

TÓTH ANNA JUDIT

## Sópatros és Konstantinápoly alapítása – egy mágus Nagy Konstantin udvarában

Nagy Konstantin valláspolitikájában egyértelmű tendenciaként rajzolódik ki a kereszténység felé való folyamatos közelítés. A folyamat, ami a kereszténység legalizálásával veszi kezdetét, túllép a vallások egyenjogúsításán, s végül a kereszténység egyértelmű előnyt élvez a hagyományos kultuszokhoz képest a császár valláspolitikájában.<sup>1</sup> Fennmaradt azonban a forrásadatoknak egy kicsiny és zárt csoportja, mely mintha arra látszana utalni, hogy ez a fejlődés nem volt töretlen, és a császár bizonyos időszakokban megpróbálkozott azzal, hogy keresztény és pogány elemekből valamiféle szinkretista alapokon nyugvó egységet teremtsen. Egy ilyen törekvés kétségtelenül rendelkezne politikai racionalitással, amennyiben közös kultuszokat teremtett volna a birodalom minden lakosa számára, s Konstantin kétséges teológiai tájékozottságát tekintve az uralkodótól talán nem lett volna idegen egy ilyen kísérlet, azonban a források hitelességével kapcsolatban kételyt ébreszt az a tény, hogy egyrészt aránylag késeiiek (a VI. századtól datálódnak), másrészt mind Konstantinápoly 330-as alapításához és annak rítusaihoz kapcsolódnak. Forrásaikban tehát ellentmondásos kép rajzolódik ki: egyik oldalon az auktorok pogány színezetű alapítási rituáléről beszélnek,<sup>2</sup> másfelől viszont ugyanebben a korszakban a császár éremveréséből már teljesen eltűntek a pogány istenek, az irányvonal egyértelműen a kereszténység támogatása, maguk a kortársak pedig tisztán keresztény városnak látták Constantinoplist.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> A cikk az OTKA K 101503 (*A misztika fogalmi és hagyományai az európai gondolkodásban*) projekt támogatásával készült.

<sup>2</sup> Az első és legfontosabb olyan tanulmány, mely egyértelműen pogány kultikus gyakorlatot látott a város alapításának szertartásaiban: Theodor PREGER: „Konstantinos-Helios.” *Hermes* 36 (1901), 457–469. A kérdés körül kibontakozó vita történetének összefoglalása: E. FOLLIERI: „La fondazione di Constantinopoli: riti pagani e cristiani.” In: *Roma, Constantinopoli, Mosca. Atti del I. seminario internazionale di studia storici „da Roma alla terza Roma” Roma 21–23 Aprile 1981.* Napoli 1983. 217–231. Az újabb kutatás, ill. egy határozottan elutasító vélemény: Alan CAMERON: *The Last Pagans of Rome.* Oxford, New York, 2011, 16. fejezet.

<sup>3</sup> Konstantinápoly mint keresztény város: Eusebius: *Vita Constantini* 3,48, Sókratés: *Hist. Eccl.* 1.16, Sózomenos: *Hist. Eccl.* 2.3. (PG 62. col. 940.) Pogány források segítségével is ugyanerre a konklúzióra jut Kevin W. WILKINSON: „Palladas and the Foundation of Constantinople.” *Journal of Roman Studies* 100 (2010), 179–194.

A kutatás alapvetően kétféleképp közelítette meg a vonatkozó forrásadatokat. A XX. század első felében több írás jelent meg, melyek erőteljes pogány-keresztény szinkretizmust láttak a város alapítási rítusaiban – megfelelően a korabeli álláspontnak, ami a császár megterésében sem látott mást, csak cinikus politikai megfontolást.<sup>4</sup> A későbbi tanulmányok hajlamosak rá, hogy a teljes forráscsoportot történeti hitelességet nélkülöző legendának tartásuk.<sup>5</sup> Egyes szerzők elfogadják a források hitelességét – a császár részéről kényszerű kompromisszumnak tekintve a pogány rituálékot –, esetleg a pogány elemeket a város 324-es *inauguratió*jához kötik, míg a 330-as *consecratió*t teljesen kereszténynek tekintik.<sup>6</sup> Tanulmányomban egy új értelmezés lehetőségét vetem fel: az állítólagos pogány rítusok csupán egy mai, intuitív definíció révén lettek „pogány”-ként meghatározva, egy IV. századi értelmezési kereten belül ezek pogány tartalma már korántsem olyan egyértelmű, következésképp, még ha forrásaink hitelesek is, az még nem vonja maga után, hogy Konstantin pogány elemeket vegyített volna a városalapítás ceremóniájába.

Melyek a számunkra érdekes tények és forrásadatok? Az állítólagos pogány motívumok forrása leginkább egy konkrét személy lehet, akinek mind képzettsége, vallása, mind az udvarnál betöltött pozíciója lehetővé tehetette, hogy pogány vagy legalábbis nem keresztény elemeket vigyen a császári valláspolitikába. Ez a személy az apameai Sópátros, akit Ióánnész Lydos az alapítási ünnepség egyik lebonyolítójaként említ.<sup>7</sup>

Sópátros Iamblichos tanítványa volt, méghozzá a legkiemelkedőbbek közé tartozott, mikor Iamblichos 325-ben meghalt.<sup>8</sup> Az ő révén kitűnően ismerhette az újplatonikus filozófiát, ugyanakkor az iskolának ahhoz az irányzatához csatlakozott, melyet Iamblichos alapozott meg, és amely a filozófiát és a vallást vegyítette. Sópátros *theurgos* volt, tehát nem csupán elméleti gondolkodó, hanem olyan filozófus, aki szerint az istenség a rituális, ill. mágikus cselekvések végrehajtása révén közelíthető meg. Ez az irányzat lényegében egy új vallást teremtett meg, ugyanakkor alkalmas volt arra, hogy teológiai alapokat biztosítson a hagyományos pogány kultuszok egyre jobban kiüresedő rítusainak is.<sup>9</sup> A keresztény birodalmon belül

<sup>4</sup> PREGER i. m.; L. BREHIER: „Constantin et la fondation de Constantinople.” *Revue Historique* 119 (1915), 241–272; Stauros G. Gouloulés: Η „Ανθούσα” στήλη του Μ. Κωνσταντίνου. Από τη νεοπλατωνική κοσμοθεωρία στην καλλιτεχνική έκφραση. *Byzantiaka* 19 (1999), 67–96, legújabban: Jonathan Bardill: *Constantine, divine emperor of the Christian golden age*. Cambridge, 2012, *passim*, különösen 151. ff.

<sup>5</sup> CAMERON i. m., Ioannes KARAYANNOPOULOS: „Konstantin der Große und der Kaiserkult.” In: *Das byzantinischen Herrscherbild*. Darmstad, 1975, 109–132. = *Historia* 5 (1956), 341–357.

<sup>6</sup> ALFÖLDI A.: „On the Foundation of Constantinople.” *Journal of Roman Studies* 37 (1947) 10–16; G. Dagron: *Naissance d’une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Paris 1974. 34–47. D. Lathoud: La consécration et la dédicace de Constantinople. *Échos d’Orient* 23 (1924) 289–314, (1925) 180–201.

<sup>7</sup> Lydos: *De mensibus* 4. 2.

<sup>8</sup> Eunapios, 462. (Loeb): Σώπατρος δὲ ὁ πάντων δεινότερος, διὰ τε φύσεως ὕψους καὶ ψυχῆς μέγεθος...

<sup>9</sup> A iamblichosi iskola programadó irata a *De mysteriis Aegyptiorum*, bár kétséges, hogy ő vagy valamelyik tanítványa a mű szerzője.

a *theurgosok* lehetőségei természetesen korlátozottak voltak, többségük a csöndes visszavonultságot és a rejtőzködést választotta – legalábbis Eunapios a későbbi események tudatában ezt javasolta. A pogány „szent emberekre” korábban is jellemző volt bizonyos társadalmi marginalizáció, amely az adott körülmények között csak tovább erősödött.<sup>10</sup> A legjelentősebb és legismertebb kitörési kísérlet a kulturális izolációból Iulianus Apostata uralkodásához köthető, aki részben épp a *theurgia* alapján kívánta megújítani a hagyományos kultuszokat. Az ő környezetében megfordult filozófusok, *theurgosok*, pogány teológusok tevékenysége részben saját fennmaradt írásaikból is ismert, azonban úgy tűnik, nem ez volt az első kísérlet, amikor egy *theurgos* a császár környezetéből kívánta befolyásolni a valláspolitikát.

Sópatros ugyanis mestere halála után nem a visszavonult tanítást választja, hanem Konstantin udvarába megy, Eunapios szerint azért, hogy az általa helyesnek tartott irányba befolyásolja az eseményeket.<sup>11</sup> Valószínűleg alkatánál és ambícióinál fogva is vonzotta az udvar: Iulianus Apostata levelezésében fennmaradt két levél Iamblichos egy ismeretlen tanítványától, melyek elárulják, hogy Sópatros legalább két alkalommal felbukkant Licinius környezetében, 316-ban és 318-ban.<sup>12</sup> Nem tudjuk, hogyan és mikor került Konstantin környezetébe, mindenesetre Eunapius alapján úgy tűnik, hogy egy ideig szoros baráti kapcsolatban állt a császárral. Ennek a kivételezett helyzetnek udvari intrikák vetettek véget. Eunapius szerint ezek forrása Ablabius *praefectus praetorio Illyrici* volt, aki féltékeny volt Sópatros pozíciójára, és azzal vádolta meg a filozófust, hogy mágikus eljárásokkal megkötötte a szeleket, és ezért késnek a gabonaszállító hajók. A vádak hatására Konstantin kivégezteti Sópatrost, ennek időpontja kérdéses, így csak annyit tudhatunk, hogy 337 előtt történt. Az időjárás-varázslás a *theurgosok* egyik jellegzetes képességének számított, így nem csoda, ha a tömegek hitelt adtak neki.<sup>13</sup> Eunapius Sópatros halálát Sókratéséhez hasonlítja, egyrészt mivel mindketten a filozófiájuk mártírjává váltak, másrészt a konkrét körülményeket tekintve: Eunapius arra hivatkozik, hogy Sókratés hitelét is fokozatosan szennyezték be az athéni nép előtt, például

<sup>10</sup> G. FOWDEN: „The Pagan Holy Man in Late Antique Society.” *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), 33–59.

<sup>11</sup> Eunapios 462. (Loeb) Σώπατρος... οὐκ ἐνεγκῶν τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀμιλεῖν, ἐπὶ τὰς βασιλικὰς αὐλὰς ἔδραμεν ὄξυς, ὡς τὴν Κωνσταντίνου πρόφασιν τε καὶ φορὰν τυραννῆσων καὶ μεταστήσων τῷ λόγῳ.

<sup>12</sup> D. WOODS: „Sopater of Apamea. A Convert at the Court of Constantine I.” In: F. YOUNG, M. JULIAN EDWARDS, P. PARVIS: *Studia Patristica: Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2003*. Leuven – Paris – Dudley, Ma. 2006, 139–144; T. D. BARNES: „A correspondent of Iamblichus.” *Greek Roman Byzantine Studies* 19 (1978) 99–106: a levél íróját Iulius Iulianusszal, Iulianus császár nagyapjával azonosítják és feltételezik, hogy az ő protekciója juttathatta be Sópatros Konstantin udvarába.

<sup>13</sup> Eunapius 463. (Loeb). Az első *theurgos*, Iulianos *theurgos* leghíresebb tette is esővarázslat volt. (vö. KOVÁCS P.: *Marcus Aurelius esőcsodája és a markomann háborúk*. Pécs 2005. 126–138.). Proklost is esőcsinálónaként tartja számon életrajzírója (Marinos: *Vita Procli* 28). Az *inyx* használatához ebben a kontextusban: Hans LEWY: *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Paris 1978, 249–252.

Aristophanés komédiája révén – ez azt sejteti, hogy Sópatros ellen is a konstantinápolyi néptömegek indulatait használták fel.<sup>14</sup> Eunapios (347–414) történetét megerősíti Zósimos is,<sup>15</sup> ő is tud róla, hogy Ablabius intrikái vezettek a filozófus kivégzéséhez. Sópatros neve ismert még egy híres történetből, melyet Sózomenos (400–450) *Egyháztörténete* őrzött meg. Itt Sózomenos visszautasít egy, a saját korában nyilván közismert pogány vádat, miszerint Konstantin azért lett keresztény, mert Crispus fia megölése után Sópatros nem volt hajlandó megtisztítani, mondván, hogy ilyen bűnre nincsen tisztító szertartás, azonban a keresztény püspökök fel tudták kínálni a keresztiséget mint a bűntől való megtisztulás eszközét.<sup>16</sup> A pogány utókor az ősi kultuszok mártírjának tekintette, ezért talán meglepően hathat, ám nem lehetetlen az a kutatásban pár éve megjelent felvetés, miszerint Sópatros színleg vagy valóban, de megtért Konstantin udvarában. D. Woods<sup>17</sup> egy Rufinus *Egyháztörténetében* olvasható esetet elemez (Hist. Eccl. 10.3.), ahol egy vallási disputa során az idős hitvallóval szemben álló névtelen pogány filozófus hirtelen kapitulál és megtér. Woods ezt a filozófust azonosítja Sópatrosszal. Sópatros megtérése nem zárható ki, mindazonáltal nem kaphatott túlzottan nagy nyilvánosságot, ez pedig lehetővé tette, hogy pogány utókorá egyszerűen negligálja a történeteket.

Még egy fontos – bár kétséges hitelű – adat maradt fenn Sópatrosról. Ióánnés Lydos szerint Sópatros mint *telestés* vett részt Konstantin császár oldalán Konstantinápoly alapítási ceremóniáin.<sup>18</sup> Sópatros jelenléte Konstantinápoly alapítási szertartásain valószínű és logikus, azonban a Lydos-hely problémákat vet fel, ugyanis Lydos szerint Sópatros mellett Praetextatus tevékenykedett „*hierophantés*”-ként. Ez a Praetextatus Lydos szerint azonos a híres Vettius Agorius Praetextatusszal, ez az azonosítás azonban komoly kronológiai problémákat vet fel: 330-ban talán még gyermek volt.<sup>19</sup>

Konstantinápoly alapításával kapcsolatban a legbiztosabb pont, hogy a város *dies natalis*a 330. május 11. volt. A tulajdonképpeni ceremóniáról egyetlen forrás nyilatkozik, a Παραστάσεις σύντομοι χρονικάί. E kései és kifejezetlen megbízhatatlan forrás szerint valóban mintha valamiféle keresztény-pogány szinkretizmus rajzolódna ki a ceremónia hátterében.<sup>20</sup> Az alapítási rituálékról ír Malalas is, azonban

<sup>14</sup> Eunapios 463. (Loeb)

<sup>15</sup> Zósimos 2.40.

<sup>16</sup> Sózomenos: *Hist. Eccl.* 1.5. A történet hiteltelen, hiszen Konstantin ekkor még nem keresztelkedett meg. Azonban elképzelhető, hogy a lakosság pogány része az adott időszakban valamiféle tendenciaváltozást érzékelt a császár valláspolitikájában.

<sup>17</sup> Woods i. m.

<sup>18</sup> Lydos: *De mensibus* 4.2.

<sup>19</sup> Leila CRACCO RUGGINI („Vettio Agorio Pretestato e la fondazione sacra di Constantinopoli.” in: Φιλίας χάριν, *Miscell. in on. di E. Manni.* II. Roma 1979. 595–610.) elfogadja Praetextatus jelenlétét az alapítási ünnepeken, legfrissebb életrajzírója, Maijastina ΚΑΗΛΟΣ ezt valószínűtlennek tartja (*Vettius Agorius Praetextatus. A Senatorial Life In Between.* Institutum Romanum Finlandiae. Roma 2002, I. fejezet.).

<sup>20</sup> Παραστάσεις σύντομοι χρονικάί 56. ff. (ed. PREGER). ...καὶ πολλάς, ὡς προείρηται, ὑμνωδίας

az ő beszámolója alapvetően a város születésnapjának évenkénti megünnepléséről szól, melyről feltételezi, hogy azonos menetrend szerint zajlik az eredeti alapítási ceremóniával.<sup>21</sup>

Ezeket az állításokat cáfolni látszanak azok a már említett kortárs szerzők, akik Konstantinápolyt teljes egészében keresztény városként mutatják be, azonban ezek nem magukra az alapítási ceremóniákra vonatkoznak, pusztán leszögezik a tény, hogy az új város mentes volt a pogány kultuszoktól.<sup>22</sup>

A város legendáriumában több olyan történet kapott helyet, mely hangsúlyozta, hogy a város Róma örököse, ill. hogy Róma bölcsője is keleten ringott Aeneas révén. Több szerző állítja, hogy Konstantin először Ilion környékén kívánta felépíteni városát, ettől azonban álom térítette el.<sup>23</sup> Ugyanebbe a sémába illeszkedik az az adat is, miszerint a császár elhozta Rómából a *Palladium*-szobrocskát, Pallas Athénének a szobrát, mely bevehetetlenné vette Tróját, és ami már Vergilius szerint is végül visszakerült Aeneashoz és a római hagyomány szerint a Vesta szüzek templomában őrizték. A bizánci szerzők szerint a szobrot elásták a Konstantinról elnevezett fórumon, az oszlop alatt, melyen Konstantin szobra állt. Ez a hagyomány megőrződött Ióánnés Malalas krónikájában (aki egyébként a legbőségesebb gyűjteményét hozza az alapítási legendáknak<sup>24</sup>), a *Chronikon Paschaléban*, a *Patria Kónstantinupoleósban* és Zónarasnál. Malalasszal kortárs és tőle teljesen független hagyományt képvisel Prokopios (Bella 5.15.), aki Rómában járva utána akart járni a konstantinápolyi szóbeszédnek, és érdeklődött a *Palladium* sorsa iránt, amiről semmit nem tudtak mondani neki, bár Fortuna templomában mutattak egy szobrot, ami meglehetősen ősinek tűnt, és a stílusjegyei alapján Prokopiost az egyiptomi szobrokra emlékeztették – talán egy archaikus etruszk istenszobrot látott, ez azonban aligha azonos az eredeti *Palladiummal*, amelyet mindig is Vesta szentélyében őriztek. Prokopios leírja, hogy a konstantinápolyiak szerint a valódi *Palladium* a Konstantinról elnevezett fórumon van elásva, de nem meri bizonyosan állítani.

Malalas leírása a legrészletesebb: nála értesülünk a város *dies natalis*áról, a *Palladium* áthozataláról, beszámol számos építkezésről, melyekkel a császár az új várost ékesítette. A Konstantin-szobor leírása váltotta ki a legtöbb vitát, Malalas szerint a szobor sugárkoszorút viselt, ez alapján vetette fel Preger, hogy itt Konstantin napistenként ábrázoltatta saját magát.<sup>25</sup> Malalas szerint az alapítást vértelen ál-

.....  
 δεξαμένη εἰς Τύχην τῆς πόλεως προσεκυρήθη παρὰ πάντων. Bár a szöveg datálása vitatott, elképzelhető, hogy a II. nikaiai zsinatnál későbbi, mely a *proskynésist* a *latreíától* eltérően definiálta, pusztán „hódolat” jelentésben.

<sup>21</sup> Malalas 13.7–8. Május 11-e Konstantinápoly ünnepe maradt, melyet részben egyházi, részben világi szertartásokkal ülték meg minden évben. Ezek forrásaihoz ld.: Follieri i. m. 218–221.

<sup>22</sup> V.ö. 3. lábjegyzet.

<sup>23</sup> Zósimos (500 körül) II. 30.1; Sózomenos (400–450) 2.3.2–3; Zónaras (XII. sz.) XIII. 3.1.

<sup>24</sup> Malalas 13.7; Chronikon Paschale p. 528; Patria Kónstantinupoleós II. 45. (ed. PREGER), Zonaras 13.2.28.

<sup>25</sup> PREGER i. m.

dozattal ünnepelték, és a várost egy *tyché*nek szentelték, aki az *Anthusa* nevet kapta. Leírja, hogy egy másik Konstantin-szobor is készült, aranyozott fából, ahol a császár *Anthusa tyché* apró alakját tartotta a kezében. A krónikás szerint minden évben, az alapítás évfordulóján, a hippodromban kezükben gyertyával vonuló katonák körmenetben viszik körbe e szobrot, és amikor a császári páholy előtt haladnak el, maga az uralkodó is feláll – Malalas szerint ezt a szokást a saját korában is gyakorolták. Az *Anthusa* nevet más szerzők is ismerik. A legrészletesebb és a Malalasétól eltérő adatokkal Ióannés Lydos szolgál, ő nem egy *tyché* nevének, hanem a város alternatív nevének tartja az *Anthusa* nevet, egyfajta „szent” vagy „titkos” névnek.<sup>26</sup> Magát a szobrot Zósimos írja le (2.31.). Szerinte a szobor saját templomot kapott, egy Rhea/Kybelé szoborból készítették, mely mellől levágták az orozslánokat, és megtartották magát a falkoronás istennőt, karjait lecserélték, hogy imádkozó mozdulattal emelje a város felé.<sup>27</sup> Releváns, bár valóban nagyon kései forrás utal rá, hogy hivatalosan is elkészítették Konstantinápoly horoszkópját.<sup>28</sup>

Theodor Preger 1901-es tanulmányával vetődött fel először a kérdés, hogyan is kell értelmezni ezeket a forrásadatokat. Preger tézise az volt, hogy az alapítás alapvetően pogány jellegű volt, és Konstantin oly kevéssé volt keresztény, hogy öt évvel Nicaea után napistenként ábrázoltatta saját magát.<sup>29</sup> Egy olyan korszakban, mely Konstantin megtérésében kevés őszinteséget akart látni, annál több politikai cinizmust, egy ilyen tézis aránylag széles körű elfogadásra találhatott. Bár a kortárs források minderről nem írnak, csak egy szűk évszázaddal később bukkannak fel a „pogány alapítás” motívumai a történetíróknál, azonban feltételezhető, hogy (tekintve a Birodalom egyre erősebben keresztény jellegét) a kései szerzőknek semmiféle ésszerű okuk nem lett volna rá, hogy a már szentként tisztelt császárt alapítójának, pogány szimpátiával vádolják. Kétségtelen tény az is, hogy azok a szakrális külsőségek, melyek Konstantinápolyt igazi keresztény fővárossá tették, jelentős részben valóban kései datálásúak.

Azonban egy félig pogány Konstantin, különösen a 30-as években, nehezen egyeztethető össze mindazzal, amit a császárról tudunk, így Preger elméletét hamar súlyos kritikák érték, több kutató pedig történetileg teljes egészében hiteltelennek tartja az összes forrásadatot. A legerőteljesebb polémia a császárszobor körül bontakozott ki: ez Konstantint Héliosként ábrázolja, ám az valójában egy Apollón-szobor, melyet a császár szobraként használtak fel újra a fej lecserélésével, esetleg egy

<sup>26</sup> Lydus: *De mens.* 4.30, 4.75. Más kontextusban szintén az alapításról ír: Lydus, *De magistratibus* 2.30.

<sup>27</sup> v.ö. J. M.C. TOYNBEE: „Roma and Constantinopolis in Late Antique Art from 312 to 365.” *Journal of Roman Studies* 37 (1947) 135–144. Zósimos két templom építéséről vagy esetleg renoválásáról beszél, melyekben a szobrok helyet kaptak, ezek azonban nem a szó tényleges értelmekben vett kultusz-helyek, inkább szoborcsarnokok. Az egyikben Rhea kap helyet a fent említett átalakításokkal mint Konstantinápoly *tyché*jé, a másikban Roma *tyché*jé – ez a két alak pedig tulajdonképp a városvédő *tyché* két lehetséges alakja: egy Athéné Polias típusú harcias alak, ill. egy Kybelé típusú hellenisztikus *tyché*.

<sup>28</sup> Zonaras PG 134. col.1108.

<sup>29</sup> PREGER i. m. ill. 4. lábjegyzet.

egészen közönséges Konstantint ábrázoló szobor félreérthető ikonográfiával.<sup>30</sup> Talán az utóbbi a legelterjedtebb álláspont jelenleg, azonban hozzá kell tenni, hogy a források alapján keresztény alapítási ceremónia sem rekonstruálható.<sup>31</sup>

Lathoud tett rá először kísérletet, hogy a város alapítását az ősi, római szakrális jog szellemében szakaszokra ossza, feltételezve egy *consecratio* és egy későbbi *dedicatio* megtörténtét.<sup>32</sup> Eszerint az alapításról szóló döntés 324-ben született,<sup>33</sup> az építkezés kezdete 328. november 26. volt,<sup>34</sup> a város tényleges *dedicatio*ja 330-ban. A többlépcsős alapítás megengedi azt a lehetőséget, hogy a korábbi szertartások pogány jellegűek voltak, míg a későbbi ceremóniák tisztán keresztények.<sup>35</sup> Amennyiben Sópatros jelenlétét feltételezzük az eseményeken, egy terminus *post quem*et jelent az a tény, hogy Iamblichos 325-ben halt meg, Sópatros pedig csak ezután ment a császár udvarába.

Azon szerzők, akik elfogadják, hogy az adatainknak legalább egy része hiteles, megoszlanak abban a kérdésben, hogy miben áll e rítusok pogány volta, és ezzel összefüggésben mi késztette Konstantint arra, hogy vallásilag szinkretista ceremóniát hagyjon jóvá. Alapvetően két lehetséges motivációval számolhatunk: az egyik szerint a császárnak a város alapításakor tekintettel kellett lennie a római jogra, minthogy másképpen nem alapíthatott volna jogilag is érvényes módon várost, ez a szakrális jog pedig értelemszerűen pogány jellegű. Ezért kellett az alapításnak több lépcsőben történnie: *inauguratio*, *consecratio*, *dedicatio*.<sup>36</sup> Tekintve, hogy a császároknak Gratianusig nem sikerült megszabadulniuk *pontifex maximus*i címükről, ez egyáltalán nem lehetetlen.

Lydos az alapításnál résztvevő Praetextatust *hierophantés*nek, Sópatrost *telestés*nek nevezi – a *hierophantés*t a legtöbb kutató egyértelműen *pontifex*ként fordítja, egyesek a *telestés*t pedig *augur*ként.<sup>37</sup> Az utóbbi megfeleltetés nagyon valószínűtlen, Lydos műveiben nincs párhuzama, a *telestés* szó a korban a *theurgos* szinonimájaként is használatos,<sup>38</sup> s minthogy ez pontosan fedi Sópatros ismert tevékenységi körét, semmi okunk másképp értelmezni. Cameron a *hierophantés* itteni használatát sem tekinti terminusnak, minthogy Lydos más helyeken használja a *πόντιφex* megnevezést is.<sup>39</sup>

<sup>30</sup> R. KRAUTHEIMER: *Three Christian Capitals. Topography and Politics*. Berkeley, Los Angeles, London, 1983. 56.

<sup>31</sup> A. FROLOW: „La dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine.” *Revue de l'Histoire des Religions* 127 (1944) 61–127, 34.

<sup>32</sup> LATHOUD i. m. a feltételezett kronológia: DAGRON i. m. 33.

<sup>33</sup> FOLLIERI 1983. 220 Themistios alapján.

<sup>34</sup> PREGER i. m. 142–143, Dagron i. m. 33.

<sup>35</sup> TOYNBEE i. m.

<sup>36</sup> CRACCO RUGGINI, Lellia: „Constantino e il Palladio.” In: *Roma, Constantinopoli, Mosca. Atti del I. seminario internazionale di studi storici „da Roma alla terza Roma” Roma 21–23 Aprile 1981*. Napoli, 1983. 241–251; 242.

<sup>37</sup> *Telestés* = *augur* FOLLIERI i. m. 226.

<sup>38</sup> TÓTH Anna J.: „A pogányság mint könyves vallás a kora-bizánci forrásokban.” *Orpheus Noster* III. 3–4. (2011) 36–44.

<sup>39</sup> CAMERON i. m.

Az értelmezés másik útja a neoplatonizmus felől közelíti meg az adatokat: Sópatros újplatonikus *theurgos* volt; felvethetünk egy olyan hipotézist is, miszerint az alapítási rituálét úgy kísérelték meg szakralizálni, hogy egy divatos misztikus filozófiai irányzat elképzeléseit építették bele.<sup>40</sup>

Valóban nehéz elképzelni, hogy Konstantin 330 táján bármiféle engedményre törekedett volna a régi kultuszok híveivel szemben, és még nehezebb elképzelni, hogy egy ilyen törekvés teljesen visszhang nélkül maradt volna mind a pogány, mind a keresztény forrásokban. Ám ugyanilyen érthetetlen, hogy miért alakulna ki a pogány alapítás legendája később, amikor a kereszténység már az egyetlen engedélyezett vallás. Miért terjesztenék a legendát keresztény auktorok, és végső soron: mit csinált Sópatros Konstantin udvarában?

A válaszhoz először elemeznünk kell magukat a forrásokat, hogy a legkorábbi szöveges emlékekben milyen kontextusban, milyen okból és célból kerül elő Konstantinápoly alapításának témája és annak pogány elemei. Bár a Hélios-Konstantin-szobor kérdése fontos, itt mégis mellőzöm. A szobor felállítása kétségtelenül a városalapítóhoz köthető, és a szobor legalább kétségtelenül létezett, azonban éppen a Konstantin-korra a szobrok olyan mérvű újrafelhasználása, átalakítása és átnevezése jellemző, hogy kétséges, mennyiben lehet ezek alapján *pro* vagy *kontra* érvelni. Ezen túl miről számolnak be forrásaink? A *Palladium* keletre hozataláról és elásásáról, és arról, hogy Konstantinápoly városa kapott egy *tyché*-istennőt, aki az *Anthusa* nevet viselte.

A *Palladium* esetében a következő kérdéseket kell tisztázni: elhozhatták-e Rómából a szobrot? Mi célból teheték ezt? Miért ásták el? Az utóbbi momentum, a *Palladium* elásása első pillantásra tökéletes módszer arra, hogy egy auktor ellenőrizhetlenné tegye saját állítását – és talán valóban csupán egy városi legendával állunk szemben. Lathoud, Dagron és mások azonban elfogadták az állítást valószínű tényként. Lathoud szerint a *Palladium* elásásának az volt a célja, hogy egy *mundus* hozzanak létre, mint amelyet Róma város alapításánál is készítették<sup>41</sup> – ez a feltételezés azonban ingatag talajon nyugszik. A római *mundus* egyfajta *axis mundiként* létezett, a gödörbe az alapítók saját városuk földjéből szórtak egy keveset egy zsengeáldozattal együtt. A szó nem véletlenül cseng össze a *mundus* ‘világ’ szóval, valamint tudunk egy *mundus Cereris*ről is Rómában, mely az alvilág bejáratát jelképezte, amely az év három napján nyitva állt.<sup>42</sup> Azonban arra már semmilyen adatunk sincs, hogy a *mundus* készítése bármilyen római városalapítási rítus szükséges része lett volna, sőt arról sem tudunk, hogy valaha és bárhol rómaiak *mundus*t készítet-

<sup>40</sup> IVÁNKA Endre: „Konstantin császár kereszténysége újabb megvilágításban.” *Theologia* 6 (1939), 312–321, ill. az elképzelést egészen szélsőséges formában képviseli Gouloulés i. m.

<sup>41</sup> FOLLIERI i. m. 227, LATHOUD 1924. 298–305, 310–314, óvatosabban fogalmaz DAGRON i. m. 39.

<sup>42</sup> A város alapításakor készített *mundus*hoz: Plutarchos: Romulus II. 1–5; Festus p. 365. L<sup>2</sup> szemlátomást ugyanerre a *mundus*ra gondol, azonban összekeveri a *Roma quadrata* fogalmával: *Quadrata Roma locus in Palatino ante templum Apollinis dicitur, ubi reposita sunt quae solent boni omnis gratia in urbe condenda adhiberi.*

tek volna egy város alapításakor, mi több, a rítus egyetlen forrása Plutarchos Romulus-életrajza. Ha tehát Konstantin mégis egy *mundust* készíttetett volna, akkor ezt semmi esetre sem azért tette, mert kénytelen volt betartani a latin szakrális jog előírásait, hanem azért, hogy egyértelműen kinyilvánítsa, hogy Constantinopolis városa egy (időben) második Róma, mely kész az első helyét átvenni. Ez azonban nehezen bizonyítható feltételezés.

Azonban a forrásaink magyarázatot is kínálnak rá, miért volt szükség a szobor elásására. A *Palladium* mint tárgy tekinthető istenszobornak, kultuszszobornak vagy akár bálványnak, azonban a késő ókori emberek számára egy másik interpretációs lehetőség is nyitva állt. Az V. századtól kezdve forrásaink számos szoborról állítják, hogy azok ún. *telesmák*, apotropaikus hatású talizmánok, készítőjüknek leginkább a tyana Apollónioszt tartják, minden történeti alap nélkül.<sup>43</sup> Bizonyos szobrokról feltételezik, hogy *telesmává* alakították őket, azzal, hogy alájuk vagy beléjük varázserejű tárgyakat helyeztek, emellett bármely föld alól előkerülő szoborról feltételezik, hogy az *telesma* volt, és kiásása meg fog szüntetni valamilyen mágikus védelmet.<sup>44</sup> A *telesma* koncepciója a theurgiából származik, és nem csupán városi legendák, hanem tényleges újplatonikus írások is ismerik a módszert.<sup>45</sup> Nehéz megállapítani, mikor lesz a theurgiának központi eljárása a szobrok mágikus hatóerővel való felruházása, hiszen a koncepció elemei már korábban adottak voltak: a mágikus célzattal készített tárgyakat a mágusok már évszázadokkal korábban is rendszerint elásták, sírokba rejtették stb., különleges erejű, mozgó, beszélő szobrok is ismertek voltak, a theurgia csupán egyesítette a már közismert motívumokat. A *Palladium* elásásának a legvalószínűbb célja az, hogy *telesmává* alakítsák a szobrocskát, a források egyértelműen úgy beszélnek róla mint *telesmáról*, ill. *tetelesmenon*nak nevezik.<sup>46</sup>

Az adatok alapján ésszerűbbnek tűnik, hogy a szobor elásását a theurgia alapján magyarázzuk, azt már nehezebb eldönteni, hogy az esemény megtörtént, megtörténhetett-e egyáltalán. Valójában azt is nehéz meghatározni, hogy mi volt a *Palladium*. Egy Vesta szentélyében őrzött szobrocskáról van szó, melyet elsőként Cicero nevez *Palladium*nak.<sup>47</sup> Feltűnő, hogy még Livius és Vergilius sem nevezi a szobrot ezen a néven, bár Livius beszél is róla.<sup>48</sup> A szobrot – őrzési helyéből adódó-

<sup>43</sup> TÓTH Anna J.: „Konstantinápoly és Antiochia talizmánjai.” In: Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás*. Budapest 2007. 361–378; Tóth Anna J.: „Az artai híd balladája.” *Vallástudományi szemle*. 6/1 (2010) 72–83.

<sup>44</sup> Malalas 13. 3. fejezetben azt olvashatjuk, hogy a városlakók egy építkezés során bronz Poseidón-szobrot találnak (mely földrengés elleni talizmán volt), ezt beolvasztják, és Konstantin szobrát készítik el belőle. PG 103. col. 268. Phot. Cod.8. története szerint Konstantin idején Thrákiában színezüst szobrokat találnak, ráadásul olyan helyen, melyet a környékbeliek ősi szentélynek tartanak. A szobrok észak felé néznek, ruházatuk barbár. A szobrok kiásását barbár inváziók követik.

<sup>45</sup> TÓTH Anna J. „Az újplatonikus theurgia”. In: Nagy Árpád Miklós (szerk.): *Az Olympus mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterraneumban*. Bp., 2013. II. 926–950. 944–948.

<sup>46</sup> Malalas 5.12.

<sup>47</sup> Cicero: *Scour*. 48. *Palladium illud quod quasi pignus nostrae salutis atque imperii custodiis Vestae continetur...*

<sup>48</sup> Livius 5.22.: *Quid de aeternis Vestae ignibus signoque quod imperii pignus custodia eius templi tenetur loquar?*

an – senki nem láthatta, szentsége kétségbevonhatatlan volt, azonban már Konstantin előtt is bizonyíthatóan akadt, aki megzavarta nyugalmát: Elagabalus császár elhozatta, hogy „férjhez adja” saját istenéhez.<sup>49</sup> A III. század zűrzavaros viszonyai után egyáltalán nem tűnik elképzelhetetlennek, hogy Konstantin elvigye a szobrot Rómából, és mindezt ne kísérelje tiltakozás. Egy másik ‘*pignus*’-ról, az *anciléról* másolatok készültek, hogy óvják az eredetit az ellopástól, és a *Palladium* esetében is valószínű, hogy ez történt, ebben az esetben az ereklye *translatiója* könnyebben elképzelhető.<sup>50</sup>

A városnak az *Anthusa* nevű *tychének* történő szenteléséhez figyelembe kell vennünk az adatot közlő művek tágabb kontextusát is. Malalasnál a szöveg városalapításokra vonatkozó adatsorok közé tartozik, tucatnyi városalapításról ad hírt a mitikus időktől kezdve saját jelenéig (Anastasiusig). Ezek valószínűleg egy közös listáról származnak, a krónika általában megadja a város alapítás előtti nevét, a fal építésének tényét, új nevét, az alapító személyét, a város *tychéjének* nevét és az esetleges egyéb csodás eseményeket. Több esetben, főleg a nagy hellenisztikus városalapításoknál, a szertartás része egy emberáldozat: egy fiatal lányt áldoznak fel, a város *tychéje* az ő nevét kapja.<sup>51</sup> Természetesen a krónikás állításának nincs semmiféle történeti alapja, azonban mikor vértelen áldozatról beszél Konstantinápoly kapcsán, ezekkel az emberáldozatokkal állítja kontrasztba az új várost. Azaz: a *tychének* való szentelést tekinthetjük akár pogány vallási jelenségnek is; Malalas ezt már olyan forrásból merítette, mely nem egyszerűen elítélte, hanem kimondottan démonizálta a régi vallást, midőn a régi kultuszok papjainak emberáldozatok végrehajtását tulajdonította.

Lydos esetében nincs szó *tyché*ről, ő alapvetően a város másik nevének tartja az ‘*Anthusa*’ szót, és egy régiség-tani tradícióba illeszti be, melynek már a római szerzők között nagy hagyománya volt. Első alkalommal Lydos a cirkuszi versenyek színei kapcsán említi az *Anthusa* nevet, eszerint Róma másik neve *Flora*, ahogy Konstantinápolyé *Anthusa*.<sup>52</sup> Ezen a ponton Lydos még nem tisztázza, miért volna több neve a városoknak. Később (*De mens.* 4.75.) még egyszer kijelenti, hogy Róma = *Flora*, és Konstantin városa = *Anthusa*. Részletes magyarázatot a *Flora* névhez fűz a 4.73. fejezetben. Eszerint Romulus három nevet adott a városnak, az egyik egy mágikus (*telestiké*), a következő a papi név, a harmadik pedig a polgári név, ezek sorrendben *Erós* (*Amor*), *Flora* és Róma. A papi név mindenki számára ismert volt, és félelem nélkül használható, a titkos nevet csak a *pontifexek* használhatták a szertartások során.

Itt Lydos egy ősrégi történelmi kuriózumból indul ki, amelyet azonban theurgikus szempontból kissé átértelmez. Az, hogy Rómának volt egy titkos neve és egy

.....  
Livius 26.27.: *aeternos ignes et conditum in penetrali fatale pignus imperii Romani*. Vö. Tóth Anna J.: „Tutela Romae.” In: Tóth A. – Fodor N.: *Antik és középkori irodalmi elemzések*. Piliscsaba, 2004. 95–124.

<sup>49</sup> SHA Heliog. 3.4.6, Herod. V. 6.3.

<sup>50</sup> Servius Aeneis-kommentárjában (II. 166.) kifejezetten állítja, hogy másolatok készültek róla.

<sup>51</sup> TÓTH, 2010.

<sup>52</sup> Lydos: *De mensibus* 4.30.

titkos nevű védelmező istensége, ismert tény volt számos római előtt.<sup>53</sup> A nevek titokban tartására azért volt szükség, mert a nevek ismeretében bármely ellenség *evocatio* és *devotio* rituáléja révén elátkozhatta volna a várost, ill. a maga oldalára állíthatta volna a védelmező istenséget – ahogy azt a rómaiak maguk is tették másokkal a köztársaságkor háborúiban. A téma több V. századi latin szerzőnél felbukkan, sőt Macrobius már találgatni is mer a nevekkal kapcsolatban.<sup>54</sup> Lydos szövege teljesen függetlennek látszik ezektől a latin szerzőktől, forrásai ismeretlenek.

Tehát az *Antbusa* név egyértelmű, azonban a név magyarázatai már nem kompatibilisek egymással – ez inkább arra látszik utalni, hogy egy ténylegesen létező, azonban a többség számára érthetetlen jelenségre kerestek magyarázatot. A malalasi interpretáció egy teljesen fiktív teóriát állít fel általánosságban a *tyché*-kultusz eredetéről, ennek előzménye nem ismert. A lydosi változat egy összefüggő és történetileg hiteles hagyományba illeszkedik bele, annak egy fejlődési fokozatát képviseli.

Ahhoz, hogy választ adjunk arra a kérdésre, hogy Konstantinápoly alapítási rítusa tartalmazott-e pogány elemeket vagy sem, kulcsfontosságú annak megválaszolása, hogy az adott kontextusban mit értsünk „pogány” alatt. Preger, amikor felállította saját hipotézisét, a forrásokat a lehető legszélsőségesebben értelmezte: Konstantin istenként imádtatta magát, és a keresztény klérus, melynek tagjai pár évvel korábban a mártírhalált is inkább vállalták, mint egy császárszobornak történő áldozatbemutatót, most készségesen engedelmeskedtek Konstantinnak. Ez az álláspont ma már tarthatatlannak tűnik, nem képzelhető el, hogy Konstantin lényegében ugyanazt a kultikus tiszteletet várta volna el, mint elődei. A forrásadatokat ezt az álláspontot csak csekély mértékben támogatták.

A forrásokból tehát a régi, politeista kultusz jegyeit csak sokkal implicitebb módon mutathatjuk ki. Ebben az esetben azonban már sokkal nehezebb megmondanunk, hogy mi tekinthető keresztény és mi pogány elemnek. A kereszténység egy hellén kultúrájú politeista birodalomban terjedt el; az, hogy a kereszténység saját rendszerébe beépít vagy megtűr hellén kulturális elemeket, szinkretizmusnak tekinthető ugyan, de nem okvetlenül vallási szinkretizmusnak, így amikor Máriát a kiseddel Isis Lactanshoz hasonlóan ábrázolják, ez nem vallási szinkretizmus, hanem pusztán egy ikonográfiai kölcsönzés. Az egyes jelenségek besorolása a keresztény, pogány, ill. vallásilag semleges pólusok mentén végezhető el, de annak megítélése, hogy mi hova tartozik, ma is erősen szubjektív és az ókorban is az volt. Az egyházatyák közül a legpuristább álláspontot talán Tertullianus képviselte, aki explicit módon kijelentette, hogy a pogány világból mindent el kell hagyni, ami nélkül lehet élni: ha a koszorúk használata nélkül lehetséges élni, akkor inkább elhagyandó.<sup>55</sup> A tertullianusi álláspont példátlanul szélsőséges, és alighanem csak az üldözések fenyegetése közepette volt lehetséges, amíg nem keresztényeknek kellett működtetni az államot.

<sup>53</sup> TÓTH, 2004.

<sup>54</sup> Macrobius 3.9. Servius Aen. I. 277.

<sup>55</sup> Tertullianus: *De corona*.

Csakhogy még emberek esetében sem könnyű definiálni, hogy ki az, akit egyértelműen pogánynak, és ki az, akit egyértelműen kereszténynek tekinthetünk,<sup>56</sup> még nehezebb az egyes szokások, tárgyak, tettek megítélése. A gyakorlatban azt látjuk, hogy a keresztény szerzők leginkább csak azokat a szokásokat ítélik el, melyeknek a végrehajtása *apostasiá*hoz vezet vagy vezethet. Mikor Eusebios (*Vita Constantini* 3.48.) keresztény városként mutatja be Konstantinápolyt, egyértelműen meghatározza ennek tartalmát is: az új városban nem részesítettek istenszobrokat kultuszban, és nem tartják a démonok ünnepeit.<sup>57</sup> Az első kitétel már magában rejt egy korlátozást: Eusebius nem állítja, hogy ne lettek volna istenszobrok a városban, hiszen Constantinus számtalan műalkotást hozatott a városba az egész hellén világból, így istenszobrokat is. Ezeket legalább néhány esetben nem pusztán dekoratív céllal helyezte el, hiszen felállították a városban Konstantinápoly *tychejének* szobrát is. A lényeges momentum az áldozatbemutatás hiánya, ezek a szobrok tehát már nem nevezhetők kultuszszobornak.

Eusebius másik állítása szerint nem ünnepelték a pogány isteneket. Ez a kijelentés is értelmezésre szorul, ugyanis tudjuk, hogy Konstantinápolyban tartottak pogány ünnepeket: még Bíborbanszületett Konstantin idején is megülték az udvarnál a *Brumalia*, *Lupercalia* stb. ünnepét.<sup>58</sup> Hogyan értsük tehát Eusebius kijelentését? A IV–V. századból két kalendárium maradt fenn Rómából, Philcalus 354. évi naptára és Polemius Silvio naptára a 448/49. évhez. Az első még a régi Numa-féle naptár ünnepeinek nagy részét tartalmazza, ezekből Polemiusnál már csak kevés marad. A kiválasztási elv egyértelmű: azok az ünnepek maradnak, melyek neve nem tartalmaz istennevet.<sup>59</sup> Eszerint a logika szerint, ha az ünnepnév nem egy istenről van elnevezve, akkor nem egy istent ünnepel.

Ésszerű tehát feltételezni, hogy a konstantinápolyi naptár kialakításánál már kezdetben úgy jártak el, mint amit később Itáliában tapasztalunk: mellőzték azokat az ünnepeket, melyek megnevezésükben egyértelműen egy istenséghez kötődtek. A többi esetben elégséges lehetett az istenekhez szóló áldozatok, könyörgések helyét más, profán ceremóniákkal kitölteni. A naptár teljes krisztianizálása kivitelezhetetlennek tűnik, mivel akkor nem lettek volna állami ünnepek, nem lettek volna olyan ünnepek, melyen a pogány és keresztény lakosok együtt vehettek volna részt, és legfőképp nem lettek volna olyan ünnepek, amelyek megengedték a világi mulatozást.

<sup>56</sup> Alan CAMERON: *The Last Pagans of Rome*. Oxford University Press, Oxford, New York, 2011. 175. ff.

<sup>57</sup> Eusebius: *Vita Constantini* 3.48: Θεοῦ σοφίας, ἦν τῆς ἐπιτηγορίας τῆς αὐτοῦ πόλιν ἐπώνυμον ἀποφῆναι ἔκρινε, καθαρεῦεν εἰδωλατρίας ἀπάσης ἐδικαίου, ὡς μηδαμοῦ φαίνεσθαι ἐν αὐτῇ τῶν νομιζομένων θεῶν ἀγάλματα ἐν ἱεροῖς θρησκευόμενα, ἀλλ' οὐδὲ βωμοὺς λύθροις αἱμάτων μαινομένους, οὐ θυσίας ὀλοκαυτουμένας πυρὶ, οὐ δαιμονικὰς ἐορτὰς, οὐδ' ἕτερόν τι τῶν συνήθων τοῖς δεισιδαίμοσιν.

<sup>58</sup> A bizánci *Brumalia* forrásaihoz: J. R. CRAWFORD: „De Bruma et Brumalibus Festis.” *Byzantinische Zeitschrift*, 23 (1914–1919), 365–396. A Luperkaliohoz: Constantinus Porphyrogenetus: *De caerimoniis* I. 82.

<sup>59</sup> CAMERON i. m. 169.

Az alapítási ceremónia forrásaiban is ugyanezt tapasztaljuk. Az állítólagos pogány motívumok, még ha visszavezethetők is kultikus gyakorlatra, nagymértékben profanizálódtak. A *Palladium* elvileg egy istenszobor, azonban Rómában sosem tekintették kultuszszobornak, inkább mágikus hatású történelmi ereklyének. Az a theurgikus kontextus, melybe a városalapítás során helyezik, egyértelműen talizmánná teszi. A pogány eredetű talizmánok kortárs megítélése ambivalens volt, az egyházatyák között nem találunk olyan teológiailag képzett embert, aki keresztényhez illőnek tartaná a talizmánkészítést, azonban néhányan úgy tartották, hogy a védelmező célzatú talizmánok esetében Isten megengedte, hogy a keresztény korban is kifejtsék hatásukat.<sup>60</sup> A *Palladium* elhozatalával nem készült új talizmán, csupán egy régi és jól bevált tárgyat helyeztek át új helyre.

A másik pogány elem, *Anthusa tyché* egy allegória – bár a régi vallásban a perszónifikációk helyzete és értékelése nem tért el a többi istenétől, de egy keresztény számára igen, hiszen amit az allegória megszemélyesít, az létező és nem démonikus dolog, tehát alapvetően más, mint az antik pantheon személyesebb istenei. Jóval Konstantin után sem okozott botrányt, hogy mindkét ravennai keresztelőkápolna mennyezetén a régi folyóistenekkel azonos módon, férfi alakjában ábrázolták a Jordán folyót. Az állami élet sajátos szakralitását sem szünteti meg a kereszténység, a *sacrum palatium sacrum* marad, a császár és a császárné feje körül továbbra is ott van a *halo*.

Az a koncepció, mely értelmet adhat az *Anthusa* névnek, a polgári és szakrális nevek rendszere vagy akár Róma titkos nevének az emléke, csupán régiségtani adathalmaz, nem pedig valamiféle pogány vallási kultusz része. Amikor a város alapításának rítusát kidolgozták, akármekkora szerepe volt ebben Sópatrosnak vagy másnak, és akár pogány volt akkor Sópatros, akár keresztény, bizonyos, hogy valami vallástörténeti újdonságot kellett kidolgozniuk: egy profán rítust, mivel kimondottan pogány elemeket, istenekhez szóló könyörgéseket, imákat nem alkalmazhattak, keresztény ceremónia pedig ilyen célra nem volt.

Erről a rituáléről valóban nagyon kevés forrásunk van, minthogy a kortársak számára nem volt több, mint a birodalmi ideológia dramatikus megjelenítése, tartalmilag a keresztények számára nem tilalmas, de mégsem üdvözlendő, a pogányok számára pedig nem engedmény, nem a régi kultusz visszahelyezése jogaiba. Az auktorok jókora késéssel kezdenek érdeklődést tanúsítani iránta: amikor Konstantinápoly pozíciója szilárd, egyértelműen a birodalom legfőbb városa, lakói stabil konstantinápolyi identitással rendelkeznek.

<sup>60</sup> Pseudo-Iustinus: *Quaestiones et responsiones* 24, Pelusiumi Isidorus: *Epist.* I. 398 = PG78 col. 405b

*Abstract*

*We have no detailed and contemporary account of the rituals performed at the foundation of Constantinople; the later sources can be interpreted as evidence for a pagan ritual, which is, however, hardly compatible with the religious policy of Constantine in that years. In modern research the related passages (inasmuch as their veracity is not questioned) are explained as results of the instructions prescribed by the Roman sacral law or infiltration of Neoplatonism. The translation of the Roman Palladium buried under the statue of Constantine, the Tyche of the city called Anthousa and the related conception of sacred names did not inevitably involved pagan rituals if we define "paganism" as Eusebius did in his Vita Constantini writing on the foundation: bloody sacrifices and festivals of gods. In this case these rites can be regarded as an attempt to create a ceremony reflecting on the imperial ideology and propaganda.*