideo et aratri sulco clauditurci vitas Nam facturi aliquid ante adversos placamus deos: et sic propitios invocamus: ut: >> Nigram hiemi pecudem, Zephyris felicibus albam. << Ergo modo nuptura placat ante Cererem: quae propter raptum filiae nupturas exsecratur.” (Servius: Vergilius Aeneis 4.58)⁴⁰

Servius itt mitológiai magyarázatot ad egy rítusra, amelynek eredete nem ismert. Ceres ellenérzése az esküvőkkel és a házasság felbontásában játszott szerepe a normatív aspektusából származhat. Erre a hipotézisre vonatkozó bizonyítékot a Plutarchos adja át, aki Róma első királyának, Romulusnak az életrajzában írja le, hogy Romulus megtiltja, hogy a feleség elhagyja férjét, de elválhatott a férfi, ha gyermekeit megmérgezte, vagy ha a kulcsokat meghamisította, esetleg, ha a nő házasságtörést követett el. Ha a férj nem ezen okokból vált el, akkor vagyonának egy részét az asszonynak, másik részét pedig Ceresnek kellett felajánlania.⁴¹

40 Servilius: *Vergilius Aeneas* 4.58. Vannak, akik azt mondják, hogy azok az istenek, akiket tiszteltek, ellentétesek az esküvőkkel, és Ceres átkozta az esküvőket a lánya elrablása miatt; vagy azért, mert Jupiter visszautasította, mert Junót részesítette előnyben. Mert amikor valamit csinálni akarunk, könyörgünk a szembenálló istenekhez, és ezért így esdeklünk a jóindulatukért: Egy fekete állat télnek, fehér a boldog nyugati szélnek. Ezért a menyasszony könyörög Ceresnek, mert az istennő megátkozta azokat, akik hamarosan összeházasodnak figyelembe véve lánya elrablását.

41 Plutarchos: *Romulus* 22

Ennek a törvénynek számos aspektusát nehéz értelmezni. Plutarchos a törvényt túlzottnak mondja és a túlzottság mértéke nyilvánvalóan a büntetések súlyosságában rejlik.⁴² A törvény előírja, hogy a férj elválhat feleségétől meghatározott körülmények között, de a feleség nem tud elválni férjétől. Ugyanakkor a gyakorlatban ez a feltétel csak a *manus* házasságokra vonatkozik, azaz amikor a feleség elhagyta az apja ellenőrzését, és a férje házába került.⁴³ Az archaikus Rómában, Plutarchos szerint, a gyerekek mérgezése, a kulcsok hamisítása és a házasságtörés volt válóok. Az utóbbi önmagában is nyilvánvaló, de a másik két okot nehezebb megérteni. A gyerekek megmérgezése utalhat egy mostohaanyára, aki a férje korábbi házasságából született utódokat mérgezhette meg, vagy esetleg nem a szó szerinti mérgezésre, hanem az abortuszra. A kulcsok hamisítása arra enged következtetni, hogy a feleség a szeretőjének adja férje házának kulcsait, így házasságtörést elkövetve, illetve a borszekrényhez való kulcsra is utalhat a szerző, hogy titokban elfogyaszthassa annak tartalmát, hiszen a királyok uralma alatt Rómában tilos volt a nőknek a borfogyasztás.⁴⁴ Mindenesetre valószínűleg ez a kifejezés a feleség és a férj tulajdonának kapcsolódását mutatja. A forrás kimondja, ha valaki jogtalanul válik el feleségétől, akkor vagyonának egy részét az asszonynak kell adományozni, míg másik részét Ceresnek kell felajánlani, aki felügyeli a válást és annak tisztaságát.

Beavatás

Ceres kultuszának különösen fontos átmeneti rítusa volt a beavatás. Varro azt mondja:

„[...] azok a rituálék (sacra), amelyeket Ceresnek szenteltek, azok közül a legfőbb a bevezetésnek (initia) hívták.”⁴⁵

42 Corbett, P. (1930). *The Roman Law of Marriage*. Oxford. 222. Azt állítja, hogy a „túlzott” kifejezés a válás nem kölcsönösségére utal.

43 Treggiari, S. (1991) 441-442.

44 Watson, A. (1975). *Rome of the XII Tables: Persons and Property*. Princeton. 33.

45 Varro: *De re Rustica* 3.1.5

Az istennőnek kétféle beavatási szertartása volt, az egyik az *initia Cere-
ris* és az eleusisi misztériumok. Az *initia Cereris*, vagy *sacra Cereris* Ceres és
Proserpina görög kultuszából vették át, ezeken a rituálékon kizárólag nők
vehettek részt.⁴⁶ Az eredeti Démétér görög thesmophorikus kultusza volt,
amelyet a dél-itáliai görög városokból vettek át a Kr. e. III. században. A mi-
tológia fókuszában Proserpina elrablásának története és anyjának Ceresnek
visszatérése állt. Ez a mítosz az ókori társadalomban a nők két elsődleges
szerepének ellentétét fejezte ki; a fiatal, érintetlen leányét és az érett, termé-
keny anyáét. A kultusz rituális fókusza a tisztaság és a termékenység, mind
az emberi, mind a mezőgazdasági aspektus megjelenik itt. Ezek a rituális
témák a nők leánykori és anyai szerepét is szimbolizálják. Ezen rítusokban,
amelyekben csak nők vehettek részt, olyan jelentős témákra összpontosít-
hattak, mint például saját értékük és identitásuk meghatározása, valamint
szerepüknek megerősítése a római társadalomban. Az *initia Cereris* a római
nőknek a társadalom egészében való integrálására szolgált, mivel ezeknek
a nőknek a jelentőségét a társadalom létrehozásában és fenntartásában
jelentette. Ceres tehát ezekben a beavatási szertartásokban a nők végső /
normatív aspektusában működik.

Az eleusisi misztériumok egy nagyon ősi beavatási rítus volt, amely a Kr.
e. VII.-VI. századig visszavezethető. Ezeket a szertartásokat Démétérnek és
lányának, Persephonénak szentelték, és ez integrálódott Rómában a Kr. e. III.
században Ceres és Proserpina kultuszává. Ellentétben a görög thesmopho-
rikus kultusszal és a római *initia Cereris* rítusával, az eleusisi misztériumok
férfiak és nők számára is nyitott volt. A késői köztársaság idejére a rómaiak
felfedezték ezt az ősi kultuszt és elindultak Eleusis felé, hogy beavassák
magukat. Közéjük tartozott Sulla, Cicero és barátja Atticus.⁴⁷ A kultusz nép-
szerűsége a principátus alatt gyorsan nőtt, és számos császár támogatta:
Augustus, Hadrianus, Antoninus Pius, Commodus, Lucius Verus, Marcus Au-
relius, Septimius Severus és Gallienus.⁴⁸ Az irodalmi források arról számol-

46 Wagenvoort, H. (1960). De dea Cerere deque eius mysteriis Romanis. *Mnemosyne* 13. 111-142. véleménye szerint azonban ez az ünnep feltételezhetően ősi italicus kultusz. Le Bonniec, H. (1958) 423-437. nem fogadja el ezt véleményét.

47 Sulla: Plutarchos: *Sulla* 26; Cicero és Atticus: Cicero *De Legibus* II. 35

48 Az irodalmi, numizmatikai, művészi és epigrafikus bizonyítékok a különböző császárok be-
avatására vonatkozóan lásd Alföldi, A. (1979). *Redeunt Saturnia regna*, VII: Frugifer-Triptole-
mos im ptolemäisch-römischen Herrscherkult. *Chiron* IX. 585-606.

nak be, hogy Claudius megpróbálta áthelyezni a misztériumokat Rómába – és hogy Hadrianus valójában meg is cselekedte ezt.⁴⁹ Mint a *Thesmophoria* és az *initia Cereris*, az eleusisi misztériumok is Persephoné elrablásának mítoszára összpontosított. A szakirodalom évtizedek óta korlátozott sikerrel próbálja rekonstruálni a misztériumok során bekövetkezett eseményeket, mert a kultuszba beavatottak esküt tettek hogy semmilyen részletet nem tárnak fel a beavatásról.⁵⁰ Bár lehet, hogy nem nincs módunk a beavatás momentumainak teljes megismerésére, mégis van elképzelésünk, hogy mit gondoltak és milyen jelentőségét tulajdonítottak ennek a rómaiak.⁵¹ Az ideális államról szóló traktusában Cicero elmagyarázza ezeknek az ősi misztériumoknak a vonzerejét, amikor görög barátjával, Atticusszal beszél:

„Ego vero excipiam. Nam mihi cum multa eximia divinaque videntur Athenae tuae peperisse atque in vitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculi ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi. Quid autem mihi displiceat in nocturnis, poetae indicant comici. Qua licentia Romae data quidnam egisset ille qui in saerificium cogitatam libidinem intulit, quo ne inprudentiam quidem oculorum adici fas fuit?” (Cicero: De Legibus II. 36)⁵²

49 Suetonius: *Claudius* 25, Aurelius Victor: *de Caesaribus* 14.

50 Az erről szóló szakirodalom igen bőséges, példaként említhető Mylonas, G. (1961). *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princetown.

51 Az erről szóló szépirodalmi utalás is igen bőséges: Ovidius: *Metamorphoses* 5.341-571, Ovidius: *Fasti* 4.417-620, Statius: *Silvae* 4.8.50-51, Juvenalis 5.15.140-142, Suetonius: *Augustus* 93, Apuleius: *Metamorphoses* 6.2., 11.5.

52 Cicero: De Legibus II. 36. *„Úgy van. Mégpedig azért, mert miközben úgy gondolom, hogy kedves városod, Athén, számtalan kivételes és isteni dolgot hozott létre, mellyel az emberi életet gazdagabbá tette, mégis – azt hiszem – nincs nagyszerűbb találmánya azoknál a misztériumoknál, melyek révén a durva és vad életmódból kiművelésünk révén hozzá tudunk szelidülni a civilizált emberi életforma igényeihez, és ilyen módon megismertük a ‚beavatásokat‘, melyek nevüknek megfelelően az emberi élet igazi alapelveibe avatnak be minket, és nemcsak az örömhöz elvezető életmóddal ajándékoztak meg bennünket, hanem a halállal kapcsolatban is derűsebb várakozásokat keltek bennünk. Hogy mégis mi zavar engem az éjszakai szertartásokban, azt megmutatják nekünk a vígjátékirók. Ha Rómában ezt a szabadságot már korábban engedélyezték volna, vajon mire lett volna képes akkor az a gyalázatos férfiú, aki úgy tört be szennyes vágyaival a szent szertartásra, hogy ezt jó előre kitervelte, s ezért tettének már akaratlan megpillantása is szentségtörés számba ment?”*

Így a misztériumokban résztvevők egyfajta alapelvekhez juthattak arra vonatkozólag, hogy miként legyenek civilizált emberek, és reményt kaphattak a halál utáni jobb életre. Ceres civilizációs hatása, amelyet más források is kiemelnek, a liminális, normatív szerepének függvénye. Ceres kíséri át az emberiséget a küszöbön, a vadságból a civilizációba, és létrehozza azokat a törvényeket, amelyeken keresztül a társadalom működik. A római művészetben számos olyan ábrázolás létezik, amelyek Ceres beavatási rituáléira utalnak. A késői köztársaság korában az istennő egy fáklyát tart kezében, szekeren loval, vagy egy kistén foglal helyet. A fáklya rituális és mitológiai jelentőséggel bír. Rituális jelentősége, hogy fáklyákat a misztérium beavatottjai vitték az éjszakai szertartásokon.⁵³ Mitológiai jelentősége pedig az, hogy Ceres, miközben lányát kereste, az Etnán gyűjtötte meg fáklyáit. A szekér, amelyen az istennő loval, szintén mitológiai jelentőséggel bír. Amikor nem találta lányát Szicíliában az elrablásának helyén, akkor a két kígyó által húzott csodálatos szekeren hajtott az égbolton.⁵⁴ Ezzel szemben a kisté rituális jelentőséggel bír: benne helyezték el rejtélyes kultusz szent tárgyait vagy szentségeit, amelyeket az Athén és Eleusis közötti menet közben szállítottak.⁵⁵

Befejezés

A Kr. u. III.-IV. szarkofágokon gyakran megjelenik Proserpina elrablásának mítosza, amely mind az *initia Cereris*, mind az eleusisi misztériumok fókuszpontja.⁵⁶ Az egyik szarkofág reliefjén, amely Kr. u. 220-230-ra datálható, Ceres jelenik meg két fáklyát tartva, és két kígyó által húzott szekeren áll. Mellette Dis és Proserpina menekülnek egy szekérrel, amelyet négy ló húz.⁵⁷ A principátus időszakának más ábrázolásaiban olyan momentumokat jelenítenek meg, amelyeken úgy tűnik, hogy az eleusisi beavatás részletei láthatóak.⁵⁸ Hercules misztériumokba történő beavatása a híres Lovatelli

53 Ovidius: *Fasti* 4.494

54 Ovidius: *Fasti* 4.497-498

55 Kanta, K. (1979). *Eleusis: Myth Mysteries, History, Museum*. Athén. 102-104.

56 De Angeli, S. (1988) 896.

57 De Angeli, S. (1988) 133. ábr.

58 De Angeli, S. (1988) 152. ábr.

urnán van ábrázolva, a Kr. u. I. század első felében.⁵⁹ Itt Ceres egy kistén ülve látható, amely körül egy kígyó hullámosodik, a jobb kezében búzaszálakat tart, bal kezében egy fáklyát, fején corona spicea, mellette Proserpina és Iacchus. Ezen ábrázolások jelzik, hogy a korai principátus idején és után a Ceres beavatási szertartások iránti érdeklődés továbbra is élénk volt. A Kr. u. V. századi feliratból még értesülünk az *initia Cereris* szertartásairól.⁶⁰ Ebben az időben az istennő szerepe ezen átjárási rítusával összefüggésben az ókori világban már több, mint egy évezrede fennállt.

A fenti példák igen jól jellemzik azt, hogy milyen jelentős és kiterjedt kultusza volt Ceres istennőnek, és az is jól kivehető, hogy milyen fontos része volt ennek a különböző átmeneti rítusok jelenléte. Habár nem ismerjük a rítusok pontos menetét, tartalmát, mégis képet kaphatunk arról, hogy milyen jelentős dolog volt mondjuk az eleusisi misztériumokba való beavatás. Jó példa erre Cicero vagy éppen a számtalan római császár esete, akik betekintést nyertek a mai ember számára oly furcsa rítusokba. A többi szertartást megfigyelve is láthatjuk, hogy a rómaiak mindennapjainak részét képezték, hiszen jelen voltak a születéstől a halálig – olyan egyszerűnek tűnő ügyeknél is, mint a válás vagy az öröklés. Nyilván mai szemmel nem láthatjuk ezen rítusok gyakorlati hasznát, s talán a korabeli rómaiak sem látták, de nem is ez volt a lényegük, hanem a spiritualitás. Talán úgy gondolhatták, hogy ha elvégzik a megfelelő szertartásokat és beavattatják magukat a misztériumokba, akkor közelebb kerülnek az istenekhez. Ugyanakkor egyfajta vallásos félelem is uralkodhatott bennük, hiszen félhettek annak következményeitől ha nem végeznek el egy szertartást, mint ahogy azt a *porca praesentaneanál* és *porca praecidaneanál* lehetett látni. Ugyanakkor pont ezen példák, illetve a házassághoz és a váláshoz köthető rítusok mutatnak arra rá, hogy milyen szorosan összefonódott a vallás és a jog, így adva keretet a tanulmánynak, hiszen látható hogyan kellett navigálnia egy rómainak, hogy a társadalmi, jogi és a vallási bonyolult rendszerében megtalálja a helyes utat.

59 De Angeli, S. (1988) 145. ábr.

60 CIL 6.1779, 1780