

NÓTÁRI TAMÁS

Numen és numinozítás – a római tekintélyfogalom vallási aspektusai

I. A tekintély fogalmának vizsgálata során az auctoritas, a növelés, a gyarapítás képessége lényegének meghatározását ismertetve, a numen bizonyos aspektusait a közéletre vetítve igen találó asszociációval idézi Hanna Arendt is Cicero vonatkozó passzusát, miszerint az állam, az emberi közösség alapításának, és a már megalapított megőrzésének a feladata nagyban megközelíti az isteni működés, a numen funkcióját;¹ s ennek kapcsán megállapítja, hogy ebből a szempontból a rómaiak „szinte azonosnak tekintették a vallási és a politikai tevékenységet”.² E gondolat tükrében kívánjuk vizsgálni a jelen írásban a 'numen' mint a római vallás igen sarkalatos jelenségének különféle aspektusait, először annak etimológiáját, két e szempontból relevánsnak tűnő jelenséget, a triumphus intézményét és a flamen Dialis funkcióját, majd a szakrális szféra ezen elemeit a hatalmi legitimációba szervesen beépítő numen Augusti fogalmat.

Augustus numenjének fogalma több szempontból is elsőrendű fontosságú a későbbi császárkultusz tekintetében, hiszen nem csupán a hajdani Octavianus az, akit élő személyként állandó jelleggel a közéletben is kamatoztatható numennel ruháznak fel, felvett neve, az Augustus is magában hordozza a szakrális konnotációval bíró 'augus' kifejezést.³ Az a vezető, aki a római fogalomvilágban imperiummal és auctoritással rendelkezik, egyfajta archetípust jelenít meg; hiszen az imperium eredetileg feltehetően nem jelentett egyebet, mint a vezető manáját, karizmáját, vagyis azt a képességet, amely által valaki más személyekben valami mást létrehoz, megszüli.⁴ A numen kifejezés – főképp a régebbi római irodalom forráshelyeit vizsgálva – az istenekkel, a senatussal, a római néppel, valamint átvitt, filozofikus értelemben az emberi elmével kapcsolatban mint önmagában ugyan emberfeletti, ám legtöbbször mégis valamely személyhez kapcsolódó erő kerül említésre; teljességgel ezen, a forrásokban előforduló jelentéstartalmaknak megfelelően adja meg Rose is e fogalom definícióját: „Numen signifies a superhuman force, impersonal in itself but regularly belonging to a person (a god of some kind) or occasionally to an exceptionally important body of human beings, as the Roman senate or people.”⁵ Mindez nem tűnik különösen meglepőnek, hiszen a senatus számos szakrális funkciót látott el, a Quirites vallási identitása és isteni eredete szintén általánosan elfogadott volt, az aminus és a princeps deus között pedig Cicero is párhuzamot vont a Somnium Scipionisban.⁶ A numen tehát, különösképpen a Wagenvoort nevével fémjelezhető dinamisztikus irányzat szerint egyfajta – hogy

¹ Cicero, *De re publica* 1, 7. Neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare conditas.

² Arendt, H.: *Mi a tekintély?* In: *Múlt és jövő között*. Budapest, 1995. 130.

³ Wagenvoort, H.: *Roman Dynamism, Studies in Roman Literature. Culture and Religion*, Leiden, 1956. (a továbbiakban: Wagenvoort 1956.) 12.

⁴ Köves-Zulauf, Th.: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest, 1995. (a továbbiakban: Köves-Zulauf 1995.) 31.

⁵ Rose, H. J.: *Numen and mana*. *Harvard Theological Review*, 44. 1951. 109.

⁶ Cicero, *De re publica* 6,15. Homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medio vides, quae terra dicitur, iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circos suos orbescunt conficiunt celeritate mirabili.

e polinéziai kifejezést használjuk – manát, egy dologban, illetőleg személyben rejlő titokzatos erőt jelölt.⁷

A numen Augusti, az istenséget sajátosan megjelenítő, karizmatikus erejű vezető fogalma éppen a római vallásnak az epifániához, az isteni megjelenés numinózus élményéhez fűződő igen ambivalens viszonyból válik érthetővé; itt lesz világossá, hogy bizonyos késői fejlemények csírájukban már a legrégebbi római vallásban is jelen voltak.⁸ A triumphus az istenség, in concreto Iuppiter emberi alakban való megjelenésének archetipusos-numinózus, éppen ezért számos elhárító rítussal körülbástyázott eseménye; nem véletlenül említi meg Oswald Spengler a numen fogalmának az antik vallásban betöltött szerepéről elmélkedve (*Antike, magische, faustische numina*),⁹ hogy a római császárkultusz – amit gyökereire nézvést élesen el kell választani a keleti uralkodókultusztól – a római vallás szerves folyománya, és a triumphator szerepét egyértelműen annak előzményeként kell szemlél-nünk, hiszen a triumphust tartó consulban diadalmenetének idejére a capitoliumi Iuppiter numenje testesült meg.¹⁰ A flamen Dialis életét Kerényi Károly szintén iuppiteri életként ('ioviales Leben') említi,¹¹ hiszen személyében és életében Iuppiter állandó jelenlétét volt hivatott reprezentálni a rómaiak között, ám legalább ennyire jelentősnek tekinthetjük a rá vonatkozó rítusok közül a szent nászt (hieros gamos) szimbolizálni rendelt előírásokat – a hierogámikus képzet köztudottan számos vallásban és hitvilágban jelen van.¹² Mindkét tény, tehát mind az istenség jelenlétét, mind pedig az Eget és a Földet összekapcsoló hieros gamost archetípust megjelenítő, vagyis numinózus élményként élték meg a rómaiak. A flamen Dialis manaisztikus személyisége, vagyis a benne lakozó numinózus erő és az ennek megóvására irányuló törekvés vétette körül egész életét a később elemzendő tabukkal. Megjegyzendő, hogy mind a flamen Dialis jelenlétének iuppiteri, mind pedig a triumphator szintén az isteni nument megtestesítő szerepe többek között azért is volt numinó-zus, a rómaiakból félelmet kiváltó élmény, mert a római vallás – a göröggel ellentétben – kerülni igyekezett az isteni megjelenést, az epifániát; példának okáért ezt szolgálta az

⁷ Köves-Zulauf 1995. 29.

⁸ Köves-Zulauf 1995. 177.

⁹ Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes*. München, 1991. (a továbbiakban: Spengler) 517–522.

¹⁰ Spengler 521. sk. „Von hier aus wird der Kult vergötterter Menschen als ein notwendiges Element innerhalb dieser religiösen Formenwelt verständlich. Aber man hat scharf zwischen antiken und den oberflächlich ähnlichen orientalischen Erscheinungen zu unterscheiden. Der römische Kaiserkult, d. h. die Verehrung des Genius des lebenden Prinzepts und die der verstorbenen Vorgänger als Divi, ist bisher mit der zeremoniellen Verehrung des Herrschers in vorderasiatischen Reichen, vor allem in Persien, und noch mehr mit der späten ganz anders gemeinten Vergöttlichung der Kalifen, die schon bei Diokletian und Konstantin in voller Ausbildung erscheint, vermengt worden. In der Tat handelt es sich hier um sehr verschiedene Dinge. Mag im Osten die Verschmelzung dieser symbolischen Formen dreier Kulturen einen hohen Grad erreicht haben, in Rom ist der antike Typus unzweideutig und rein verwirklicht worden. Schon einige Griechen wie Sophokles und Lysander, vor allem Alexander, wurden nicht nur von Schmeichlern als Götter ausgerufen, sondern vom Volkstum in einem ganz bestimmten Sinn als solche empfunden. Von der Göttlichkeit eines Dinges, eines Hains, einer Quelle, einer Statue, die den Gott repräsentiert, bis zu der eines hervorragenden Menschen, der erst Heros und dann Gott wird, ist nur ein Schritt. ... Eine Vorstufe war der Konsul am Tage seines Triumphes. Er trug hier die Rüstung des kapitolinischen Iupiter, und in der älteren Zeit waren Gesicht und Arme mit roter Farbe bestrichen, um die Ähnlichkeit mit der Terrakottastatue des Gottes, dessen numen sich in diesem Augenblick in ihm verkörperte, zu erhöhen.”

¹¹ Kerényi, K.: *Antike Religion*. München – Wien, 1971. (a továbbiakban: Kerényi) 198.

¹² Eliade, M.: *Vallási eszmék és hiedelmek története I*. Budapest, 1994. 41., 56., 58., 62. skk., 81., 216. skk., 241. skk., 255. skk., 310.

imádság befejezése után a teljes körfordulat, a *circumactio corporis*, valamint a közismert 'fas sit vidisse',¹³ vagyis „bűnömül ne rójják, hogy láttam” formula.¹⁴

II. A numen szó legkorábbi előfordulását – in *concreto* egy isten nevéhez tartozó genitívusi, valamint egy jelzői összetételben – Acciusnál láthatjuk,¹⁵ utóbb a *deus* és *divus* szavak genitívusai mellett¹⁶ egy meghatározott istenre – így például Ceresre¹⁷ vagy Iuppiterre¹⁸ – vonatkoztatva, valamint a *divinum* melléknévvvel jelzői összetételben.¹⁹ Igei és jelzői összetételekben igen karakterisztikusan a rituális cselekvéseket jelölő *verbumok*,²⁰ jelzői összetételekben pedig olykor a kegyességet, haragot, megengesztelhetőséget vagy éppen engesztelhetetlenséget jelölő *adiectivumok*²¹ mellett. Augustus korában a 'numen' már magát azt az istenséget is jelentheti, amelynek korábban inkább a funkcióját, tulajdonságát²² jelölte – ennek eklatáns példáját olvashatjuk az *Aeneis prooemiumában*,²³ s ezen gondolat-
tal egybehangzóan említi kommentárjában Servius²⁴ Iuno funkcióit sorolva.²⁵ Az antik grammatikusok is foglalkoztak e kifejezés magyarázatával, így például Festus isteni bölintásként és hatalomként,²⁶ Varro pedig *imperiumként*²⁷ definiálja. Ezen értelmezések elvezethetnek bennünket a szó alapjelentéséhez, vagyis az (isteni rá)bölintáshoz.²⁸ Többen, így például Pfister²⁹, Wagenvoort³⁰ és Rose³¹ a kifejezést a 'mozogni, mozdulni' *verbummal* azonosítják. Catullus szempontunkból igen pregnáns szöveghelyének értelmezésekor³²

¹³ Seneca, *Epistulae ad Lucilium* 115, 4.

¹⁴ Latte, K.: *Römische Religionsgeschichte. Handbuch der Altertumswissenschaft V*, 4. München, 1967. (a továbbiakban: Latte) 41.

¹⁵ 646 R. b. Non. 173, 27. *nomen et numen Iovis*, 692 R. *nomen vestrum numenque*

¹⁶ Cicero, *De divinatione* 1, 120. *numen dei*, 2, 63. *divum numina*, Philippica in M. Antonium 11, 28., *De finibus bonorum et malorum* 3, 64., *De natura deorum* 1, 3., 2, 95., 3, 92. *deorum immortalium numen*

¹⁷ Cicero, *In Verrem* 5, 107.

¹⁸ Cicero, *Pro rege Deiotaro* 18., *Tusculanae disputationes* 2, 23.

¹⁹ Cicero, *De natura deorum* 1, 22., *Pro Milone* 83. *numen divinum*

²⁰ Cicero, *In Verrem* 2, 4, 111. *expiare*, *De divinatione* 2, 63., *De domo sua* 140., Caesar, *De bello Gallico* 6, 16, 3. *placare*, Vergilius, *Georgica* 1.30 *colere*, Ovidius, *Tristia* 5, 3, 46. *flectere* Horatius, *Epistulae* 17, 3., Vergilius, *Aeneis* 2, 141. *orare*, Vergilius, *Aeneis* 3, 437., Ovidius, *Tristia* 3, 8, 13. *adorare*

²¹ Vergilius, *Aeneis* 2, 141. *conscium veri*, Ovidius, *Metamorphoses* 4, 452. *implacabile*, *Corpus Inscriptionum Latinarum* VI 29944. *iratum*, Vergilius, *Aeneis* 4, 521. *memor*, 4, 382. *pium*, Culex 271. *placabile*, Statius, *Thebais* 10, 486. *providum*

²² Pfister, Fr.: *Numen*. In: *Pauly-Wissowas Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (a továbbiakban: RE) XVII, 2, 1937. (a továbbiakban: Pfister) 1273.

²³ Vergilius, *Aeneis* 1, 8. *quo numine laeso quidve dolens regina deum*

²⁴ Servius ad Vergilius, *Aeneis* I, 8. *Nam Iuno habet multa numina: est Curitis ... est Lucina ... est regina*

²⁵ Pötscher, W.: 'Numen' und 'numen Augusti', In: W. Pötscher: *Hellas und Rom*, Hildesheim 1988. (a továbbiakban: Pötscher 1988a) 449.

²⁶ Festus 172. *numen quasi nutus dei ac potestas*

²⁷ Varro, *De lingua Latina* 7, 85. *numen dicunt esse imperium*

²⁸ Pötscher 1988a 450.

²⁹ Pfister 1289.

³⁰ Wagenvoort 1956. 74.

³¹ Rose, H. J.: *Ancient Roman Religion*. London, 1948. (a továbbiakban: Rose 1948.) 13.

³² Catullus 64, 204skk. *Adnuit invicto caelestum numine rector, quo motu tellus atque horrida contremuerunt aequora concussitque micantia sidera mundus*

Pfister szintén állást foglal a numen orendisztikus akaratkifejező értelmét illetően,³³ amit nem csupán a *catullusi* 'adnuit' kifejezés látszik egyértelműen alátámasztani, hanem a **nuo* ige egyéb összetételei,³⁴ amelyek jelentésükben a (személyes) akaratnyilvánítást a rábólintás érzelmi hangsúllyal töltött gesztusával erősítik meg.³⁵ (Magát a numen kifejezés korát illetően is megoszlanak a vélemények, Birt szerint meglehetősen új keletű kifejezés,³⁶ Pfister a vallási fogalmak legősibb rétegébe sorolja,³⁷ Rose pedig óvakodik állást foglalni e kérdésben.³⁸) Külön figyelmet érdemel Latte véleménye, aki egyfelől megállapítja, hogy sem a régi szakrális szövegekben, sem Plautus, Ennius és Cato műveiben nem találkozhatunk a numen kifejezéssel, első előfordulása Accius és Lucilius műveiben pedig az Kr. e. 2. század második felére tehető, tehát nem tartja kizártnak, hogy csak a sztoikus filozófia hatására került be a latin nyelvbe, mintegy a görög *dynamis* fordításaként;³⁹ másfelől azonban megjegyzi, hogy arra a kérdésre, hogy miért ezzel a kifejezéssel adták vissza a *dynamis theou* fogalmat, nem tudunk válaszolni.⁴⁰ Latte gondolatának első részét illetően nem hagyható figyelmen kívül, hogy mind Ennius, mind pedig Cato szöveggyománya feletébb hiányos, tehát a numen szó hiánya nem ad okot messzemenő következtetések levonására, Plautus komédiái jellegüknél fogva nem tartalmazhatják e kifejezést, ami pedig a vallási szövegeket illeti, a numen kifejezés a szakralitásnak nem annyira a rituális, mint inkább a vallási élmény szférájához tartozik.⁴¹ Cicero vonatkozó szöveghelye⁴² kapcsán pedig elfeledkezni látszik a *senatus* igen jelentős szakrális funkciójáról, amelyek közé a *triumphus* elrendelése, egy adott földterületnek az isteneknek szentelése, főképpen pedig a későbbiekben a császárok istenné avatása is tartozott, amivel a *senatus* bizonyos, az isteni világra tartozó hatásköröket vett magára, amint ezt Pötscher is leszögezi.⁴³ Amikor pedig Lucre-

³³ Pfister 1290. „Dies ist also eine unpersönliche Kraft, die da oder dort wirken kann, die orendistische Kraft, die überall da vorhanden ist, wo man vom Göttlichen und Heiligen spricht.”

³⁴ *adnuere* (Pomponius, *atellana* 25. *saepe adnuit. invenibit saepe*, Plautus, *Asinaria* 784. *illa ... nutet, nictet, annuat*, Bacchae 186. *ego autem me venturum adnuo*, *Truculentus* prologus 4. *quid nunc? daturin estis an non? adnuont*, Varro, *De re rustica* 1, 2, 2. *si ita est, ut adnuis*, Ennius, *Annales* 133. V. *adnuit sese mecum decernere ferro*), *adnutare* (Naevius, *Comodiae* 1047. *alii adnutat, alii adnctat*, Plautus, *Mercator* 437. *mihi ... adnutat: addam sex minas*), *abnuere* (Plautus, *Truculentus* prologus 6. *abnuont ... adnuont*, *Mercator* 50. *abnuere negitare adeo me natum suom*), *abnutare* (Plautus, *Captivi* 611. *quid mi adnutas? tibi ego abnuto?*, Ennius, *Tragoediae* 306. V. *quid te adiri abnutas?*), *innuere* (Plautus, *Rudens* 731. *ubi ego innuere vobis*, Terentius, *Eunuchus* 735. *abiens mihi innuit*, Terentius, *Adelphoe* 171. *si innuerim, 174. non innueram*).

³⁵ Pötscher 1988a 450.

³⁶ Birt, Th.: Zu Vergil, *Aeneis* I 8: *quo numine laeso*, B. phil. Woch. 38, 1918, 212skk. (Ezen tanulmányhoz sajnós nem jutottam hozzá, így Pötscher 1988a 451. alapján idézem.)

³⁷ Pfister 1290.

³⁸ Rose 1984. 114.

³⁹ Latte 57. „Es fehlt bei Plautus, Ennius und Cato, ebenso in allen alten Formeln, und kommt zuerst bei Accius und Lucilius in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts vor. So vorsichtig man bei dem trümmerhaften Zustand der archaischen lateinischen Literatur mit Schlüssen *ex silentio* sein muss – die Möglichkeit ist nicht auszuschließen, daß das Wort erst damals unter dem Einfluß der stoischen Philosophie als Wiedergabe von *dynamis* angekommen ist”

⁴⁰ Latte 57. „Mißlich ist nur, daß wir nicht angeben können, wie man in der Zeit des Accius dazu kam, den stoischen Begriff *dynamis theou* mit diesem Wort wiederzugeben.”

⁴¹ Pötscher 1988a 451.

⁴² Cicero, *Philippica* in M. Antonium 3, 32. *magna vis est, magnum numen ... idem sentientis senatus*

⁴³ Pötscher 1988a 452.

tius az emberi elméhez kapcsolja a numen fogalmat,⁴⁴ feltehetően nincsen egyébről szó, mint azon jól ismert mechanizmusról, hogy bizonyos vallási fogalmak mutatis mutandis filozófiai értelmet nyernek.

Alapvető fontosságú azon kérdés, hogy miben áll a numen fő működési jellemzője, ami egyúttal az isteni akarat kinyilvánítását is jelenti. Pötscher az epifániát kerülő, a pax deorumot félve vigyázó és a mindennapok rendjétől való legcsekélyebb eltérést már jelként értelmező, (pontosabban Köves-Zulauf kifejezésével jelölve: „szimptomaként értékelő”⁴⁵) római vallás ősi elemének tartja a *nuere, az isteni akaratnyilvánítás aktusát – anélkül, hogy ebből a numen kifejezés korára nézvést következtetéseket kívánna levonni.⁴⁶ A numen kifejezéshez tartozó görög hasonlóságok nyilvánvalóan szembeszökőek, a numen szóval a neyma, a nutus jelentésével a neysis hozható kapcsolatba; ezen utóbbiak közös sajátossága a bennük rejlő dinamizmus,⁴⁷ a legszorosabb párhuzam pedig a neyo⁴⁸ és az összetételeiben ismert *nuo között vonható.⁴⁹ A természeti jelenség formájában megjelenő isteni intés, jóváhagyás vagy rosszallás képzetével mind a görögöknél, mind a rómaiaknál találkozhatunk;⁵⁰ a különféle előjeleket természetesen nem állíthatjuk szigorúan vett párhuzamba az akaratát bölintással (nutus) kifejező istenséggel, hiszen a legtöbb esetben csak a rómaiak azon meggyőződésére lehet következtetni, hogy az adott történéshelyénvaló-e, avagy sem, anélkül azonban, hogy megállapíthatnánk, hogy az adott intést egy valóban személyes isten akaratához kapcsolták-e.⁵¹ Számtalan esetben pedig a személyes és a csupán a működés során megnyilvánuló energiakomponens nem választható szét, illetve ezek mértéke és aránya nem határozható meg pontosan, a logikus szféráján kívül eső jelenségekről lévén szó. Ugyanakkor bizonyos előjeleket, így például a Róma alapításához kapcsolódó auguriumot, bizonyos meghatározott istenségek döntéséhez kötötte a hagyomány.⁵² Ezen isteneken értendők feltehetően mind a kisebb jelentőségű, elsősorban természeti jelenség formájában megnyilvánuló és működő erőként megélt, lokális, mind pedig a kultusszal és pontosan körülhatárolt személyes vonásokkal, mondhatni személyiséggel felruházott fontosabb istenségek is – ezzel vág egybe az ún. Person-Bereichenheit, a személy és hatáskör egységének koncepciója, amely az adott jelenség dologi komponensének

⁴⁴ Lucretius, *De rerum natura* 3, 144sk. *Cetera pars animae per totum dissita corpus paret et ad numen mentis momenque movetur.*, 4, 179. *in quem quaeque locum diverso numine tendunt*

⁴⁵ Köves-Zulauf 1995. 61.

⁴⁶ Pötscher 1988a 452. „Wir möchten denn angesichts der Eigenart römischer religiöser Haltung, die stets auf der Hut war, der pax deorum sicher zu sein, und das geringste Abweichen vom normalen Gang der Dinge als Zeichen deutete, die Vorstellung des *nuere als die der göttlichen Willensäußerung für einen alten Bestandteil der römischen Religion halten, ohne nun im einzelnen ausmachen zu wollen, ob die Bildung numen ein ebenso hohes Alter besitzt.”

⁴⁷ Cicero, *Tusculanae disputationes* I, 40. *terrena et humida suopte nutu et suo pondere ad partes angulos terram et in mare ferantur*, Vergilius, *Aeneis* 9, 106., 10, 115. *adnuit et totum nutu tremefecit Olympum*

⁴⁸ *Ilias* 3, 337., 13, 133., 9, 223., *Odysseia* 16, 283., 18, 237.

⁴⁹ Pötscher 1988a 453.

⁵⁰ Itt csak bizonyos római sajátosságokra van mód röviden kitérni, a vonatkozó görög vallási képzetekhez vö. Nielsson, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion I–II. Handbuch der Altertumswissenschaft* V, 2, München, 1955.; Cook, A. B.: *Zeus. A Study in Ancient Religion*. Cambridge, 1914.; Jakobsthal, P.: *Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst. Ein formgeschichtlicher Versuch*, Berlin, 1906.

⁵¹ Pötscher 1988a 455.

⁵² Livius, *Ab urbe condita* I, 6, 4. *Quoniam gemini essent nec aetatis verecundia discrimen facere posset, ut dii quorum tutelae ea loca essent auguriis legerent qui nomen novae urbi daret, qui conditam imperio regeret, Palatium Romulus, Remus Aventinum ad inaugurandum templa capiunt.*

és egyúttal istenségként való megélésének egységét és egyidejűségét jelentette az antik ember számára.⁵³ Amint Kerényi is megjegyzi: „Apollon – és minden görög isten – ősképp, amelyet a görögség felismert, mint metafizikai formáját megélt lelki, és plasztikusan szemlélt természeti valóságoknak.”⁵⁴ A pontos megnevezés hiánya nem jelenti azt a rómaiak meggyőződése szerint, hogy az augurium a véletlen, nem pedig valamely (személyes) akarat megnyilvánulása lett volna. Nem zárja ki a konkrétan meghatározott személyiséggel felruházott istenekről szóló képzetet azon tény, hogy nem nevezik őket pontos néven, elegendő itt csupán a *ius sacrum* szférájába tartozó *evocatio*nak⁵⁵ Macrobiustól ismert szerzőtartására és szövegére⁵⁶ gondolni, amely nevek említése nélkül ugyan, ám személyes istenekhez, nem pedig személytelen erőkhöz szól.⁵⁷ Az eget és földet fejének egyetlen apró mozdulatával megremegtető Zeus, illetve Iuppiter képével is számos esetben találkozhatunk.⁵⁸

⁵³ A Person-Bereicheinheit, a személy-hatáskör egységének fogalmához és jelentőségéhez vö. Pötscher, W.: *Das Person-Bereichdenken*. Wiener Studien, 72. 1959.; Nótári T.: *Jogtudomány és retorika – Cicero, pro Murena 26*. Jogtudományi Közlöny, 2001. 12.; Nótári T.: *A mérleg mint az igazságszolgáltatás jelképe Homerosznál*. *Collega*, 2002. 2. E fogalom megalkotása nélkül ugyan, de már ebben a szelvényben ír erről Spengler (518. sk.) is igen találóan: „In der altrömischen Religion ist Tellus mater nicht die 'Urmutter', sondern der handgreifliche Acker selbst. Faunus ist der Wald, Voltumnus der Fluß, die Saat heißt Ceres, die Ernte heißt Consus. Sub love frigido heißt bei Horaz echt römisch: unter kaltem Himmel. Hier wird nicht einmal der Versuch einer bildlichen Wiedergabe an der Stätte der Verehrung gemacht, denn das hieße den Gott verdoppeln. Noch sehr spät lehnt sich nicht nur der römische, sondern auch der griechische Instinkt gegen Götterbilder auf; das beweisen der immer profaner werdende Plastik gegenüber der Volksglaube und die fromme Philosophie. Im Hause ist Ianus die Tür als Gott, Vesta der Herd als Göttin; die beiden Funktionen des Hauses sind in ihrem Gegenstand Wesen, Gott geworden. Hellenische Flußgötter wie Acheloo, der als Stier erscheint, sind deutlich als der Fluß selbst, nicht etwa als im Fluße wohnend bezeichnet. Die Pane und Satyrn sind die als Wesen empfundenen, wohlbegrenzten Felder und Triften am Mittag. Dryaden und Hamadriaden sind Bäume. An vielen Stellen wurden einzelne, besonders wohlgewachsene Bäume an sich, ohne Namengebung verehrt, indem man sie mit Binden und Weihgeschenken schmückte. Dagegen besitzen die Mahre, Wichte, Zwerge, Hexen, Valkyren und die ihnen verwandten, schweifenden Heere der abgeschiedenen Seelen, die nachts umgehen, nichts von dieser ortsgewundenen Stofflichkeit. Najaden sind Quellen. Nixen und Alrunen aber, Holzgeister und Elben sind Seelen, die in Quellen, Bäume, Häuser nur gebannt sind und erlöst sein, wieder frei herumschweiften wollen.”

⁵⁴ Kerényi K.: *Halhatatlanság és Apollon-vallás*. In: *Az örök Antigone*. Budapest, 2003. 157.

⁵⁵ Az *evocatio*hoz bővebben lásd: Basanoff, V.: *Evocatio*. Paris, 1947.; Nótári T.: *Evocatio és excantatio a római szakrális jogban*. *Collega*, 2003. 1.

⁵⁶ Cf. Macrobius, *Saturnalia* 3, 9, 7–8. *Si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populi que tutelam recepit, precor venerorque veniamque vobis peto ut vos populum civitatemque Carthaginensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis, absque his abeatis eique populo civitati metum formidinem oblivionem iniciatis, proditique Romam ad me meosque veniatis, nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihi que populoque Romano militibusque meis praepositis ut sciamus intellegamusque. Si ita feceritis, voveo vobis templa ludosque facturum.*

⁵⁷ Pötscher 1988a 456. sk. Hasonlóan értelmezhető Vergilius Aeneisének következő szöveghelye (8, 347skk.): *Iam tum religio pavidos terreat agrestis dira loci, iam tum silvam saxumque tredebant. 'Hoc nemus, hunc' inquit 'frondoso vertice collem – quis deus, incertum est – habitat deus: Arcades ipsum credunt se vidisse Iovem, cum saepe nigrantem aegida concuteret dextra nimbosque cieret*. Ebben az esetben is csak isten személye a kérdéses, nem pedig az, hogy konkrét isteni személy, vagy egy pontosan meg nem határozható isteni erő lakik-e az adott helyen.

⁵⁸ Vergilius, *Aeneis* 4, 268sk. *ipse deum tibi me caelo demittit Olympo regnator, caelum et terras qui numine torquet*, Horatius, *Carmina* 3, 1, 5skk. *Regum timendorum in proprios greges reges*

Érdemesnek tűnik röviden visszatérni a két legrégebbi, Acciustól származó 'nomen et numen Iovis' és 'nomen vestrum numenque' fordulathoz. Mindkét esetben a nomen szóval kapcsolódik össze az általunk vizsgált numen kifejezés. Két markánsan eltérő vélemény ütközik ezen a ponton: Wagenvoort úgy véli, hogy ezen összetétel segítségünkre lehet azon történelmi pillanat megragadásában, amikor a személytelen mágikus erőből mintegy annak továbbfejlődéseként létrejön a személyes istenfogalom, ahogy az elsődleges numen kifejezéshez társult egyfajta evolúció eredményeként a későbbiekben a másodlagos nomen szó.⁵⁹ Ezzel szemben Pötscher azt állítja, hogy a numen és nomen kifejezések egyazon jelenség két különféle aspektusát fejezik ki anélkül, hogy bármelyikük is másodlagosnak volna tekinthető a másikhoz képest, akár értelmét, akár kronológiáját tekintve.⁶⁰ Ezen nézetét támasztja alá a római hadvezér funkcióinak megnevezéséből vett analógiája, vagyis hogy a ductus, az imperium és az auspicium együtt, egymás mellett megjelenő és használt, egymást átfedő, ám nem teljesen szinonimnak tekinthető fogalmak.⁶¹ Ugyanazon tisztség különböző aspektusait fejezik ki e fogalmak, és felettébb valószínűtlennek látszik, hogy pusztán egymás után halmozott szinonimákkal volna dolgunk: az imperium elsősorban tényleges parancsnoki hatalmat jelöl, ám a vallási szférához is kötődik, az auspicium esetében a szakrális elem van túlsúlyban, ugyanakkor magában hordozza az annak végrehajtásához szükséges jogosultságot.⁶² Wagenvoort meglátása szerint bizonyos személyek saját és kivételes manával rendelkeztek a római gondolatvilágban, így például az imperator – ha a szó eredetét vizsgáljuk – teremtő, megtermékenyítő erővel rendelkezik,⁶³ és amikor hadvezérként katonáinak egy ellenséges tábor elfoglalására adott parancsot, akkor mágikus szavával hívta életre katonáiban a parancs végrehajtásához szükséges erőt; ezek alapján tehát az imperium nem más, mint egy titokzatos erő átvitelének egy formája.⁶⁴ Szintén nem elhanyagolható, hogy az antik szemlélet szerint a név semmiképpen sem esetleges, hanem minden esetben, így tehát az istenek esetében is a személyiség integráns részét képezi; nem volt véletlen azon fokozott gondosság, amivel az istenek pontos megnevezésére, szükség esetén nevük titokban tartására ügyeltek.⁶⁵

III. Payne véleménye szerint sohasem fogjuk megérteni a rómaiakat, ha nem értjük meg a triumphust,⁶⁶ noha a hagyomány már Romulus által tartott triumphusról is tud, a triumphus szertartásának kialakulása a capitoliumi Iuppiter-kultusz Kr. e. 509-es bevezé-

in ipsos imperium est Iovis clari Giganteo triumpho cuncta supercilio moventis., Ovidius, *Metamorphoses* 1, 179skk. Ergo ubi marmoreo superi sedere recessu, celsior ipse loco sceproque in nixus eburno terrificam capitis concussit terque quaterque caesariem, cum qua terram, mare, sidera movit.

⁵⁹ Wagenvoort 1956. 78.

⁶⁰ Pötscher 1988a 460.

⁶¹ Plautus, *Amphitruo* 196. ductu, imperio, auspicio suo, 192. imperio atque auspicio eri, 657. eos auspicio meo atque ductu vicimus, Livius, *Ab urbe condita* 27, 44, 4. sine imperio, sine auspicio, 28, 27, 4. qui imperium auspiciumque, Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* 2, 8, 2. de imperio et auspicio

⁶² Pötscher 1988a 462.

⁶³ Walde, A. – Hofmann, J. B.: *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1938. (a továbbiakban: Walde – Hofmann) I. 683.

⁶⁴ Wagenvoort, H.: *Wesenszüge altrömischer Religion*. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin – New York, 1972. I, 2. (a továbbiakban: Wagenvoort 1972.) 371sk. „Imperium ist also eine Form der Übertragung geheimnisvoller Kraft.” Ezt követően Wagenvoort az érintés által történő manaátvitelt taglalja, e kérdés azonban számos ponton érintkezik az archaikus római jog egyes intézményeivel, és ezért erre külön tanulmány keretében tűnik érdemesnek kitérni.

⁶⁵ Brelich, A.: *Die geheime Schutzgottheit von Rom*. Zürich, 1949.

⁶⁶ Payne, R.: *The Roman Triumph*. London, 1962. (a továbbiakban: Payne) 10.

téséhez kapcsolható,⁶⁷ az utolsó, minden vallási előírásnak megfelelő triumphusokat pedig valamikor az Kr. u. 3. század végén tartották,⁶⁸ a később megrendezett triumphusokat – a szokás maga messze túlélte a birodalom bukását – már nem tekinthetjük e szakrális hagyomány szerves folytatásának.⁶⁹ Annak ellenére, hogy a triumphus politikai jelentőségét nehezen lehet túlbecsülni, és annak profán célokra történt abusására Róma történetében számtalan példát találhatunk, nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a triumphus eredetileg vallási aktus⁷⁰ – a szónak mind mágikus, mind pedig szakrális értelmében –⁷¹, hiszen amint a bevezetőben említettük, hogy ennek idejére a triumphatorban ölt testet a Iuppiter Capitolinus numenje.⁷² Az archaikus, feltehetően az etruszoktól átvett triumphus hajdan az albai hegyekből indult, a történelmi fejlődés során kialakult, klasszikusnak tekintett rítus szerint pedig a következő útvonalon haladt: a menet a Campus Martiusról indult, a városba a Porta triumphalison át jutott be, miután ott bemutatták az előírt áldozatot, majd a Porta Carmentalis felé vette az útját – utóbb a Circus Flaminius megépítése után természetesen az is útba ejtette –, eredetileg a Velabrumon át a Capitolium felé, a későbbiekben a Palatinus megkerülésével a Via Sacrán jutván el ugyanoda.⁷³ A menetben a zsákmányolt kincsek, az ellenségtől elragadott fegyverek, az áldozati adományok, a foglyok csoportja, köztük az elfogott hadvezérek, uralkodók és ezek udvartartása után következett maga a triumphator, akit tisztjei és seregének katonái követtek;⁷⁴ a triumphator két kerékű, négy ló vontatta quadrigán állt, egyik kezében elefántcsontból készült jogart tartott Iuppiter madarával, a sassal, a másikban babérágat, a quadrigán mögötte álló rabszolga a hadvezér feje fölé aranykoszorút tartott, a triumphator fején babérkoszorút, testén ünnepi ruhát viselt, amiket a Capitoliumra érkezvén letett,⁷⁵ és ott Iuppiternek fehér bikát⁷⁶ áldozott.⁷⁷ A hadvezért Iuppiterhez hasonlító, pontosabban őt megtestesítő jelleg a következőkben állott: a triumphator arcát cinóbervörös színűre festették,⁷⁸ mint amilyen színű a Iuppiter Capitolinus agyagszobrának arca volt – az arc vörösre festése nemcsak az istenséggel való azonosítást szolgálta, hanem a vért is jelképezte, ezáltal a hadvezért a vérben rejlő mágikus erővel ruházta fel;⁷⁹ öltözete nem csupán hasonló volt a Iuppiter szobor ruházatához, hanem azonos volt azzal, hiszen erre az alkalomra a szoborról levették a ruhát (ez

⁶⁷ Lemosse, M.: Les éléments techniques de l'ancien triomphe romain et le problème de son origine. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (herausgegeben von H. Temporini), Berlin – New York, 1972. I, 2. 443.

⁶⁸ Picard, Ch. G.: *Les Triomphées Romains. Contribution à l'histoire de la religion et de l'art triomphal de Rome*. Paris, 1957. (a továbbiakban: Picard) 428.

⁶⁹ Köves-Zulauf 1995. 154.

⁷⁰ Wissowa, G.: *Religion und Kultus der Römer*. München, 1912. (a továbbiakban: Wissowa) 126., Livius, *Ab urbe condita* 28, 9, 7. *Ut et dis immortalibus haberetur honos et ipsis triumphantibus urbem inire liceret.*, 45, 39, 10. *Dis quoque enim, non solum hominibus debetur triumphus.*

⁷¹ Köves-Zulauf 1995. 156.

⁷² Wissowa 127. „Der triumphierende Feldherr ist in allen Stücken ein menschliches Abbild des Iuppiter O. M., unter dessen Schutze er den Sieg erfochten hat...”, Taeger 13., Picard 139.

⁷³ Altheim, F.: *Römische Religionsgeschichte*. Leipzig, 1932. (a továbbiakban: Altheim) II. 24sk.

⁷⁴ A triumphus számos egyéb szakrális jelentőségű elemre, mint például a porta triumphalison való áthaladásra stb., minthogy vizsgálódásunk szempontjából nem elsőrendű fontosságúak, nem térünk ki – ezekhez bővebben lásd: Ehlers, W.: *Triumphus, RE XIII*, (a továbbiakban: Ehlers) 493. skk.

⁷⁵ Plinius, *Naturalis historia* 15, 133., Silius Italicus, *Punica* 15, 118skk.

⁷⁶ Sevius ad Vergilius, *Georgica* 2, 146.

⁷⁷ Ehlers 493. skk., Wissowa 126. sk., Köves-Zulauf 1995. 156.

⁷⁸ Plinius, *Naturalis historia* 33, 111., Sevius ad Vergilius, *Eclgae* 6, 22. 10, 27.

⁷⁹ Köves-Zulauf 1995. 156.

egyfelől jelentette a toga palmatát, másfelől a felette viselt, aranycsillagokkal díszített toga pictát), hogy a triumphatort abba öltöztethessék,⁸⁰ a triumphator quadrigát hajtott, ugyanolyan, mint amilyen a capitoliumi templom csúcsát díszítette, amelyen a már említett Iuppiter szobor állt.⁸¹ Többen, így például Fowler⁸² és Deubner⁸³ is megkísérelték tagadni, hogy a triumphator Iuppitert jelenítette meg, illetve mintegy arra az időre maga is Iuppiternek számított, ám a szakirodalomban communis opinióknak számító azonosító nézetet nem sikerült megingatniuk.⁸⁴ Tény ugyan, hogy nehezen lehet értelmezni azon kettősséget, hogy a menetben a triumphator, aki – a fenti azonosítás révén erre az időre – nem más, mint maga Iuppiter, quadrigáján a Iuppiter Capitolinus templomához tart, hogy ott az istenségnek áldozatot mutasson be, vagyis Iuppiter jelenléte erre az időre mintegy megkettőződik, ám figyelembe kell vennünk, hogy a triumphusban megnyilvánuló ezen, racionálisan ugyan érzékelt, ám a vallási élmény szintjén zavarólag nem jelentkező ellentmondást nem fogjuk tudni a lineáris logika szabályai szerint feloldani,⁸⁵ valamint a szertartás során a triumphator isteni jellege a capitoliumi szentélyhez közeledvén feltehetően fokozatosan halványodott, míg nem koszorúját és ruházatát a szobornál letéve teljességgel meg is szűnt.⁸⁶ (A Capitoliumon bemutatott áldozatot követték a Circus Maximusban bemutatott ludi magni, amelyek nagy valószínűség szerint eredetileg a triumphus integráns részét képezték; erre látszik utalni azon tény is, hogy az önálló, már magától a triumphustól független ludi magni csak utóbb jelentek meg, ám a játékokat rendező magistratus még mindig triumphatori öltözékben jelent meg, a játékok időpontját pedig közvetlenül a capitoliumi templom szeptember tizenharmadikán ünnepelt alapítási ünnepnapjához kötötték.⁸⁷) Ugyanakkor azon kivételes helyzet, amelybe a triumphator időleges istenülése révén került, számos veszélyt is rejtett magában. Ezen veszély racionális magja a triumphatorral szemben megnyilvánuló irigység volt, ami a mágikus aspektusból a malocchióban, a vallási interpretációban pedig Nemesis, illetve Fortuna haragjában fejeződött ki, ami ellen különféle, az antik mágiából jól ismert elhárító eszközzel, a triumphator nyakába akasztott amuletten, a quadrigára erősített, a démonokat távol tartani hivatott harangokkal és obszcén kellékekkel, védekeztek,⁸⁸ valamint közönséges gúnydalokat énekeltek, hiszen a győztes hadvezér dicsőségét ezáltal kisebbítve csökkentették az isteni irigység veszélyét is.⁸⁹

Ám mindezeknél jóval fontosabb azon rítus, miszerint a triumphator feje fölé aranykoszorút tartó rabszolga annak fülébe kiabálva emlékeztette a hadvezért ember mivoltára, amint erre Plinius Maior *Naturalis Historiájának* egyik szöveghelye is utal.⁹⁰ Köves-Zulauf

⁸⁰ Livius, *Ab urbe condita* 10, 7, 10., Suetonius, *Divus Augustus* 94., Iuvenalis, *Saturae* 10, 38.

⁸¹ Dionysius Halicarnassensis, *Antiquitates Romanae* 9, 71, 4., Ovidius, *Epistulae ex Ponto* 2, 1, 58.

⁸² Fowler, W. W.: Iuppiter and the Triumphator. *Classical Review*, 30. 1916. 153. skk.

⁸³ Deubner, L.: *Die Tracht des römischen Triumphators*. *Hermes*, 69. 1934. 316. skk.

⁸⁴ A vitához lásd: Köves-Zulauf, Th.: *Reden und Schweigen, Römische Religion bei Plinius Maior*. München, 1972. (a továbbiakban: Köves-Zulauf 1972.) 136.

⁸⁵ Payne 57sk.

⁸⁶ Köves-Zulauf 1972. 136.

⁸⁷ Altheim 25.

⁸⁸ Köves-Zulauf 1995. 160.

⁸⁹ Suetonius, *Divus Iulius* 51.

⁹⁰ Plinius, *Naturalis historia* 28, 39. ... illos religione (muta) tutatur et Fascinus, imperatorum quoque, non solum infantium, custos, qui deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur, et curus triumphantium, sub his pendens, defendit medicus invidiae, iubetque eosdem recipere similibus medicina linguae, et sit exorata a tergo Fortuna gloriae carnifex.

behatóan vizsgálta mind a pliniusi, mind pedig a párhuzamos szöveghelyeket⁹¹ – különös tekintettel az arrianosi 'hoti anthropoi eisin' és a tertullianusi, illetve hieronymusi 'Hominem te memento!' kitételre –, így egyfelől szövegvizsgáló, másfelől tartalmi szempontok alapján a pliniusi szövegben már az általa javasolt 'recipere' változatot vettük át az Ernout⁹² által elfogadott 'respicere' helyett.⁹³ Fortuna alakjában sajátos keveredéssel van dolgunk: ugyanis a rómaiak Fortunát egyúttal Nemesis egyik aspektusaként fogták fel,⁹⁴ vagyis a mértéktelenség, az emberi elbizakodottság ellenségeként vonult be a római pantheonba; ezen funkciójában már méltán illeti meg a 'carnifex gloriae' – vagyis nem csupán ellensége, hanem hóhéra is a dicsőségnek – *appositio*, ami *mutatis mutandis* nemcsak a Fortunára, hanem a *servus publicus*ra is értendő, vagyis a triumphator számára (óvando őt a hybristól, és a gyalázkodó gúnydalokhoz hasonlóan csökkentendő dicsőségét) egyfajta burkolt fenyegetést is tartalmaz; az istennő helye Plinius szövegében ugyanott van, ahová a többi forrás a *srevus publicus*t lokalizálja – ez szintén kettejük szimbolikus azonosíthatóságára, a hátulról leselkedő és lesújtani kész irigységre utal.⁹⁵ Kérdésként merülhet fel, hogy Fortunának, illetve Nemesisnek volt-e valamiféle tényleges funkciója a triumphus szertartásrendjében, vagy a pliniusi hely csupán a szerző személyes fogalmazásmódjának, mondandójának elemeként került bele a szövegbe – a triumphus során Fortunához intézett kultikus imáról, rituális cselekményről nem tudunk, a triumphator gondolatai között jó eséllyel felmerülhetett a Fortuna, illetve Nemesis hatalmától való félelem,⁹⁶ amint erre bizonyos utalások mutatni látszanak, Plinius megfogalmazása azonban arról mindenképpen tanúskodik, hogy legalábbis a triumphus légkörétől nem volt idegen Fortuna hatalmának nem csupán reális, hanem vallási szinten való érzékelése.⁹⁷ A 'recipere', a visszafogás, mérséklés jellege *stricto sensu* vonatkozhatott a *quadriga* tempójára is, nevezetesen, hogy lassabban haladjon a triumphator a kocsijával, amelyet – az ünnepi ruházatot, a kezében tartott jogart és babérágat és a kötelezően merev rituális testtartást figyelembe véve – feltehetően nem maga irányított,⁹⁸ hiszen ezáltal túlságosan eltávolodhatott volna a katonáitól, amit azok méltán vettek volna rossz néven, hiszen a triumphus nemcsak a hadvezér, hanem az ő érdemeik elismerését is szolgálta;⁹⁹ ugyanakkor a triumphust jellemző mágikus-vallási légkört figyelembe véve egy átvittebb, spirituálisabb, az elhárító rítusok sorába beleillő értelmet is hordozhatott. Kérdésként tehető fel, hogy milyen lényegi különbségeket hordoz a 'recipe' szövegvariáns a 'respice' variánssal szemben. A Köves-Zulauf által tett szövegvizsgáló és irodalomtörténeti érvekre, amelyek az általa javasolt verziót teszik plauzibilissé, a mi szempontunkból nem feltétlenül szükséges bővebben kitérni,¹⁰⁰ számunkra fontosabbnak tűnik az általa felismert, a triumphus immanens struktúrájából levont kö-

⁹¹ Arrianus, *Epicteti dissertationes* 3, 24, 85., Tertullianus, *Apologeticum* 33, 4., Hieronymus, *Epistulae* 39, 2, 8., Isidorus, *Origines sive etymologiae* 18, 2, 6., Zonaras 7, 21, 9., Tzetzes, *Epistulae* 97, 86., Tzetzes, *Historiarum variarum chiliades* 13, 51–53.

⁹² Ernout, A. – Beaujeu, J. – Saint-Denis, E. de – Pépin, R. – André, J. – Bonnicie, H. Le – Santerre, H. Gallet de: *Pline l'Antique. Histoire Naturelle*, Paris, 1947.

⁹³ Köves-Zulauf 1972. 123. skk.

⁹⁴ *Corpus Inscriptionum Latinarum* III, 1125. *Deae Nemesis sive Fortunae*, *Historia Augusta*, Maxim. et Balb. 8, 6. *Nemesis id est vis quaedam Fortunae*

⁹⁵ Köves-Zulauf 1972. 131skk.

⁹⁶ Livius, *Ab urbe condita* 5, 21, 15sk. Vö. Plutarchus, *Camillus* 5. 7. 12., Livius, *Ab urbe condita* 45, 40, 6–9., 45, 41, 8skk. Vö. Plutarchus, *Aemilius Paulus* 35. skk.

⁹⁷ Wagenvoort 1956. 69., Köves-Zulauf 1972. 132.

⁹⁸ Ehlers 507.

⁹⁹ Livius, *Ab urbe condita* 26, 21, 4., 39, 7, 3., 45, 36, 5., 45, 37, 3., 45, 41, 3., 45, 43, 8.

¹⁰⁰ Vö. Köves-Zulauf 1972. 137. skk.

vetkeztetéseket áttekinteni. A hátrapillantás inadekvát voltát más forrás is alátámasztja¹⁰¹ azáltal, hogy a triumphator szoborszerűen, a Iuppiter Capitolinust mintázóan merev, a szemléből a tremendum maiestatis érzését kiváltani hivatott tartását hangsúlyozza, ami messzemenően egybecseng a perzsa uralkodói tartás leírásával, ami feltehetően már elég korán hatást gyakorolt a triumphus rítusának kialakulásában.¹⁰² Ráadásul számos mitológiai példából ismerjük a visszapillantás tilalmát olyan esetekben, amikor az adott személy két szféra, egy múltbeli, ártó, démonikus,¹⁰³ negatív és egy jövőbe mutató, kiteljesítő, pozitív határán, ezek találkozási pontján áll: a visszapillantással a múltbeli, démonikus szféra fenyegetését példázza a köveket a háta mögé dobáló Deulakion története,¹⁰⁴ vagy a növény mágikus kiásásának szertartása,¹⁰⁵ a küldetést beteljesítő, pozitív jövő elvesztésének veszélyeként jelenik meg a hátrafelé vetett pillantás számos ó- és újszövetségi szövegben,¹⁰⁶ a két szférának egyformán erős jelenlétét mutatja a visszatekintő Orpheus,¹⁰⁷ valamint Lót feleségének a példája.¹⁰⁸ Több, a hátrapillantás tilalmát indokoló körülmény is található a triumphus szertartásában: a triumphator egy szakrális rítus, a Iuppiter Capitolinusnak szánt áldozatot készül bemutatni, életének legjelentősebb pillanatában dicsőségének színteréről tér vissza hazájának legszentebb helyére, háta mögött pedig Nemesis hatalma, a malocchio ártó ereje leleskedik.¹⁰⁹ Ugyanakkor a hátra pillantás tilalmát látszik megerősíteni azon körülmény is, hogy a triumphator, aki majd a Iuppiter Capitolinus szentélyéhez érkezvén leteszi magáról az isteni jelképeket, vagyis megszűnik az istenséggel időlegesen fennálló azonossága, saját, az egész szertartás által végeredményben célzott rehumanizációját hátráltatná, s ezáltal még inkább kihívná maga ellen Nemesis.

IV. Sajátosan numinózus jelensége a római vallásnak Iuppiter papja, a flamen Dialis – érdemesnek tűnik tehát a személyéhez és funkciójához kapcsolódó előírások rövid áttekintése. Az antik grammatikusok közül Varro a filum szóból származtatja a flamen kifejezést,¹¹⁰ ám a szó eredetét illetően semmiképpen sem lehet egy általánosan elfogadott communis opinio doctorumról beszélni a modern szakirodalomban sem,¹¹¹ az újabb interpretációs kísérletek hasonlóképpen nem vezetnek biztos és minden szempontból kielégítő eredményre.¹¹² (Amint a későbbiekben látni fogjuk – nem is annyira nyelvészeti, mint inkább strukturális szempontokból – a Dumézil¹¹³ által felvetett, a flament a bráhmanhoz kapcsoló gondolata mutatkozik a legplauzibilisebbnek.) Szerencsére a Dialis attributum nem vet fel hasonló etimológiai nehézségeket, egvértelműen a Diespiter, vagyis Iuppiter archaikus nevének nominativusából származik.¹¹⁴ A három flamines maioresre (Dialis, Martialis, Quirinalis) vonatkozó általánosabb forrásanyag leíró jellegű feldolgozását már Samter el-

¹⁰¹ Ammianus Marcellinus, *Res gestae* 16, 10, 9–10. ...talem se tamquam immobilem ostendens. Nam velut collo munito rectam aciem luminum tendens nec dextra vultum nec laeva flectebat tamquam figmentum hominis.

¹⁰² Payne 14., 202. skk.

¹⁰³ Vö. Servius ad Vergilius, *Eclogae* 8, 102. Nec respexeris: nolunt enim se videri numina.

¹⁰⁴ Ovidius, *Metamorphoses* 1, 397. skk.

¹⁰⁵ Plinius, *Naturalis historia* 24, 176.

¹⁰⁶ I. Kir. 19, 19–21., Lk. 9, 62., Fil. 3, 14.

¹⁰⁷ Ovidius, *Metamorphoses* 10, 56. skk.

¹⁰⁸ Móz. I. 19, 17. 26.

¹⁰⁹ Köves-Zulauf 1972. 144. sk., Köves-Zulauf 1995. 167. sk.

¹¹⁰ Varro, *De lingua Latina* 5, 84. Flamen quasi filamen

¹¹¹ Walde – Hofmann I. 512.

¹¹² Ernout, A. – Meillet, A.: *Dictionnaire étimologique de la langue latine*. Paris, 1959. 239.

¹¹³ Dumézil, G.: *Flamen – Brahman*. *Annales de Musée Guimet*, 51. Paris, 1935. (a továbbiakban: Dumézil 1935.)

¹¹⁴ Walde – Hofmann I. 347.

végezte,¹¹⁵ Dumézil pedig rámutatott az ősi Iuppiter–Mars–Quirinus triász fontosságára,¹¹⁶ ami alapján az említett három flamen hivatalának jelentősége is magyarázható, valamint ennek – számos egyéb aspektusa mellett – a római történelemben megmutatkozó lecsapódására.¹¹⁷ A flamen Dialistról, a rá valamilyen kötelezettséget terhelő, vagy számára valamilyen cselekvést tiltó, tabuizáló előírásokról szóló legfontosabb antik forrásunk a Gelliusi *Noctes Atticae* (10, 15), a következőkben elsősorban ezt a szöveghelyet tesszük vizsgálat tárgyává.

Az egyes szabályok részletezése előtt nem árt megismételni Latte azon megállapítását, miszerint a parancsok és tilalmak, tabuk nagy része azon mágikus, numinózus erő védelmét szolgálta, amelyet a rómaiak elképzelése szerint a flamen Dialis magában hordozott.¹¹⁸ A flamen Dialisnak nem szabad lovagolnia, lóra ülnie.¹¹⁹ E tilalomban első ránézésre evidensnek tűnnek a lónak mint a halállal összefüggésbe hozott állatnak a tabuizálását látni,¹²⁰ hiszen Diana Nemorensis ligetébe sem léphetett be ló,¹²¹ és amint tudjuk, e kultusz számos archaikus elemet őrzött meg a történelmi korok számára is; ezen értelmezés azonban azt is kizárná, hogy a khtonikus szférától szigorúan őrizkedni kötelezett flamen Dialis bizonyos ünnepek alkalmával ló vontatta kocsin közlekedjék Rómában,¹²² hiszen a flamen Dialisnak nem csupán érintenie, hanem látnia sem volt szabad a számára tabuként meghatározott dolgokat, márpedig a lovaglás és a kocsin történő közlekedés között fennáll ugyan egy minőségi különbség, ám a ló jelenléte mindkét esetben lényegi szerepet játszik.¹²³ Nem zárható ki, hogy a lovaglás tilalma Meyer azon felismerése alapján válik interpretálhatóvá, hogy a lovaglás az ősi Rómában ugyan általánosan elterjedt, ám nem túlságosan nagyra értékelt közlekedési forma volt,¹²⁴ ezzel szemben a kocsin való közlekedés valamiféle szakrális, az emberi szférán túllépő elemet hordozott magában.¹²⁵ A flamen Dialis nem láthat fegyverzett hadsereget, valamint tilos esküt tennie¹²⁶ – az első előírás meglehetősen egysze-

¹¹⁵ Samter, E.: *Flamines*. RE VI, 2484. skk, 1909. (a továbbiakban: Samter)

¹¹⁶ Dumézil, G.: *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris, 1941.

¹¹⁷ Dumézil, G.: *Sur quelques expressions symboliques de la structure religieuse tripartite à Rome*. *Journal de Psychologie et Pathologique*, 45. 1951. 145. skk.; Dumézil, G.: *Mythe et épopée*. I. *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Paris, 1968. (Vö. Dumézil, G.: *Róma első négy királya*. In: *Mítosz és eposz*. Budapest, 1986. 7. skk.); Dumézil, G.: *Archaic Roman Religion*. Chicago, 1970.

¹¹⁸ Latte 402.

¹¹⁹ Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 3. *Equo Dialem flaminem vehi religio est*. Ugyanezen tilalomról számol be a flamen Dialisra vonatkoztatva: Plinius, *Naturalis historia* 28, 146., Festus 71L., Servius ad Vergilius, *Aeneis* 8, 552. és a dictatorra alkalmazva: Livius, *Ab urbe condita* 23, 14, 2.

¹²⁰ Malten, L.: *Das Pferd im Totenglauben*. *Archäologische Jahrbücher*, 29. 1914.

¹²¹ Vergilius, *Aeneis* 7, 774skk. *At Trivia Hippolytum secretis alma recondit sedibus et nymphae Egeriae nemorique relegat, solus ubi in silvis Italis ignobilis aevom exigeret versoque ubi nomine Virbius esset. Unde etiam templo Triviae lucisque sacratis cornipedes arcentur equi, quod litore currum et iuvenem monstris pavidi effudere marinis*. Pötscher, W.: *Flamen Dialis*. In: Pötscher, W.: *Hellas und Rom*. Hildesheim, 1988. (a továbbiakban: Pötscher 1988b) 422.

¹²² Livius, *Ab urbe condita* 1, 21, 4. *Ad id sacrarium flamines bigis curru arcuato vehi iussit*.

¹²³ Pötscher 1988b 422.

¹²⁴ Meyer, E.: *Römischer Staat und Staatsgedanke*. Zürich-Stuttgart, 1961. 42.

¹²⁵ Brelich, A.: *Il mito nella storia di Cecilio Metello*. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 15. 1939. 33. „L' uso del carro, nell' antichità romana, rientra sempre e senza eccezione in una sfera sacrale, super-umana.”

¹²⁶ Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 4. *(Item religio est) classem procinctam extra pomerium, id est exercitum armatum videre ... item iurare Dialem fas numquam est*.

rúen megérthető, hiszen a harcoló sereg állandó életveszélyben, potenciálisan már a halál hatalmában van, tehát látása a flamen Dialis számára *contagio enervans*,¹²⁷ manáját csökkentő érintkezés; az eskü pedig az archaikus jogban az önelátkozás bizonyos elemeit is tartalmazza,¹²⁸ tehát a numinózus erő, a mana csökkenésének lehetőségét hordozza magában, ami a flamen Dialis számára feltétlenül kerülendő.¹²⁹ A megkötözés, a megbilincselés valamilyen módon az élete feletti rendelkezés jogával nem bíró rabszolga sajátja, tehát szintén manát csökkentő tényező, ezért tehát a flamen Dialisnak tilos bármiféle csomót, gyűrűt magán viselnie,¹³⁰ ha házába megbilincselte ember menekül, azt el kell oldozni,¹³¹ ha pedig valakit megvesszőzni visznek, és az könyörgőn átkarolja a térdét, akkor azon a napon már nem szabad megbüntetni¹³² – ezen utóbbi esetben az elítéltnek a flamen Dialisszal történt testi érintkezése is feltehetően játszott valamelyes szerepet.¹³³ A flamen Dialis életét számos további tabu övezi, amelyek – bár kevésbé konkrétan meghatározható módon – szintén a mana, a numinózus energia csökkenését vannak hivatva meggátolni: így például nem érinthet kecskét, nyers húst, borostyánt és babot, és nem is mondhatja ki ezeket a szavakat, valamint nem érinthet lisztet és kovással készült tésztát.¹³⁴ A kecske, a bab és a borostyán a halotti kultusszal állnak kapcsolatban,¹³⁵ és mint ilyenektől a flamen Dialisnak távol kell magát tartania, hiszen sem olyan helyre, ahol valakit eltemettek, nem léphet, sem pedig halottat nem érinthet¹³⁶ (ez nem mond ellent annak, hogy nem tilos temetésen részt vennie,¹³⁷ hiszen a temetésen nem kerül a halottal érintkezésbe, nem kerül bele a khtonikus szférába, épp ellenkezőleg, annak az élők világából való végleges eltávolozását segíti elő); a tartózkodás a nyers hústól, amelynek még talán túlon túl szoros kötődése van a megölt állathoz, szintén érthető; a tésztában a kovász dagasztó, növelő működése valamiféle új, ismeretlen erőtől való viszolygásra enged asszociálni, és talán annak a korszaknak a viszonyai között kívánja tartani a tilalom által a flamen Dialist, amikor még csak a kovásztalan kenyeret ismerték.¹³⁸ A flamen Dialis haját csak szabad ember vághatja le, levágott haját és körmeit pedig egy meghatározott fa (*arbor felix*) alatt szabad csak elásni¹³⁹ – a haj az antik elképzelés szerint az életerő egyik fő hordozója, és ha ehhez méltatlan személy nyúl, illetve levágja, úgy a *contagio enervans* révén jelentős energiacsökkenés áll

¹²⁷ Wagenvoort 1972. 372.

¹²⁸ Vö. Livius, *Ab urbe condita* 1, 24, 8. *Si prior defexit publico consilio dolo malo, tum tu ille Diespiter populum Romanum sic ferito ut ego hunc porcum hic hodie feriam; tantoque magis ferito quanto magis potes pollesque.*, 1, 32, 7. *Inde Iovem testem facit: „Si iniuste impieque illos homines illasque res exposco, tum patriae compotem me nunquam siris esse.”* Ehhez bőven lásd: Fusinato, G.: *Dei feziali e del diritto feziale*. Macerata, 1884.

¹²⁹ Pötscher 1988b 423.

¹³⁰ Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 6. *Item anulo uti nisi pervio cassoque fas non est. 8. ...nodum in apice neque in cinctu neque in alia parte ullum habet*

¹³¹ Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 8. *vinctum, si aedes eius introierit, solvi necessum est et vincula per impluvium in tegulas subduci atque inde foras in viam demitti*

¹³² Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 9. *si quis ad verberandum ducatur, si ad pedes eius supplex procubuerit, eo die verberari piaculum est*

¹³³ Wagenvoort 1972. 372.

¹³⁴ Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 12. *capram et carnem incoctam et hederam et fabam neque tangere Diali mos est neque nominare, 19. farinam fermento imbutam adtingere ei fas non est*

¹³⁵ Wissowa 191.

¹³⁶ Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 24. *locum, in quo bustum est, numquam ingreditur, mortuum numquam attingit*

¹³⁷ Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 25. *funus tamen exsequi non est religio*

¹³⁸ Pötscher 1988b 425.

¹³⁹ Gellius, *Noctes Atticae* 10, 15, 11. *capillum Dialis nisi qui liber homo est, non detonet, 15. unguium Dialis et capilli segmina subter felicem arborem terra operiuntur*

be.¹⁴⁰ Az arbor felix, az ehető gyümölcsöt hozó, és az arbor infelix, a terméketlen, illetve ehetően gyümölcsöt hozó fa fogalmát az archaikus jog is ismeri, ez utóbbira akasztották fel büntetesként a perduellis polgárt, hiszen egy termékeny fa életerejét, valamint a benne lakozó, illetve azt kitevő nument nem akarták azáltal csökkenteni és megsérteni, hogy egy halott gonosztevővel hozták közvetlen érintkezésbe.¹⁴¹ Nem véletlen, hogy a flamen Dialis levágott haját és körmeit, amelyek még ilyen állapotukban is manát hordoznak, a földbe, egészen pontosan egy arbor felix alatt kell eltemetni, ezzel is növelve annak termékenységet.¹⁴² A haját egyébként bronzból, nem pedig vasból készült szerszámmal kellett levágni,¹⁴³ ami egybecseng a lovaglás tilalmára vonatkozó, a rómaiak formakonzervativizmusát oly híven tükröző tilalommal; feltehető tehát, hogy ezen előírás azon igen korai időkből származott, amikor a vasból készült eszközök – újonnan felfedezett, mondhatni modern voltak miatt – a vallási szertartásokban tabunak számítottak.¹⁴⁴ A flamen Dialis házából tüzet kivinni csakis szakrális célokra volt szabad,¹⁴⁵ ami a flamen Dialis házában működő numentől áthatott tüzet hivatott védeni az abusus ellen. A flamen Dialis privilegizált helyzetét és méltóságát volt hivatott hangsúlyozni azon előírás, hogy a vendégségben az „ülteési rendben” csak a rex sacrorum előzhette meg.¹⁴⁶ Nehezen értelmezhető azon előírás, miszerint¹⁴⁷ ne járjon a mélyebben függő szőlővesszők alatt – Pötscher magyarázata szerint ez a tilalom azzal rokonítható, hogy a flamen Dialisnak állandóan apexet kellett viselnie a fején,¹⁴⁸ és a túl alacsonyan függő szőlővesszők ezt lesodorhatták volna a fejéről;¹⁴⁹ Kerényi interpretációjában ezzel szemben a szőlőben jelenlevő dionyszosi jellegre hivatkozik, ami a flamen Dialis numinózus erejének esetleges csökkenését hozhatta volna magával¹⁵⁰ – ezen utóbbi gondolat akkor volna teljességgel kielégítő, ha létezett volna, illetve tudnánk egy, a flamen Dialis borfogyasztására vonatkozó tilalomról.¹⁵¹

Az eddigi előírások, amint láttuk, a mana, a numinózus erő csökkenésétől voltak hivatottak megóvni a flamen Dialist; a továbbiak egy merőben más szempont szerint rendezhetők, nevezetesen a 'flamen Dialis cotidie feriatius est'¹⁵² aspektus alapján, vagyis hogy a flamen Dialis minden nap kultikus szolgálatot teljesít. Kerényi megfogalmazásában a flamen Dialis életének időbeli lefolyása maga a kultikus cselekmény,¹⁵³ Dumézil szerint a flamen élete mint soha fel nem áldozott áldozat jelenik meg,¹⁵⁴ Pötscher pedig még markánsabban határozza meg a flamen Dialis szerepét, amint ez elemzésünk egyik kiinduló-

¹⁴⁰ Vö. Wagenvoort 1956. 143. „The primitive idea of two persons touching each other may perhaps best be illustrated by the example of two communicating vessels: the fuller the one, the emptier the other, the more the one may lose, the other may gain through contact.”

¹⁴¹ Latte, K.: Religiöse Begriffe im frühromischen Recht, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung, 67. 1950. 52.

¹⁴² Pötscher 1988b 427.

¹⁴³ Servius ad Vergilius, Aeneis 1, 448.

¹⁴⁴ Latte 203.

¹⁴⁵ Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 7. ignem e flaminia, id est flaminis Dialis domo, nisi sacrum efferri ius non est

¹⁴⁶ Pötscher 1988b 428., Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 21. super flaminem Dialem in convivio, nisi rex sacrificulus, haut quisquam alius accumbi

¹⁴⁷ Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 13. propagines e vitibus altius praetentas non succedet

¹⁴⁸ Vö. az utóbb idézett gelliusi szöveghellyel (10, 15, 17.)

¹⁴⁹ Pötscher 1988b 429.

¹⁵⁰ Kerényi 190.

¹⁵¹ Pötscher 1988b 429.

¹⁵² Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 16.

¹⁵³ Kerényi 198. „Der zeitliche Ablauf seines Lebens war der Kultakt.”

¹⁵⁴ Dumézil 1935. 44. „Le flamen historique se présente comme une victime qui n'est jamais immolé.”

pontjával is szolgált, vagyis hogy a flamen Dialist a szó jóval szorosabb értelmében nevezhetjük papnak, nem pedig úgy, ahogy időnként a pontifexeket is papnak nevezik, ugyanis az istent (ti. Iuppitert) reprezentálja, az istenséget teszi egy bizonyos formában jelenvalóvá.¹⁵⁵ Ennek szellemében értelmezendő, hogy a flamen Dialis a szabad ég alatt nem tartózkodhat fejfedő, apex nélkül,¹⁵⁶ sői eredetileg mindenütt, még a házban is viselnie kellett az apaxet,¹⁵⁷ ami feltehetően arra a korra utal vissza, amikor még egyáltalában nem tartózkodhatott házban, illetve fedett helyen, az apex állandó viselése pedig a rómaiak jogiasító gondolkodásában annak a fikciónak az eredményeként jelenik meg, hogy a flamen Dialis mintegy mindvégig a szabad ég alatt él.¹⁵⁸ Ugyanennek a stádiumnak – amikor a kultusz még nem templomban folyt, hanem a szabad ég alatt, a szent ligetben – a maradványa lehet az is,¹⁵⁹ hogy ágyának, amiben alszik, lábait a földdel való közvetlen kapcsolatot biztosítandó agyaggal kell bekenni,¹⁶⁰ ám ezen előírás jelentősége akkor válik érthetővé, ha a további két, a flamen Dialis ágyához kapcsolódó szabállyal együtt vizsgáljuk: tilalom alá esik, hogy egymás után következő három napon a flamen Dialis ne aludjék a saját ágyában, valamint más személy nem aludhat az ágyában, és az ágy agyaglábjánál egy tárolóedényben áldozati kalácsnak és áldozati mézes árpadarapogácsának kell lennie.¹⁶¹ Ezek alapján valószínűsíthető, hogy a flamen Dialis ágya valamiféle kultikus jelentőséggel bír, mintegy szakrális funkciójának integráns elemét képezi. Az e jelenség és Zeus dódónai kultusza között vonható párhuzam már Latte figyelmét sem kerülte el,¹⁶² ebből levont megszembbenő következtetéseket azonban ismét Pötschernél olvashatunk.¹⁶³ A dódónai kultusz alapját a Zeus Naios és Dione között lezajló hieros gamos, Ég és Föld közt lezajló szent nász képezi, amely mintegy a Dódóna körüli terület – amelyet ebben az esetben Dione személy-hatáskör egységeként foghatunk fel – termékenységet hivatott biztosítani a ráhulló esővíz által, amit ebben az esetben mint az eső, és egyáltalában az időjárás istenének funkcióját is betöltő Zeus¹⁶⁴ személy-hatáskör egységeként értelmezhetünk.¹⁶⁵ Az ezen kultusz szolgálatában álló papok, a hypophetai nem moshatták meg a lábukat, és egész életükben soha nem aludhattak ágyban, hogy egy pillanatra se szakadjon meg közvetlen kapcsolatuk a földdel.¹⁶⁶ A két kultusz elemei között tehát több párhuzam is kimutatható: a görögöknél a hypophetai Zeus Naios papjai, a flamen Dialis pedig Iuppiter, vagyis ugyanazon istenség római megfelelőjének a papja; a hypophetai nem moshatják meg a lábukat, és egész életükben a földön kell aludniuk, a flamen Dialis egy agyaggal bevont lábú ágyban alszik, hogy ezáltal biztosítva legyen a földdel a közvetlen kapcsolat; Zeus Naios papjai állandóan a szent ligetben tartózkodnak,¹⁶⁷ az egész életében megszakítás nélkül isteni szol-

¹⁵⁵ Pötscher 1988b 431. „Der Flamen Dialis darf Priester im engeren Sinne des Wortes genannt werden, nicht so, wie man gelegentlich auch die Pontifices Priester zu nennen pflegt. Er repräsentiert den Gott, er macht den Gott in einer Form präsent.”

¹⁵⁶ Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 17. sine apice sub divo licitum non est

¹⁵⁷ Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 16.

¹⁵⁸ Latte. 203.

¹⁵⁹ Latte 203.

¹⁶⁰ Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 14. pedes lecti, in quo cubat, luto tenui circumlitos esse oportet

¹⁶¹ Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 14. de eo lecto trinoctium continuum non decubat neque in eo lecto cubare alium fas est ... apud eius lecti fulcrum capsulam esse cum strue atque ferta oportet

¹⁶² Latte 203.

¹⁶³ Pötscher, W.: Zeus Naios und Dione in Dodona. In: Pötscher, Walter: Hellas und Rom. Hildesheim, 1988. (a továbbiakban: Pötscher 1988c) 173–208.

¹⁶⁴ Wissowa 121.

¹⁶⁵ Pötscher 1988c 181.

¹⁶⁶ Ilias 16, 235. hypophetai aniptopodes khamaieynai

¹⁶⁷ Ilias 16, 234. sk.

gálatot teljesítő flamen Dialis pedig állandóan viseli az apexet, de iure tehát folyton a szabad ég alatt van, és a földdel való állandó kapcsolatot biztosító ágját nem hagyhatja el egymás után következő három éjszakánál hosszabb időre; a dódonai kultuszban papnők (promanties)¹⁶⁸ is részt vesznek, a flamen Dialis életében pedig feleségének, a flaminica Dialisnak olyannyira fontos szerepe van, hogy az ő halála esetén a flamennek is le kell mondania hivataláról¹⁶⁹ – ugyanakkor a promanties Dione papnőiként szolgálnak, a flaminica viszont csak ugyanazon papi funkció női komponenseként van jelen.¹⁷⁰ Ezek alapján leszögezhető, hogy a flamen Dialis részéről az is kultikus cselekménynek számít, hogy életének – jóformán – minden éjszakáján agyaggal bevont lábú ágyában kell aludnia, ami mellett, egészen pontosan annak kapcsolatát a földdel szorosabbá tevő lábai mellett áldozati kalácsnak kell állnia, mintegy annak szentségét fokozandó; s a flamen Dialisnak, aki funkciójában lényegét tekintve mint férj van jelen – hiszen a flaminica halála után le kell mondania a flamoniumról – azon kötelessége, hogy éjszakáról éjszakára mintegy a földön háljon, a Földdel történő hierogámikus aktusaként értelmezendő.¹⁷¹ A hierogámikus elképzeléshez¹⁷² nem feltétlenül kell konkrét mítosznak tartoznia – ez meglepő is volna a mítikus elbeszélésekben szükkölködő és a közös indoeurópai mítoszkinccs historizálására olyannyira hajlamos római vallás esetében¹⁷³ – elegendő a földet esővel megtermékenyítő képnek a kultusz szintjére történő transzponálása.¹⁷⁴ A flaminica Dialisra vonatkozó előírásokról lényegesen kevesebbet tudunk, nagyjából ugyanazok a szabályok vonatkoztak rá, mint a flamen Dialisra: „eisdem ferme caeremoniae sunt flaminicae Dialis”,¹⁷⁵ öltözetének színeiben a piros dominált, ami szintén nem tekinthető véletlennek, sokkal inkább a római menyasszonyi ruha színével való egyezés miatt válik hangsúlyossá, ami a hierogámikus képzetet erősíti; nemkülönben azon tény, hogy a római házasságkötés legősibb és legünnepelesebb formájának, a confarreatiónak¹⁷⁶ a szertartásánál a flamen Dialisnak is fontos rituális feladatai voltak – természetesen a flamennek és a flaminicának is ezen, szakrálisan legmagasabb rendű szertartás szerint kötött házasságban kellett élnie,¹⁷⁷ hiszen házasságuk magának a flameni hivatalnak képezte lényegi részét.¹⁷⁸ A flamen Dialis papságának ezen aspektusa, vagyis a földdel való kultikus, annak az ég általi megtermékenyítését szimbolizáló kapcsolata, valamint életének egyéb mozzanataiban is Iuppitert megjeleníteni rendelt aktusai felől közelítve válnak talán struktúrájukban érthetővé a flamen életét meghatározó tabuisztikus, manájának, a benne működő numinózus erőnek a csökkenését megakadályozni hivatott előírások és tilalmak.

V. Tekintsük át először röviden – elsősorban Taeger¹⁷⁹ és Pötscher¹⁸⁰ alapján – a numen Augusti problematika irodalmát. Toutain némiképpen szimplifikálva a kérdést jófor-

¹⁶⁸ Herodotus 2, 55.

¹⁶⁹ Gell. 10, 15, 22. uxorem si amisit, flamonio decedit

¹⁷⁰ Pötscher 1988b 434. skk., Pötscher 1988c 203.

¹⁷¹ Pötscher 1988b 436.

¹⁷² Vö. Ilias 14, 312. skk.

¹⁷³ Latte 7.

¹⁷⁴ Pötscher 1988b 439.

¹⁷⁵ Gellius, Noctes Atticae 10, 15, 26.

¹⁷⁶ A confarreatióhoz bővebben lásd: Földi A. – Hamza G.: A római jog története és institúciói. Budapest, 2003. (a továbbiakban: Földi – Hamza) 250. skk.; Benedek F.: A manus-szerzés és a házasságkötés alakszerűségei a római jogban. PTE Dolg. X, 1979.

¹⁷⁷ Gaius, Institutiones I, 112.

¹⁷⁸ Vö. Ovidius, Fasti 6, 232., Pötscher 1988b 441.

¹⁷⁹ Taeger, F.: Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes, 2. Stuttgart, 1960. (a továbbiakban: Taeger) 145skk.

¹⁸⁰ Vö. Pötscher 1988a 471–483.

mán teljességgel azonosnak tekinti Augustus numenjét és személyét, álláspontját azzal indokolva, hogy – különösen a provinciái használat számára – túlságosan nüanszírozott, már-már szórszálhasogató volna a fogalmi elkülönítés;¹⁸¹ véleményében megfélekedezni látszik azon, a római vallásra olyannyira jellemző atomizálásra és szeparálásra hajló tendenciáról, amely szintetizálás helyett a mindennapok számos jelenségének, így például a *gibona* életének különféle fázisaihoz¹⁸² egyenként meghatározott, világosan elhatárolható funkciókat betöltő istenségeket, isteni erőket, úgynevezett „Sondergottheit”-okat rendel hozzá.¹⁸³ Pippidi azonosítja egymással a numen Augusti és a genius Augusti fogalmakat,¹⁸⁴ nézetét Taeger a genius és a numen kultuszának lényegi eltéréseire rávilágítva támadja, vagyis határozottan elutasítja a numen Augusti és a genius Augusti identifikációjára tett kísérletet.¹⁸⁵ Nézete szerint ezen kultuszt azért szentelték Augustus numenjének, vagyis a császárban mint Augustusban jelenlevő numinózus erőnek, hogy egy általános, nem pedig valamilyen különleges funkcióhoz kötött kultikus alakot nyerjenek,¹⁸⁶ lévén a numen a geniusnál kevésbé szigorúan kultikus, sokkal inkább az adott jelenség vallási élményként való megéléséhez kötődő fogalom.¹⁸⁷ A genius és numen problematikáját illetően Fishwick megállapítja, hogy a numen Augusti fordulatot legtöbbször fenntartás nélkül használták a genius Augusti összetétel helyett, ám ez távolról sem jelenti azt, hogy a numen a genius fogalommal azonos jelentést hordozott volna.¹⁸⁸ A genius Latte szerint az adott emberben lakozó, őt oltalmazó – ám soha absztrakttá nem vált, mindvégig személyhez kötődő – éltető és teremtő erő,¹⁸⁹ ez természetesen nem jelenti azt, hogy egy adott isten, ember, testület ne rendelkezhetett volna a római elgondolás szerint egyfelől numennel, másfelől pedig geniusszal.¹⁹⁰ A numen sokkal inkább egy adott, pillanatnyi, valamilyen energiatöbbletet magában foglaló működés, (isteni) megnyilvánulás.¹⁹¹ Az istenség tehát rendelkezik ugyan geniusszal, ám maga nem genius, ugyanakkor numennel is bír, és – különösképpen az augustusi és az ezt követő terminológia szerint – maga is numen; mindez azonban nem oldja fel számunkra a genius Augusti – numen Augusti kérdést, mivel a numen genii fordulat ugyan *de iure* elképzelhető volna, ám a szöveghagyományban *de facto* nem szerepel, a genius *numinis* társítás viszont, különösen ha a még élő princensre vonatkoztatjuk, némiképp aggályos, tekintettel arra, hogy legalábbis Augustus korának császárait életükben még nem tekintették – *stricto sensu*, vagyis teljes kultikus tisztelettel övezett – istennek.¹⁹² Vagyis a numinózással bíró császár életében mindvégig, még felmagasztosulásának legmagasabb fokán is ember marad, ám – amint látni fogjuk – isteni lényegét megjelenítő em-

¹⁸¹ Toutain, J.: *Les cultes païens dans l'Empire Romain*. Paris, 1907. 53. „Pour nous, le culte du numen impérial équivaut pleinement au culte de l'empereur vivant.”

¹⁸² Cf. Köves-Zulaufer 80. skk.

¹⁸³ Latte 50. skk., Pötscher 1988a 472.

¹⁸⁴ Pippidi, D. M.: *Le 'Numen Augusti'*. *Observations sur une forme occidentale du culte impérial*. *Revue des Études Latines*, 9. 1931. 83. skk., 106. skk.

¹⁸⁵ Taeger 145.

¹⁸⁶ Taeger 146. „Man hat diesen Kult also dem numen Augusti geweiht, das heißt der in dem Kaiser als Augustus wesenden numinösen Macht, um eine ganz allgemeine, nicht durch irgendwelche Sonderfunktionen gebundene Kultgestalt zu gewinnen.”

¹⁸⁷ Taeger 379.

¹⁸⁸ Fishwick, D.: *Genius and Numen*. *Harvard Theological Review*, 62. 1969. 358. skk. (E tanulmány számomra sajnos nem volt hozzáférhető, ezért csak Pötscher 1988a 473sk. alapján tudom idézni.)

¹⁸⁹ Latte 103.

¹⁹⁰ Pfister 1286.

¹⁹¹ Porphyrio ad Horatius, *Carmina* 1, 35, 2. *Praesentia dicuntur numina deorum, quae se potentiamque suam manifeste tendunt*

¹⁹² Pötscher 1988a 475.

ber;¹⁹³ halála után bekövetkező consecrációjának analógiájául a római gondolkodásban többek között bizonyos absztrakt fogalmaknak (így például Concordia, Pax, Salus) a pantheonba való bevonulása szolgálhatott.¹⁹⁴ Az élő és a már elhunyt császár tisztelete tehát két, egymástól többé-kevésbé világosan elkülöníthető mechanizmus, hiszen a halott császár a consecratio aktusa¹⁹⁵ révén de iure istenné vált, ettől fogva megillette a divus attributum – ami ugyan tartalmazott egyfajta megkülönböztetést a már eleve, „öröktől fogva” tiszteletben részesülő istenek és a haláluk után istenné vált, illetve nyilvánított emberek között, amint ezt Servius is kiemeli,¹⁹⁶ ám ezen distinkció inkább grammatikai, mint kultikus jelentőséggel bír.¹⁹⁷ Az uralkodóknak tulajdonított numen tehát – önálló koncepció lévén – nem tekinthető azonosnak az uralkodói geniusszal, noha gyökereit tekintve annak bizonyos aspektusait is magába olvasztja;¹⁹⁸ ugyanakkor némiképpen rokonítható a hellenisztikus eyergetes uralkodói képpel, amit a római uralkodókultusz egyik forrásának tekinthetünk.¹⁹⁹ Mindazonáltal a leglényegesebb pont az marad, hogy a(z uralkodói) numen említve változatlanul egy kivételes, átlag- és természetfeletti erőt és valóságot értettek, és ha – amint ezt már Cicero is említi²⁰⁰ – az egységes, egyetértő senatus is rendelkezhet numennel, úgy a még élő princepsnek is lehet numenje. Azon tény, hogy numennel, numinózus erővel bír, még nem feltétlenül jelenti – ugyanakkor, amint látni fogjuk, bizonyos szempontokból, nem is annyira a consecratio, hanem inkább a személyét övező rítusok által előhívott tudattalan asszociációk révén – azt, hogy már életében maga is numenné, istenséggé válna. Azzal, hogy a numen Augustinak már a princeps életében kultikus tisztelettel adóztak, elsősorban nem maga Augustus személye részesült vallásos hódolatban, hanem a személyén keresztül az alattvalók számára megnyilvánuló numen praesens, numinózus, manaisztikus erő.²⁰¹ Ugyanakkor nehézségeket vet fel a határvonal pontos kijelölése, hiszen tény ugyan, hogy életében Augustus nem vált „divus”-szá, de „elfogadta” a 42-ben Divus Iuliuszá tett Caesar után a Divi filius titulust.²⁰² Tökéletesen egybees az előzőekkel, hogy Augustus előbb arra kapott jogot, hogy összes nyilvános szereplése alkalmával viselhesse a triumphatori koszorút,²⁰³ majd 19-ben megszerezte azon privilégiumot, hogy minden esztendő első napján a koszorú mellett még a triumphatori ornátust is magára ölhette,²⁰⁴ vagyis a capitoliumi Iuppiter Optimus Maximus képmásaként jelenhetett meg alattvalói körében – Suetonius szerint Octaviusnak, a későbbi Augustus apjának egy dionysosi jóslat előre jelezte fia jövődő nagyságát azáltal, hogy álmában a Iuppiter Optimus Maximus díszével látta fiát felékesítve.²⁰⁵ (Megjegyzendő, hogy a ma-

¹⁹³ Taeger 467.

¹⁹⁴ Taeger 242.

¹⁹⁵ Wissowa 243. skk.

¹⁹⁶ Servius ad Vergilius, Aeneis 5, 45. Quamquam sit discretio, ut deos perpetuos dicamus, divos ex hominibus factos, quasi qui diem obierint; unde divos etiam imperatores vocamus.

¹⁹⁷ Bickerman, E.: Consecratio. Fond. Hardt, Bd. 19, 13. „The distinction between dii perpetui and divus ex hominibus factus ... is an invention of some later grammarian which did not exist in the cult.” (Idézi Pötscher 1988a 479.)

¹⁹⁸ Latte 103.

¹⁹⁹ Darkó J.: Császárimádó Róma, képromboló Bizánc. Budapest, 1977. (a továbbiakban: Darkó) 40. sk.

²⁰⁰ Cicero, Philippica in M. Antonium 3, 32. magna vis est, magnum numen ... idem sentientis senatus

²⁰¹ Pötscher 1988a 482.

²⁰² Altheim III. 56.

²⁰³ Dio Cassius 51, 20, 1.

²⁰⁴ Dio Cassius 53, 26, 5.

²⁰⁵ Suetonius, Divus Augustus 94, 5sk., vö. Altheim III. 58skk.

gánkultusz keretébe tartozott ugyan Augustusnak Mercuriusként történő ábrázolása,²⁰⁶ ám Serviusnak olyan Augustus szoborról is tudomása volt, amely teljes apollói díszben jelenítette meg az uralkodót.²⁰⁷ Joggal feltételezhető tehát, hogy Octavianus 27-ben történt „Augustus”-szá válásában szintén bizonyos szakrális és dinamisztikus képzetek is szerepet kaptak, ugyanis őt megelőzően ezen epithetont nem személyekre, hanem szakrális célokra szentelt tárgyakra, kultikus eszközökre alkalmazták, hiszen az 'augus'²⁰⁸ szó eredetileg nem jelölt egyebet, mint azt, 'aki megnöveltetett'.²⁰⁹ Az 'augustum augurium' fordulat először Enniusnál tűnik fel,²¹⁰ az ovidiusi *Metamorphoses*-ben leírt, Athéné által készített szöveten a tizenkét olymposi isten látható, akik 'augusta gravitate', vagyis emberi alakban, de személyiségükben az emberi mértéken túlmenő tekintéllyel ülnek trónusaikon,²¹¹ kétszer találkozni e kifejezéssel Hercules kapcsán, akit Liviusnál Euander emberfeletti jellegéről, kisugárzásáról ismer fel (*habitum formamque*),²¹² és aki égbeemelkedése során ennek megfelelő alakot ölt Ovidiusnál is.²¹³ A dinamisztikus konnotációval egybecsengően magyarázza a kifejezést Ovidius is: „Sancta vocant augusta patres, augusta vocantur templa sacerdotum rite dicata manu. Huius et augurium dependet origine verbi et quodcumque sua Iuppiter auget ope.”²¹⁴ E megnevezés fýmódon immanensen magában hordozza az emberi szféra felett álló, az isteni szférába benövő lényeket, s noha ez nem kerül a szó minden egyes kimondásakor meghatározásra,²¹⁵ a tudattalan asszociációk révén fejt ki minden definiálásnál mélyebbre ható és mélyebben gyökerező befolyását, nem véletlenül idézi ezt illusztrálandó Altheim is Vitruviusnak Augustushoz szóló 'divina tua mens et numen, imperator Caesar' megszólítását.²¹⁶ Ugyanezen teremtő aktusra való utalást olvashatunk Suetoniusnál, amikor azt mondja, azok kapják majd a halhatatlan istenektől ajándékul a hosszantartó hírnév dicsőségét, akik a római nép hatalmát a legcsekélyebbről a legnagyobbra növelték.²¹⁷ Vagyis az 'augustus' szó az 'augere' igéből származik, és rokon az 'augurium' fogalommal, szinonim a 'sanctus' vagy méginkább a 'sacer' kifejezéssel,²¹⁸ ami a sacerdos (vö. sacer-dare) általi felszentelés keresztül kapja e jellegét,²¹⁹ a felszentelést azonban csak olyan személy, az augur végezhetette, akinek megvolt a mana növeléséhez szükséges numinózus képessége, az auctoritas.²²⁰

A római religio fogalmát tekintve a numinozítás élményére jelentős, és amint látni fogjuk, igencsak sajátos viszonyulást tükröző hangsúlyt kell tennünk, hiszen Jung (Rudolf Otto²²¹ nézetére támaszkodva) a vallást mint az emberi szubjektumra kívülről behatást gyakoroló, azt hatalmába kerítő dinamikus (vagyis dynamosszal – vö. a latin numen fog-

²⁰⁶ Altheim III. 63.

²⁰⁷ Servius ad Vergilius, *Eclogae* 4, 10.

²⁰⁸ Vö. Walde – Hofmann I. 83.

²⁰⁹ Wagenvoort 1972. 367.

²¹⁰ Ennius, *Annales* 502 V.

²¹¹ Ovidius, *Metamorphoses* 6, 72sk.

²¹² Liv. ius, *Ab urbe condita* 1, 7, 9. ... aliquantum ampliorem augustioremque humana

²¹³ Ovidius, *Metamorphoses* 9, 269. maior ... videri ... et augusta fieri gravitate verendus

²¹⁴ Ovidius, *Fasti* 1, 609skk.

²¹⁵ Vö. Dio Cassius 53, 16, 8.

²¹⁶ Altheim III. 61.

²¹⁷ Suetonius, *Divus Augustus* 31, 5. Proximum a dis immortalibus honorem memoriae ductum praestitit, qui imperium populi Romani ex minimo maximum reddidissent.

²¹⁸ Cicero, *De natura deorum* 2, 62. 79., Statius, *Thebais* 10, 757., Macrobius, *Saturnalia* 1, 20, 7.

²¹⁹ Suetonius, *Divus Augustus* 71. loca quoque religiosa et in quibus augurato quid consecratur augusta dicuntur

²²⁰ Wagenvoort 1956. 12sk.

²²¹ Otto, R.: *Das Heilige*. Breslau, 1917.

lomnak a görög *dymanosszal* történő azonosíthatóságát – teli) egzisztenciát vagy hatást definiálja.²²² Az archetípus legfőbb sajátossága éppen a numinozításban rejlik, hiszen az archetípusos szituációk és képek leginkább egy érzelmi és indulati töltéstöbbletet generálnak, és ezáltal a tudatból a *tremendum maiestatis* érzését hívják elő.²²³ Jung a mana lényegét és eredetét mint a kollektív tudattalanban jelenlévő, hatalommal és tekintéllyel rendelkező személyiség, például a hős és az istenember alakjában megjelenő archetípust határozza meg: „Die Mana-Persönlichkeit ist aber eine Dominante des kollektiven Unbewußten, der bekannte Archetypus des mächtigen Mannes in Form des Helden, des Häuptlings, des Zauberers, Medizinmannes und Heiligen, des Herrn über Menschen und Geister, des Freundes Gottes. ... Beide Figuren entsprechen dem Begriff des »außergewöhnlich Wirkungsvollen«, welchen Ausdruck Lehmann in seiner bekannten Monographie²²⁴ erklärend für Mana setzt. Ich nenne daher eine solche Persönlichkeit einfach Mana-Persönlichkeit. Sie entspricht einer Dominante des kollektiven Unbewußten, einem Archetypus, der sich in der menschlichen Psyche seit unvordenklichen Zeiten durch entsprechende Erfahrung ausgebildet hat. Der Primitive analysiert nicht und gibt sich keine Rechenschaft darüber, warum ein anderer ihm überlegen ist. Ist er klüger und stärker als er, so hat er eben Mana, das heißt er hat eben eine größere Kraft; er kann diese Kraft auch verlieren, vielleicht, weil im Schlaf jemand über ihn hienweggestiegen oder ihm einer auf den Schaten getreten ist. Die Mana-Persönlichkeit entwickelt sich historisch zur Heldenfigur und zum Gottmenschen, dessen irdische Figur der Priester ist.”²²⁵ Ezzel teljességgel egybecseng, hogy a numinosum működése megragadja és uralja az emberi szubjektumot, e működésnek inkább áldozata, mint teremtője, tehát a szubjektum akaratától független.²²⁶ Egy futó pillantás erejéig érdemes szemügyre venni, hogy e konstrukció nézőpontjából hogyan viszonyul a numenhez, és a numinozítás adottságát akár a történelmi realitás szintjén növelő, teremtő funkciója által megjelenítő, kifejező autoritashoz az imperium fogalma. Láttuk, hogy a vallási és katonai vezető (a kezdetekben mindkét feladatot a rex látta el a rómaiaknál)²²⁷ manával bír – hiszen a kollektív tudattalan szintjén az isteni vezető és hős archetípusát aktiválja. Manája teszi képessé például a föld termékenységének növelésére, amint ezt etnológiai példákából látjuk.²²⁸ Ennek megfelelően Wagenvoort értelmezésében az imperare eredetileg nem jelentett egyebet, mint ’életre kelteni’, ’megtermékenyíteni’, hiszen a hadvezér, aki egy idegen tábor megrohamozására adott parancsot (imperabat) katonáinak, mágikus erejű szava által hozta létre, hívta életre a parancs végrehajtásához szük-

²²² Jung, C. G.: *Psychologie und Religion*. München, 1997. (a továbbiakban: Jung 1997a) 10sk. „Wenn ich von Religion spreche, muß ich zuvor erklären, was ich mit diesem Wort meine. Religion ist, wie das lateinische Wort religere meint, eine sorgfältige und gewissenhafte Beobachtung dessen, was Rudolf Otto treffend »das Numinosum« genannt hat, nämlich eine dynamische Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird. Im Gegenteil, die Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer denn ihr Schöpfer ist.”

²²³ Vö. Jung, C. G.: *Alapfogalmainak lexikona II*. Budapest, 1998. 62. skk.

²²⁴ Lehmann, F. R.: *Mana*. Leipzig, 1922.

²²⁵ Jung, C. G.: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, München 1997. (a továbbiakban: Jung 1997b) 113., 118. sk.

²²⁶ Jung 1997a 11. „Das Numinosum – was immer auch seine Ursache sein mag – ist eine Bedingung des Subjekts, die unabhängig ist von dessen Willen. Jedenfalls erklärt sowohl die religiöse Lehre, als auch der consensus gentium immer und überall, daß diese Bedingung einer Ursache außerhalb des Individuums zuzuordnen sei. Das Numinosum ist entweder die Eigenschaft eines sichtbaren Objektes oder der Einfluß einer unsichtbaren Gegenwart, welche eine besondere Veränderung des Bewußtseins verursacht.”

²²⁷ Földi – Hamza 18.

²²⁸ Wagenvoort 1972. 371.

séges erőt; vagyis az imperium nem egyéb, vonja le a következtetést, mint egy titokzatos erő átvitelének – létrehozásának – a képessége.²²⁹ Ennek specifikumaként említi meg Köves-Zulauf, miszerint „a dolog különös, itt nem taglalandó érdekessége, hogy a parere (szülni) tipikusan női szó, míg imperiummal kizárólag férfiak rendelkeztek.”²³⁰ Anélkül, hogy e jelenség behatóbb magyarázatára itt vállalkozni tudnánk, induljunk ki ismételten azon meghatározásból, amelyet Jung a „Mana-Persönlichkeiten”-ről ad, miszerint az nem más, mint a kollektív tudattalanban lakozó, hatalommal bíró férfi-alak archetípusa, amely a tudatos személyiséget uralja és magához vonja az anima²³¹ autonóm értékét és erejét; a továbbiakban pedig az ezen alakkal történő azonosulás hozza létre az anima manájának birtoklási képzetét.²³² Ezáltal ugyan a tudat nem lett úrrá a tudattalanon, viszont olymértékben integrálta magába az azt képviselő anima erejét, hogy megteremtődött az ego és a tudattalan közötti közvetlenebb kapcsolat lehetősége, ami által pedig az ego megszerezte a magasabb rendű hatalmat birtokló eszményképével, a mana, az „außergewöhnlich Wirkungsksvoll” hatalmával rendelkezővel való azonosságot, ezáltal válik mana-személyiséggé.²³³ Vagyis az animával fennálló viszony harmonizációja révén válik valaki egy, az alattvalókban a hatalom gyakorlójának archetípusát életre hívni tudó vezetővé, aki a szó legszorosabb értelmében rendelkezik a másokban bizonyos erőképzetek létrehozását, megszületését jelentő képességgel, amit a ’tipikusan női szó’, az imperium jelöl. Az animával diszharmóniában élő vezető ugyan szintén felidézi a vezetettekben a manaisztikus személyiség archetípusát, azonban éppen e diszharmónia révén, amelynek során őt az anima hatalma maga alá gyűri, válik destruáló hatásúvá,²³⁴ vagyis nem válik sajátjává az – eredetileg már etimológiájából következően is – teremtő és alkotó jellegű imperium.

Mindezen, az auctoritashoz, az imperiumhoz és a numenhez kapcsolódó asszociációs pontok fölényes kezelésével teremtette Augustus saját legitimitációjának állandósítását a max weberi kifejezéssel karizmatikus legitimitációnak nevezett formációból a tradicionális legitimitáció konstrukciójába történő átvitelével.²³⁵ A numen Augusti kompozitum szervesen illeszkedik a római vallási rendszerbe, hiszen egyfelől a numen, az isteni jelenlét és dinamisztikus működésmód, másfelől az augus, a növelő, teremtő képességgel, manával rendelkező karizmatikus vezető archetípusának numinózus élményét idézi fel az alattvalókban. Kézenfekvő párhuzammal hívhatjuk segítségül a Köves-Zulauf jellemzését, ami a római vallásnak a beszédhez való viszonyát foglalja össze: „A római vallás ezért a fegyvelem, a szorongás, az elfojtás vallása, nem a felszabadult feloldódásé, mint a görög. ... Innen fakad a római vallásnak a beszédhez való neurotikusnak nevezhető viszonya.”²³⁶ Amint láttuk, a római viszonya nem csupán a beszédhez, hanem egyáltalában a vallás numinózus élményeihez is meglehetősen neurotizált, hiszen az említett és elemzett archetípusos jelenségekhez való viszonyuk alapvetően negatív, elutasító; ennek nem törvényszerűen kellene így

²²⁹ Wagenvoort 1972. 371sk. „Sehen wir richtig, so bedeutete das Zeitwort imperare ('befehlen', 'herrschen') ursprünglich 'zum Leben erwecken', 'befruchten'; der Feldherr, der seinen Soldaten befahl (imperabat), ein feindliches Lager zu berennen, erzeugte in ihnen durch sein magisches Wort die Kraft zur Erfüllung seines Auftrages. Imperium ist also eine Form der Übertragung geheimnisvoller Kraft.”

²³⁰ Köves-Zulauf 1995. 31.

²³¹ Az anima fogalmához az analitikus pszichológiában vö. Jung, C. G.: Mélységeink ösvényein. Budapest, 1993., 1994. 180–181.

²³² Jung 1997b 113.

²³³ Jung 1997b 114. skk.

²³⁴ E pszichés jelenségnek a 20. századra történő alkalmazásához vö. Jung, C. G.: Beszélgetések és interjúk. Budapest, 1997. (Jung diagnózisa a diktátorokról 144.), (Diagnózis a diktátorokról) 134. sk.

²³⁵ Darkó 40sk.

²³⁶ Köves-Zulauf 1995. 249.

lennie, hiszen „az archetípus önmagában se nem jó, se nem rossz, hanem erkölcsileg semleges numen, amely csak a tudattal való ütközése során válik jóvá vagy rosszá”.²³⁷ Épp e sajátos, a római vallásban rejtőző és annak leglényegibb részét képező neurózist használja fel a hatalom – saját megkérdőjelezhetetlenségét biztosítandó – a tekintély fogalmának numinózus, vagyis a tremendum maiestatis érzését generáló régiókba emelésével.

TAMÁS NÓTÁRI

*Numen and numinousity – on some religious aspects
of the Roman concept of authority*

This paper gives a short account of some philological and religious aspects of the concept of 'numen' defined by H. Rose as 'superhuman force, impersonal in itself, but belonging to a person (a god of some kind), or occasionally to an exceptionally important body of human beings, as the Roman senate or people'. Etymological 'numen' simply means 'nodding' or 'movement' as an act of will, e. g. like that of Iuppiter: 'adnuit et totum tremefecit Olympum' (Verg. Aen. 10, 115). The triumphator, adorned with the ornaments of the Iuppiter Capitolinus, represents in his personal appearance the numen of the god; as Spengler remarks: 'er (scil. der Triumphator) trug hier die Rüstung des kapitolinischen Iuppiter, und in der älteren Zeit waren Gesicht und Arme mit roter Farbe bestrichen, um die Aehnlichkeit mit der Terrakottastatue des Gottes, dessen numen sich in diesem Augenblick in ihm verkörperte, zu erhöhen.' The flamen Dialis represented during his life (described by K. Kerényi as 'ein joviales Leben') the permanent presence of Iuppiter, and his ritual reminded the Romans of the numinous and archetypal act of the 'hierogamos'. The concept of the 'numen Augusti' is also based on his 'imperium' and 'auctoritas', concepts belonging to an archetypal sphere of the Roman religion.

²³⁷ Jung, C. G.: Psychologie und Dichtung. Magyarul lásd: Pszichológia és költészet. In: A szellem jelensége a művészetben és a tudományban. Budapest, 2003. 100.