

Kristine Iara (1974) klasszika-archeológiát, klasszika-filológiát és ókori történelmet tanult a kölni egyetemen (Universität zu Köln), ahol 2007-ben szerzett doktori fokozatot. Jelenleg a késő antik Róma pogány kultusz-helyeivel kapcsolatban végez kutatásokat a Német Régészeti Intézet hároméves posztdoktori ösztöndíja támogatásával (Ludwig Maximilians-Universität München).

Pogány kultusz helyek a késő antik Rómában

Kristine Iara

A késő antik Róma vallási topográfiájában történt átalakulásokat a kutatás eddig csak egyetlen oldalról vizsgálta. Részletes elemzések születtek a keresztény kultuszépületekről és arról a folyamatról, hogyan foglalta el fokozatosan a város területét az új keresztény vallás,¹ de az érem másik oldalának – azaz a késő antik Róma pogány kultuszainak – átfogó topográfiai vizsgálata mindeddig nem történt meg.

A vizsgált időszak Nagy Konstantin milánói ediktumától (Kr. u. 313) az 5–6. század fordulójáig tart. Ez az időszak három részre osztható. Az egyes részeket olyan történeti események választják el egymástól, amelyek újrafogalmazták az egyik, majd a másik vallás jogi helyzetét, és ezzel valószínűleg jelentősen kihatottak Róma városának kultikus életére:

- (1) 313-tól Gratianus uralkodásáig (375–383). A milánói ediktum hatására megváltozik a keresztények helyzete. A régi kultuszok életében most még nem történik alapvető változás. Konstantin megtartja pontifex maximusi hivatalát. Ugyanakkor a császár és az állam figyelme és támogatása egy új vallás felé irányul.
- (2) Gratianustól I. Theodosiusig (379–395). A pogány kultuszok helyzete megváltozik. Gratianus az első császár, aki nem veszi fel a pontifex maximusi címet. A császár a pogány papság eddigi kiváltságainak visszavonásával, a kultuszok pénzbeli támogatásának felfüggesztésével és a pogány ünnepek eltörlésével megszünteti az eddigi vallás hivatalos helyzetét.
- (3) Theodosiustól az 5–6. század fordulójáig. 391-ben Theodosius megtilt mindenféle pogány kultuszgyakorlatot.² Ezzel az egykori római vallás illegálissá válik, legfeljebb csak titokban lehet gyakorolni.

Az ebből az időszakból származó, rendelkezésre álló régészeti, epigráfiai és irodalmi emlékek elemzése az alábbi szempontok és kérdések alapján történik:

I. A pogány szentélyek topográfiai helyzete a város szerkezetében.

(a) A szentélyek és a kultusz helyek megoszlása és beépülése a városszerkezetbe. Mely szentélyekben folyik még ebben az időszakban is vallásgyakorlat? Épülnek-e a milánói ediktum után is új kultuszépületek? Megváltozik-e az elhelyezkedésük a városon belül, azaz például a régi városközpont helyett a perifériára kerülnek-e? A milánói ediktum után milyen jelek utalnak a szentélyek fenntartására, van-e nyoma legalább javításoknak? Mi a helyzet a szentélyek mikrotopográfiájával, mire használták őket?

(b) A szentélyek összességének vizsgálata, a szentélyek közötti együttműködés a városon belül: mi történik a szentélyekben, a szentélyek körül és a szentélyek között? Összeköttetésben állnak-e a szentélyek egymással például szent menetek révén?

Milyen környezetben állnak az egyes szentélyek? Állhatnak elszórvan vagy csoportosan, lehetnek a város egy kifejezetten vallási jellegű részén, mint például a Mars-mező déli része, vagy éppenséggel olyan helyeken, amelyeknek igen nagy politikai, társa-

dalmi, közigazgatási vagy éppen vallási jelentősége van, mint például a Forum Romanum. Előfordulhat, hogy a kultuszhely egy teljesen más rendeltetésű épületben elszigetelve található, mint például a Caracalla fürdőiben lévő *mithraeum*.

Mi történik az elszórtan álló szentélyekkel és mi a csoportosan lévőekkel? Mennyiben befolyásolja az elszigetelt helyzet, más kultuszépületek közelsége vagy akár a beépülés egy kizárólag vagy főként vallási jellegű területbe a szentély fennmaradását? Mi történik a kultikus jellegű városrészekben? Egyazon területen belül ugyanazok a változások játszódnak-e le az egyes szentélyekben, vagy egymástól függetlenül lezajló folyamatok figyelhetők meg? E kérdések vizsgálatakor nem szabad figyelmen kívül hagyni az újonnan létrejött keresztény kultuszépületeket sem, hiszen a vallási vetélytárs közelsége meghatározó lehet egy-egy szentély továbbélésében vagy el-sorvadásában.

2. A változó jogi viszonyok mint az egyes történeti fázisokban végbemenő topográfiai változások mozgatóereje.

Összhangban állnak-e a régészeti adatok a történeti események alapján megállapított három részidőszakkal? Hatással vannak-e a megváltozott intézményi és jogi keretek a vallási topográfiára? Ha igen, közvetlen hatásuk van-e? Ebben esetben várható, hogy a megváltozott jogállás közvetlenül tükröződik a topográfiai képen. A kereszténység esetében ez a helyzet. A topográfiai változások esetleg némi késéssel követik a megváltozott jogi körülményeket. Ugyanakkor fordítva is igaz lehet: a jogi lépések egy már megváltozott helyzetet végelegesíthetnek.

3. A *sacra publica* és a *sacra privata* eltérő helyzete.

A vallás és állam egykor alapvető fontosságú egysége problémássá válik, ha a vallás első embere, a pontifex maximus, aki egyúttal a római császár is, egy új vallás felé fordul, amely ráadásul a maga istenén kívül nem tűr meg más isteneket. Ez azt jelenti, hogy azokat az intézkedéseket, amelyek a pogány vallás végét jelentették, éppen ennek a vallásnak a névleges vezetője indítványozta.

A római vallás felépítésének meghatározó tényezője, hogy a *sacra publica* fenntartó közössége maga az állam, a *populus Romanus*, tisztviselőivel és az élén a pontifex maximusszal. Ezért ha az államra többé már nem lehet számítani, mert vezetése kereszténnyé lett, összeomlik az intézményesített római vallás. Mi történik ezekkel a kultuszokkal, amikor a pogány vallás hivatalos státusza megszűnik? Átkerülnek a magánszférába, vagy eltűnnek a város életéből? Ugyanazok a folyamatok és változások játszódnak-e le a *sacra publica* és *sacra privata* esetében?

4. A pogány kultuszok gyakorlói – hivatalos, magán és titkos szinten.

A pogány kultuszok jogi státusza egy viszonylag rövid, nem egészen egy évszázados időszak alatt (313 és 391 között) először hivatalosból priváttá, majd illegálissá válik. Kinek az érdekében áll a szentélyek fenntartása, miután a császári érdeklődés az új vallás felé fordul? Ezt követően pedig, miután a vallás hivatalos státusza megszűnik, kinek az érdeke a szentélyek fenntartása vagy a régi kultuszok további gyakorlása, szembeszegülve akár az állami hatalom akaratával is?

Megfogható-e egy adott etnikai, társadalmi vagy egyéb csoport, amely ezekben a beruházásokban vagy a kultuszgyakorlatban részt vesz? Mi az a vallási, politikai vagy gazdasági motiváció, amely az egyes kultuszok további gyakorlását élélti? Különösen érdekes ez a kérdés a vizsgált időszak második fázisában, amikor a vallás és az állam egysége már megszűnt.

5. A másodlagos funkciók szerepe a szentélyek továbbélésben; a kultuszok és a kultuszépületek vége és utóélete.

Egy szentély fizikai vége nem jelenti feltétlenül egy kultusz tényleges végét. Egy kultuszgyakorlat vége sem vonja feltétlenül maga után a szentély fizikai megsemmisülését. Egy-egy szentély másodlagos funkciói különféle formákban hathatnak ki a továbbélésre.

Ezek lehetnek politikai, gazdasági vagy társadalmi természetűek. Ilyen például Rómában a Saturnus-templom a Forum Romanumon, amelyben az államkincstárat őrizték, vagy az Iseum a Mars-mezőn, amely az *annonához* kapcsolódott. Ezek a másodlagos funkciók tették lehetővé, hogy ezek a szentélyek hosszabb ideig fennmaradjanak, mint más hasonló jellegű kultuszhelyek.

Előfordulhat az is, hogy néhány, a szentélyhez kapcsolódó kultikus tevékenység, megfosztva szakrális mivoltától, profán jelleggel tovább él, holott a dolog lényege, azaz az istentisztelet a szentélyben már megszűnt. Ez történt egyes pogány ünnepekhez kapcsolódó tevékenységekkel, amelyeket a keresztény hatalom képviselői profán ünnepekké nyilvánítottak; így, bár új köntösben, de tovább élhettek.

Az is előfordul, hogy olyan új funkciókat kaptak a kultuszhelyek, amelyek ugyan a szentély fizikai fennmaradását lehetővé tették, de a hozzá tartozó kultuszt eltörölték. Ilyen például, amikor rendelet hatására a templomokat profán célokra – például lakomákra – használják tovább, miután eltávolították belőle az istent a kultuszszobor képében.

Mi történik a szentélyekkel a kultusz megszüntetése után? Továbbá mi történik a templom berendezésével? Bizonyos esetekben tudott, hogy egyes szentélyek szobrai megtartották, de új funkciójuk lett: muzeális értékű, profán dísz tárgyként szolgáltak tovább. Ezen kívül fennmaradtak olyan törvények, amelyek a már nem használt kultuszhelyek védelmét szabályozták. Ezeknek az épületeknek a szerepe többé nem a kultusz gyakorlása volt, hanem a városképet tették szebbé.

Összefoglalva tehát lényegében arra a kérdésre keressük a választ, hogy mely csoportok, milyen indítatásból, milyen módon, mely istenségeket, mely helyeken tiszteltek Rómában, először hivatalosan, majd magánszemélyként, végül titokban; melyek voltak a meghatározó tényezők egy-egy kultusz túlélésében vagy végében, és ezek hatására milyen gyorsan változott meg Róma város topográfiája.

Hogy ezekre a kérdésekre választ kapjunk, meg kell vizsgálni minden rendelkezésre álló emléket.

(1) Topográfiai és régészeti emlékek elemzése: A szentélyekben zajló tevékenységeket az építészeti változtatásokon keresztül lehet nyomon követni. Ha egy szentélynél egy adott időszakban átépítések, bővítések, újítások vagy csak javítások történnek, akkor ez a szentély fenntartására irányuló beruházást vagy érdeket tükröz.

A nem szakrális jellegű hozzáépítések a szentély legalább egy részének másféle használatára utalnak. Ugyanakkor a kultuszépület funkciójának megváltoztatására irányuló átépítések a kultuszgyakorlat végét is jelenthetik.

(2) Epigráfiai emlékek vizsgálata: Az építészeti feliratok a szentélyre fordított beruházásokról tanúskodnak, a fogadalmi feliratok a tisztelt istenségek soráról. A tiszteletadásaképpen állított feliratokból – azaz az *inscriptiones honorariae* – és sírfeliratokból proszopográfiai információk nyerhetők, tehát megtudjuk belőlük, hogy egyes személyek egy adott időszakban milyen papi hivatalokat viseltek. Ugyanakkor nem szabad elfelejteni, hogy egy feliraton a betöltött papi tisztségek felsorolása nem tényleges bizonyítéka az elhunyt vallásosságának vagy hitének, hiszen amíg a pogány vallás a hivatalos vallás volt, a papi tisztségek nagy presztízstű hivataloknak számítottak. Másrészt a Theodosius utáni időkben – de már korábban is – egyetlen pogány vallás híve sem hirdette volna hovatartozását nyilvános feliratokon.

Ehhez kapcsolódik az úgy nevezett „hamis tanúk” problémája, amelyet néhány évvel ezelőtt még a „pogány vallás utolsó harcaként”³ értelmeztek. Feliratok tanúsága alapján a 4. század második felében még felújítottak néhány állami templomot: például az Apollo Sosianus-templomot vagy a Saturnus-templomot.⁴ Ezekben az esetekben azonban különböző érdekek játszottak szerepet: ami első pillantásra valláspolitikai harcnak tűnik a keresztény császár hozzáállása és a Róma-városi arisztokrácia arra irányuló fáradozása között, hogy megőrizze a pogány templomokat Róma városképében, valójában nem más, mint az egykori főváros összezsugorodott jelentőségének ellensúlyozására és az Urbs egykori fényének megőrzésére irányuló törekvés. A régi kultuszok szentélyei a vallásosságon túl elsősorban azokat a hagyományos és tiszteletre méltó alapértékeket képviselték, amelyekhez a városi arisztokrácia szorosan kötődött, és amelyek az emberek szemében – vallási hovatartozástól függetlenül – Róma egykori nagyságát jelképezték.

Külön kell tehát választani azt a tényleges vallásosságból eredő törekvést, amely a régi kultuszok megőrzésére irányul, a városi arisztokrácia arra irányuló kísérletétől, hogy megőrizze saját kulturális identitását, amely többek közt a régi kultuszépületekben és kultuszokban is tükröződött. Bár az előbb említett templomok funkciójukat tekintve a vallásgyakorlat helyszínéül a „pogány kultuszok” kategóriájához tartoznak, de ugyanakkor a „közös római kultúra” részei is voltak, akárcsak az egész Róma-városi építészeti élet részeként, a kultuszszobrok a római művészet termékeiként, de akár a „klasszikus” római irodalom is. Ezzel a római kultúrával egyaránt azonosította magát a pogány és a keresztény lakosság.⁵

(3) A szentélyekből származó régészeti leletanyag, például fogadalmi tárgyak és kisleletek elemzése, amelyeknek a jelenléte, összetétele és a mindenkorai mennyisége a szentélyekben végzett kultusztevékenység fokmérője. Rómában viszont általános probléma, hogy a legtöbb szentélyben nem voltak régészeti kutatások, nincsenek feldolgozva a kisleletek, és így sok esetben nem áll rendelkezésre ez a leletanyag.

(4) A jogi aspektus vizsgálata a legfőbb forráson, a *Codex Theodosianus*on keresztül.

(5) Végül az írott források elemzése, pontosabban két szövegfajta: egyrészt az irodalmi szövegek, másrészt a naptárak és a városkatalógusok (a *Curiosum Urbis Romae* és a *Notitia Regionum Urbis Romae*) vizsgálata. Igaz, ez utóbbiak nem teljesen problémamentesek. Ideális esetben a kultuszhely említését össze lehet vetni más adatokkal. Ha azonban erre nincs mód, akkor a városkatalógusok felsorolásából nem derül ki, hogy a szentély csak fizikailag, funkció nélkül létezett, mindenféle vallási jelentőség nélkül, vagy megtartotta a régi funkcióját.

A kutatás célja tehát, a kultuszhelyek konkrét topográfiai-térképészeti lokalizálása mellett, azon változások különböző mechanizmusainak és folyamatainak megértése, amelyek a pogány kultuszokra és ezek gyakorlóira az időről időre megváltozó intézményes kereteknek megfelelően hatottak. Összegezve: a késő antik Róma erőviszonyainak tisztázásáról, megvilágításáról lesz szó, annak történeti, urbanisztikai, társadalmi és vallási dinamikájának fényében.

Mivel a kutatás még folyamatban van, egyelőre nem lehet minden kérdésre választ adni. Az eddig vizsgált adatok alapján azonban néhány tendencia már most körvonalazódik. Az alábbiakban a kutatás témáját és az első eredményeket három kultuszhely példáján keresztül fogom bemutatni: ezek az úgynevezett Santuario siriaco, a szír szentély a Gianicolo-dombon, a Phrygianum a Vatikánnál és a Magna Mater szentélye a Palatinuson (1. kép).

Mindhárom helyen megfigyelhető pogány kultuszok gyakorlása még a késő ókorban is. A három szentély egyrészt jellegében különbözik egymástól, másrészt a kultuszban érintett személyek tekintetében, harmadrészt azon ránk maradt emlékek szempontjából, amelyeken keresztül a pogány kultusz valamilyen formában megfoghatóvá válik bennük.

Messzeható következtetéseket Róma össztópográfijára nézve majd csak az egyes lelőhelyek átfogó vizsgálata és az egyes régészeti jelenségek összegzése után lehet levonni. De már a fent említett három lelőhely elemzése alapján is felismerhetőek bizonyos, a fent vázolt kérdésfelvetéssel kapcsolatos tendenciák. Látni fogjuk, milyen különböző módokon mutatkozott meg a késő ókorban a pogány kultuszgyakorlat.

A Santuario siriaco a Gianicolo-dombon

Az úgynevezett Santuario siriaco (2. kép) Róma XIV., Trans Tiberim nevű régiójában található (1. kép: A), ma a Villa Sciarra területén fekszik.⁶ A leletek alapján több mint valószínű, hogy ebben az épületben kultikus tevékenység folyt. Az épületet hosszú ideig egy, a 4. század második felében újonnan alapított,⁷ a szíriai istenségeknek dedikált szentélyként értelmezték. Ez az értelmezés az újabb kutatások fényében azonban nem tartható fenn.⁸ Nincs olyan forráshely ugyanis, amely bármilyen módon erre a helyre vonatkozna, és nincs semmilyen az épülethez tartozó és vele egyidős feliratos emlék. A kultusz azonosítása így igen nehéz.

Az épületnek több fázisa volt. Az első két fázishoz tartozó építmények a Krisztus előtti, illetve Krisztus utáni 1. századból, valamint a 2–3. század fordulójáról származnak.

Mint fentebb már utaltunk rá, a legújabb kutatásokig az első két épületet szíriai istenségeknek, elsősorban Jupiter Helipolitanusnak dedikált szentélynek tartották. Az azonosítás alapját

azok a feliratok képezték, amelyeket tévesen ezekhez az épületekhez soroltak, holott nem ide tartoznak. A két épület kapcsán viszont nem ismert olyan emlék, amely bármilyen módon kultikus funkciójukat támasztaná alá; minden arra utal, hogy egy vízszabályozási létesítményhez, illetve a terület teraszosításához tartoznak.

A második fázis építménye a 4. század második felében leégett. Maradványain egy 1,3 méter magas teraszt alakítottak ki, amelyen később azt a késő római épületet létesítették, amely ma is látható.⁹ Maga az épület hosszúkas alaprajzú, kelet–nyugati elrendezésű. Három részből áll, középen egy udvar található (2. kép: B), amelybe kívülről több bejárat is vezetett. Az északi oldalon két további bejárat is volt, amelyek azonban a modern helyreállítási munkák során eltűntek.

Az épület keleti része egy sokszögletű helyiségből áll (2. kép: C), nyugati oldalán egy apszissal, amely mellett két ötszögletű helyiség található (2. kép: L, K). A sokszögletű he-

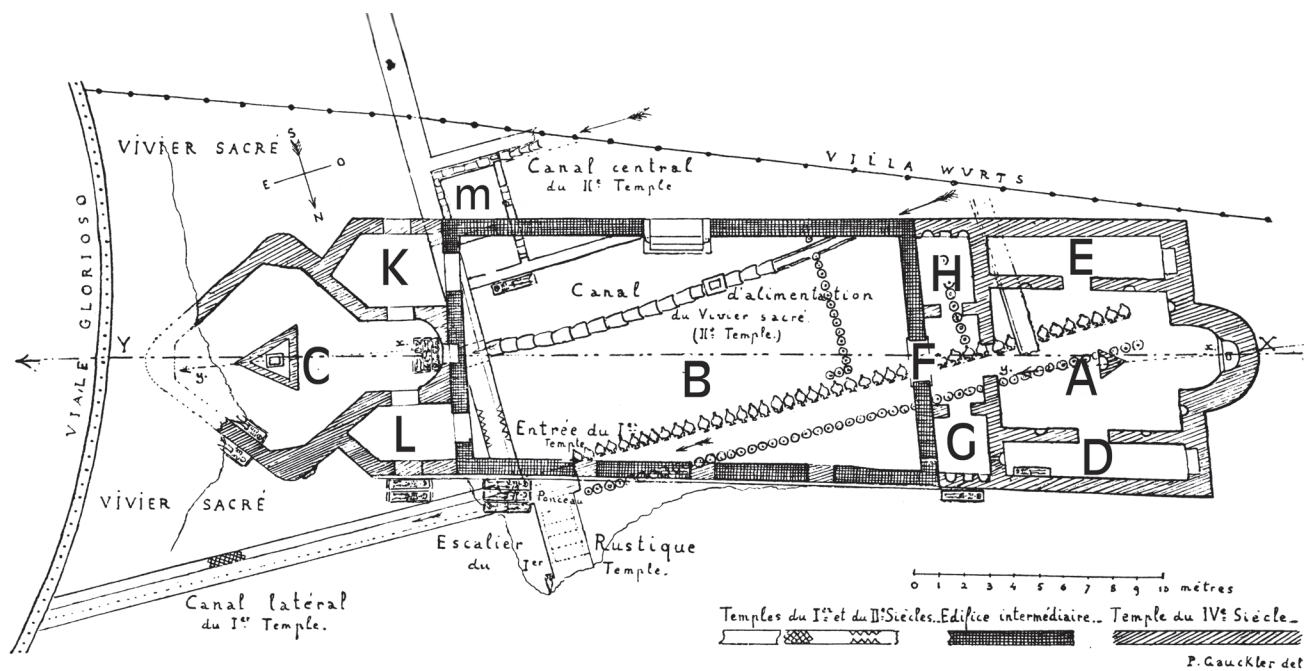
lyiségbe csak a két kisebb oldalsón keresztül lehetett bejutni, kívülről közvetlenül nem.

Ebben a helyiségben, amely körülbelül 1,1 méterrel mélyebben fekszik, mint az udvar, egy zúzott kőből épített, stukkóval bevont háromszögletű építmény áll (3. kép), amelyről később még szó lesz; az ásatási jelentés a stukkót vízhatlan bevonatként írja le. Az építmény mindhárom oldalán a keretet alkotó kőtömbökön fecskefarkú kőkapcsok számára kialakított lyukak láthatóak. Ezeket kétféleképpen magyarázzák: a kőtömböket vagy másodlagosan használták fel, vagy pedig az építményt eredetileg egy baldachinszerű tető fedte.

A nyugati részen egy háromhelyiséges előcsarnokszerű kialakítás (2. kép: F, G, H), míg ettől nyugatra pedig egy apszisos helyiség található (2. kép: A). Az apszis hátsó falában egy megmagasított, félkör alakú fülke látható. A helyiség mellett két keskeny szoba található (2. kép: E és D), amelyeket csak az A helyiségből lehetett megközelíteni. Mindkét keskeny he-



1. kép. A tanulmányban vizsgált három kultuszhely: A – Santuario siriano, B – Phrygianum, C – Magna Mater szentélye (Coarelli 1982 nyomán)



2. kép. A Santuario siriaco alaprajza (Gauckler 1912, pl. 51 nyomán)

lyiség hátsó falán egy-egy négyszögletes fülkét alakítottak ki. Mind a nagy A helyiségben, mind a két kisebb E és D helyiségekben, valamint a hármás előcsarnok H és G helyiségeiben a falon több fülke is látható.¹⁰

Az A helyiség közepén egy másik háromszögletű konstrukció található. A zúzott kőből épített, stukkóval bevont talpazaton egy félkör alakú bemélyedés figyelhető meg a háromszög alapvonalánál. A feltáráskor az épület falainak mérhető legnagyobb magassága 3,35 méter volt.

Az udvar padlója nem volt lekövezve, hanem terrazzo borította. Az A helyiségben nem találtak padlót vagy annak nyomait, ezzel szemben a K és L helyiségekben padlóalapozás

nyomait lehetett megfigyelni. Több dolog is utal arra, hogy az A helyiség fedett volt, míg a B helyiség nyitott udvarként szolgált. A C helyiségről ilyen szempontból semmi biztosat nem lehet mondani. Az A helyiségben falfestménydarabok kerültek elő egyiptizáló motívumokkal, illetve növényi díszítéssel. Az épületben talált márvány építészeti elemek másodlagosan kerültek ide, nem alkotnak egységes csoportot.

Az elmúlt évek kutatásai újabb adatokkal szolgáltattak az épület alaprajzához. Mindenekelőtt megkérdőjeleződött az eddigi egyszerű, hosszúkás, három részre tagolt alaprajz. Az északi oldalon található több bejárat, amelyek a restaurálások során eltűntek, felvetik annak a lehetőségét, hogy az épület észak felé még folytatódott.¹¹

Nem tisztázott teljesen a sokszögű C helyiség lezárása sem. Nincs kizárva, hogy a két fal nem ért össze és, hogy az épület ebbe az irányba vagy nyitott volt, vagy esetleg tovább folytatódott, talán szimmetrikusan. A kérdést nem lehet megválaszolni, mert pont ezen a helyen ma egy modern lépcső található, amelynek alapozása minden további megfigyelést lehetetlenné tesz.

Az épület funkciójának megválaszolásában, illetve az alaprajzának párhuzamokkal történő tisztázásában más, vallási rendeltetésű épületekkel való összehasonlítás nem vezetett eredményre.¹² Meggyőzőnek tűnik viszont a privát lakóépületekkel való összevetés, így nincs kizárva, hogy ezen épület esetében nem egy templomról van szó, ahogy ezt eddig gondolták, hanem egy villaépület részéről, amelyben egyfajta háziszentélyt alakítottak ki.¹³



3. kép. A C helyiség stukkóval bevont, háromszögletű építménye (Gauckler 1912, pl. 33 nyomán)

Az épület keltezéséről

A második fázishoz tartozó épület egyik helyiségének (m) padlója és a fölötte levő tetőomladék között II. Constantius bronzpénze¹⁴ került elő, amely így *terminus post quem* a második fázis pusztulásának és ezzel együtt a harmadik fázis megépülésének keltezésében. A legutolsó épület tehát 348–357 után épült.

Ennek a késő római épületnek két építési fázisa van: az első fázisban nyugaton az E, A, D helyiségek, illetve keleten a C, K és L helyiségek falai többé-kevésbé szabályosan rakott, azonos méretre és formára kifaragott kövekből, *opus vittatum* technikával épültek meg. A két helyiségcsoportot csak a második fázisban kötötték össze egy másik falazási technikával, amely során a kősorokat szabályos közönként beiktatott téglasorokkal tagolták (*opus vittatum mixtum*) – így jött létre az udvar. A nyugati részen a H, F és G helyiségek is ebből az építési fázisból származnak. A két fázis keltezése és a köztük eltelt idő hossza nem ismert.¹⁵

Az újabb ásások során 2,3 méter mélységben egy bolygatlan réteget sikerült megfigyelni. Ez a réteg a késő antik épület terasza alatt húzódik. A változatos leletanyagban kerámia-töredékek is előkerültek. Közülük számos darab keltezése az 5. század második felére esik, amely egyúttal az épület keltezését is meghatározza.¹⁶

A szoborleletek

Az ásások során igen sok szobor és szobortöredék került a napvilágra, különböző lelőköri körülmények közül. Mindegyik szobor korábbi, mint maga az épület, tehát mind másodlagos felhasználású. Származásuk bizonytalan.

Az épület nyugati részében, az A helyiség apszisában egy ülő férfiszobor került elő,¹⁷ amely ikonográfiaileg leginkább egy ülő Jupiter-szoborra emlékeztet. Többféleképpen értelmezték, Jupiter Heliopolitanusként, Baalként, Serapis/Plutóként vagy Phanes/Aion/Aeternitásként egyaránt.

A fülke padlóján egy nyilvánvalóan kifejezetten erre a célra kialakított mélyedésben egy emberi koponya teteje volt, amelyet Gauckler szerint gondosan lefűrészeltek, mások szerint erőszakkal választottak le. A darab eltűnt, mielőtt megfelelően dokumentálni lehetett volna.¹⁸ Akármint is jelentett itt ez a koponyadarab, és akárhogyan is nézett ki, a lényeg, hogy szándékosan helyezték el ide.

Az épület keleti részében a következő szobrok kerültek elő. Egy Dionysos-szobor a Kr. u. 2. századból, gondosan elásva,¹⁹ további Dionysos-szobortöredékek, amelyeket szintén elástak a K helyiségben 35 centiméter mélyen.

A C helyiség apszisa előtt egy további szobor darabjai kerültek elő, részben elásva, részben egy bejárat elfalazásában. Egy fekete bazaltból készült egyiptomi szoborról van szó, amelynek értelmezése és keltezése vitatott.²⁰ Ezenkívül még előkerült egy szoborbázis töredéke három női alakkal, amely a Horákat vagy a Charisokat ábrázolja, esetleg bacchánsnőket.²¹ És végül a leghíresebb lelet, az aranyozott bronzszobrocška,²² amely megtalálásakor a C helyiség háromszögű építményének belsejében feküdt, *in situ*, ahova feltehetően rituális keretek között temették el (4. kép). A szobron és mellette virágkoszorú maradványai és magok kerültek elő, valamint a szobrot ölelő



4. kép. A háromszögű építményének belsejében talált aranyozott bronzszobor (Gauckler 1912, pl. 34 nyomán)

kigyó hét gyűrűje között hét tojás. Ezt a szobrot is sokféleképpen értelmezték már. Ma általánosan elfogadott az a nézet, hogy Osiris Chronokratóról van szó.²³

A szoborleletek értékelése

Egyetlen szobor sem egyidős az épülettel, mindegyik más kontextusból származik. Néhány szobrot, mint például Dionysost, a régészek gondosan elásva találtak meg. E mögött feltehetően az a szándék húzódik meg, hogy a szobrokat megvédjék az erőszakos rongálástól. Itt vallási motivációjú rongálásra lehet gondolni. Az egyiptomi bazaltszobornak csak egyes részei lettek elásva, más részeit az egyik bejárat elfalazásához használták fel.

A kutatási téma szempontjából az idol különös jelentőséggel bír. Minden jel szerint egy rituális temetés főszereplője volt. A szobor értelmezése Osiris Chronokratórként jól össze-

egyvezetethető a többi lelettel: az ülő szoborral, aki ez esetben Jupiter-Serapis, a fekete bazaltszoborral, amely eszerint Osirist ábrázolja, a hozzá közel álló Dionysosszal, a bacchánsnőkkel és az egyiptizáló falfestményekkel.²⁴

Függetlenül attól, hogy a szobornak ki melyik értelmezését tartja a legvalószínűbbnek, a leglényegesebb aspektus ebben az esetben a feltámadás, a ciklikus megújulás, az újjászületés.

Az újabb kutatások fényében az épületet ma a korábbi feltételezésektől eltérő módon értelmezik. Elvetették azt a feltételezést, hogy egy, a 4. század második felében, szíriai istenségeknek újonnan épített szentélyről lenne szó. Sokkal valószínűbb, hogy egy profán épülettel állunk szemben, egy villával, amelynek belsejében az 5. században a tulajdonos egyfajta háziszentélyt alakított ki.

Phrygianum, azaz a Magna Mater-szentély a Vatikánban

Magna Matert a szenátus határozata nyomán már a Krisztus előtti 3. században bevezették Rómába, és kultuszát azonnal hivatalosan felvették az állami római vallásba. Rögtön szentélyt kapott a Palatinuson, a legfontosabb kultusz- és emlékhelyek közelében.²⁵

Ahogy a neve mutatja – Mater Deum Magna Idaea –, kultusza összefügg a trójai mondakörrel és ezáltal Róma alapításának történetével. Az istennő és kultuszának egzotikus jellemzőit mind az ókori szerzők, mind a modern kutatás újból és újból megemlíti. Ennek ellenére igen sok „római” vonás jellemzi mind az istennőt, mind a kultuszát, mint például a hivata-

los vallásgyakorlat, a tiszteletére rendezett ünnepek és végül a szentély, amely teljesen római mintára épült. Emellett azonban valóban voltak a kultusznak egzotikus jellemzői, amelyeket a rómaiak háttorzongatónak találtak.²⁶ Magna Mater mindemellett nagyon népszerű volt a nép körében. Ezt mutatja számos kisméretű és egyszerű kivitelezésű fogadalmi tárgy, amely a palatinusi szentélyében került elő.²⁷

Két nagy ünnepet tartottak tiszteletére: a Megalensiat áprilisban már a kultusz bevezetése óta és a szent hetet márciusban. A Philokalos-féle naptár mindkét ünnepet megemlíti, ami azt jelzi, hogy ezek a 4. században a római ünnepnapok sorában még jelen voltak.²⁸

Magna Mater kultuszának több helyszínét sikerült Rómában azonosítani: a palatinusi szentélyét, a Phrygianumot a Vatikánban, egy Martialis által említett, de régészetileg eddig még nem bizonyított tholost a Via Sacrán,²⁹ kultuszszobrát a Circus Maximusnál,³⁰ a *dendrophores* collegiumának székhelyét a Caelius dombon (basilica Hilariana)³¹ vagy a *cannophores* székhelyét, amelynek lokalizálása még nem történt meg. Ezen kívül egy kis szentélyszerűséget feltételeznek azon a helyen, ahol az Almo beleömlik a Tiberisbe. Itt történt a márciusi szent hét alkalmából a rituális *lavatio*.³²

Rómában tehát két jelentős Magna Mater-szentélyről lehet tudni, az egyik a Palatinuson állt (1. kép: C), a másik a Vatikánban (1. kép: B). A feliratokon megkülönböztettek Magna Mater Palatinát³³ és Magna Mater Transtiberinát.³⁴ Mindkét kultusz-helyre különböző adatok vannak a késő római korból.

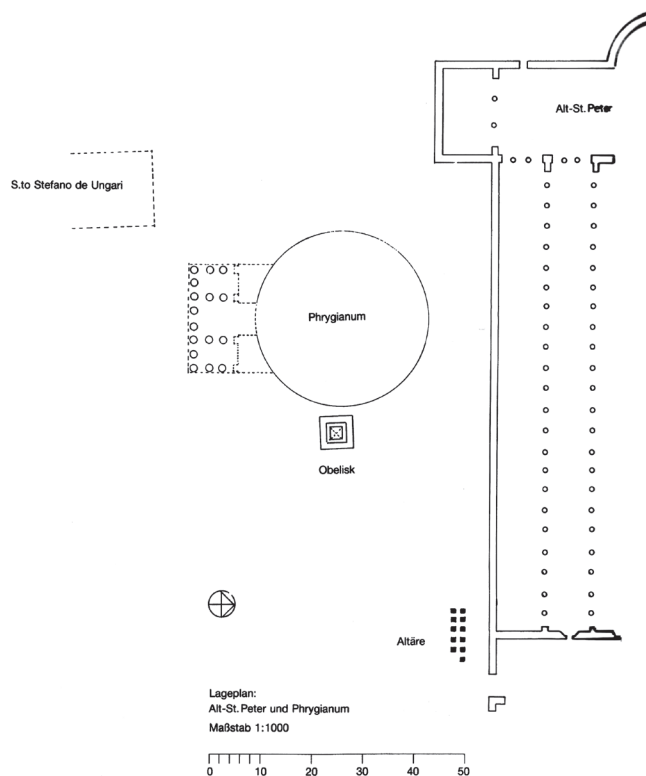
A városkatalógusok a XIV. régióban, azaz a Trans Tiberim területén említik a Phrygianumot: *Regio continet... Gaianum et Frigianum*. Több érv is emellett szól, hogy Magna Mater kultusz-helye ezen a helyen állt: a felsorolás a katalógusokban a XIV. régió alatt, néhány Rómán kívül talált felirat, amelyen a „Vaticanum” helynév Magna Materrel összefüggésben olvasható, és végül egy oltársorozat, amely itt került elő.

A Rómán kívül talált feliratok alapján a Phrygianum legkésőbb a Kr. u. 2. század közepén már létezett. Hogy pontosan hogyan nézett ki, nem tudni. Az ostiai vagy a lyoni Cybele-szentélyek alapján épületek laza összességét, egyfajta *campust* lehet feltételezni.³⁵

Az 5. képen az egyik rekonstrukciós javaslat látható. A kerek épület feltehetően a 3. század elején épült.³⁶ Ezen a helyen, azaz a Phrygianum feltételezett helyén, a régi Szent Péter-templom közvetlen közelében mintegy húsz oltár került elő.³⁷ Ezek az oltárok általában kicsik, egyszerűek, a kivitelezésük nem túl jó minőségű, és ikonográfiai szempontból meglehetősen egységesek. Mindegyik ugyanahhoz a kultuszgyakorlathoz kapcsolható, a Tauroboliumhoz.³⁸ Mivel a feliratok általában igen pontos adatokat tartalmaznak, napra pontosan lehet őket keltezni. A legkorábbi oltár 244-ből származik, ez az egyetlen a 3. századból. A 4. század elejéről egy darab ismert, 305-ből, majd ezt követi egy-egy oltár 313-ból és 319-ből. Az összes többi a 4. század második feléből való. Az utolsó kettőt 390-ben állították fel.³⁹

A feliratokból levonható következtetések

A leletegyüttes fontossága egyrészt abban áll, hogy bizonyítja a kultusztevékenység – ebben az esetben a Taurobolium – folyamatoságát 390-ig, azaz röviddel azelőttig, hogy Theodosius



5. kép. A Phrygianum feltételezett alaprajza (Biering – von Hesberg 1987, fig. 1 nyomán)

betiltja a kultuszok gyakorlását; másrészt az oltárok proszopográfiai adatokkal is szolgálnak. A Taurobolium-oltárt állító személyek nagy része *virī clarissimi*, a legtöbbjük fontos politikai (pl. *praefectus urbi*) vagy vallási hivatal is viselt. Még egy dolgot érdemes megemlíteni az oltárokkal kapcsolatban: a pogány papi hivatalok halmozását, amely más egykorú epigráfiai forrásokon is megfigyelhető. Újdonság azonban a késő ókorra nézve is, hogy a korábbi feliratoktól eltérően nemcsak a hagyományos papi collegiumok hivatalai vannak megemlítve, hanem bármilyen kultusz papsága szerepelhet rajtuk.⁴⁰

Feltűnő, hogy a Taurobolium-oltárok legnagyobb része a 4. század második feléből, azaz a Szent Péter-templom felépülése utáni időből származik.⁴¹ Lehetséges, hogy e két, egymástól igen eltérő vallás kultuszépületének közelsége könnyen konfliktushoz vezethetett, már csak azért is, mert a Taurobolium-oltárt állító személyek általában a társadalom vezető rétegéhez tartoztak; az egyik oldalán ott állt a császár, aki keresztény volt, felépíttette a Szent Péter-templomot, és egyre inkább számításon kívül hagyta Rómát és a Róma-városi arisztokrata szenátorokat; a másik oldalon pedig a konzervatív, pogány római arisztokrácia, amely életben akarta tartani a régi hagyományokat és megőrizni a saját politikai fontosságát. Tehát itt többről volt szó, mint egy egyszerű pogány–keresztény konfliktusról. A kultusz a Phrygianumban szükséghelyzetbe került, amire az oltárok számának növekedése is utal: az említett konfliktushelyzet arra készíthette a régi vallás híveit, hogy állásfoglalásukat kézzel foghatóan és jól láthatóan kinyilvánítsák.

Összefoglalva tehát, a Phrygianum a 2. században jelentős kultuszhelyvé vált, valószínűleg a 3. században nyerte el végleges formáját, a 4. században pedig még a Szent Péter-templom közvetlen szomszédságában is fenn tudott maradni.

Magna Mater-szentély a Palatinuson

Végül térjünk rá Magna Mater másik kultuszhelyére, a palatinusi szentélyre (1. kép: C). A kultusz története jól ismert. Cybele hivatalosan Rómába érkezik, és kevéssel ezután, Krisztus előtt 191-ben saját templomot kap a Palatinuson, egy hagyományos római templom formájában. Két építészeti változtatásról tudunk, Krisztus előtt 110/109-ből, illetve Augustus korából.⁴²

A templom előtti teraszokat többször is kiszélesítették, hogy a Megalensia-ünnepen résztvevők elférjenek. A késő római korból azonban nincs tudomásunk további átépítésekről.



6. kép. A Magna Mater-szentély és környékének ásatási alaprajza (Coletti–Margheritelli 2006, fig. 1 nyomán)

A késő antik források közül mindkét városkatalógus említi: *Regio... continet aedem Matris Deum*, és Zosimos,⁴³ aki leírja, hogy Stilicho felesége ellopta a kultuszszobor ékszereit. Ez az utolsó irodalmi adat a templomról és a kultuszszoborról. Mindez azt támasztja alá, hogy ha a szentély a késő antik korban esetleg nem is működött már kultuszhelyként, a kollektív tudatban legalábbis jelen volt.

Az elmúlt évek ásatásai és régészeti kutatásai a szentélyben sok új, a késő antik korra vonatkozó információval szolgáltak.⁴⁴ A leletek és a régészeti megfigyelések alapján a szentély létesítményeit és infrastruktúráját az 5. századig használták. A legtöbb késő római lelet és adat a másodlagos épületeknek és a szentély által kínált szolgáltatások használatát bizonyítja, például a fürdőkét, a *fullonicákét*, azaz a gyapjúmosó helyiségeket vagy a latrinákét (6. kép). Ezeknek az épületeknek a használata azonban nem jelenti a kultuszgyakorlat folyamatosságát is.

A régészeti anyagban az egyetlen tényleges leletcsoport, amely a kultusz 4. század végéig tartó gyakorlására utal, egy bizonyos kerámiafajta, a mázas kerámia, amely a Cybele-szentélyben került elő.⁴⁵ Ez a kerámia a kultuszgyakorlat késő antik továbbélésének egyik bizonyítéka lehet.

Ezek az edények nem túl nagy, de reprezentatív mennyiségben kerültek elő (7. kép). A darabok különleges formákból állnak és igen jó minőségűek, nem úgy, mint a más egykorú kontextusokból valók. Ez azt jelzi, hogy nem mindennapos használatra készült edényekről van szó. Az egyik forma, a vízszintes nyelű patera a Magna Materrel kapcsolatos dom-borműves ábrázolásokon is megtalálható, mint például a már említett Taurobolium-oltárokon.⁴⁶ Ez a kerámiatípus más, főleg keleti istenségekhez kapcsolható kontextusokból is ismert, például római provinciákban található Cybele-szentélyekből, római mithraeumokból. Hasonló formák, de fémről Cybele és Attis szentélyeiből kerültek elő. Mindez arra utal, hogy a szentélyben ezt a kerámiát a Magna Mater tiszteletéhez kapcsolódó szertartásokon kultikus eszközként használták.⁴⁷ A réteget, amelyből az edények származnak, 450 és 475 közé lehet keltezni. Ez egyben azt is jelenti, hogy ekkorra ezek a tárgyak teljesen elvesztették jelentőségüket és értéküket, hiszen ez a réteg egy szemétkupac része volt. Maga a kultuszgyakorlat már korábban megszűnt.

A szentélykörzetben történt változásokat a késő ókorban a következőképpen lehet összefoglalni: A kultusz gyakorlására használt terület és ebből következően az ott folytatott tevékenység fokozatosan beszűkül. A szentély működésében, a hozzá tartozó melléképületekkel együtt, már a 4. század végén általános visszaesés tapasztalható, amely mind a vallási, mind a nem vallási indíttatású látogatottság visszaesésére vezethető vissza. A szentélyhez tartozó bizonyos helyiségeket az 5. század első negyedétől a harmadik negyedéig lakóhelyiségként használnak, ami a terület eddigi funkciójának végleges feladását jelenti. Erre az időre esik a templom használatának vége is: cellájába egy halottat temetnek. Az új funkció időszaka az 5. század végével záródik. Ekkor kezdenek el egyes helyiségek beomlani.

Az 5. század utolsó negyedétől, illetve a 6. század első évtizedeitől lehet a terület teljes felhagyását és a több épületre kiterjedő lassú pusztulást megfigyelni. A régészeti megfigyelések jól összeegyeztethetőek a történeti és jogi háttérrel: a 380-as évek elejétől megszűnik a vallás hivatalos státusza, ekkortól években felfüggesztik a pogány kultuszok számára nyújtott állami támogatást. Mindez a szentély látogatóinak csökkenésével jár. A szentélynek és a hozzá tartozó másodlagos épületeknek

így komoly nehézségekkel kell szembenéznük. Ez vezet oda, hogy a szentélyhez tartozó kultikus vagy profán rendeltetésű terület fokozatosan beszűkül és a 4. századtól kezdve egyes helyiségeket feladnak, más helyiségeket pedig hulladéklerakónak használnak. A 391-es törvények egyúttal ez állami szentélynek a végét is véglegesen beharangozzák.

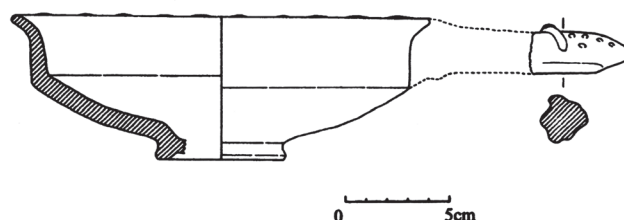
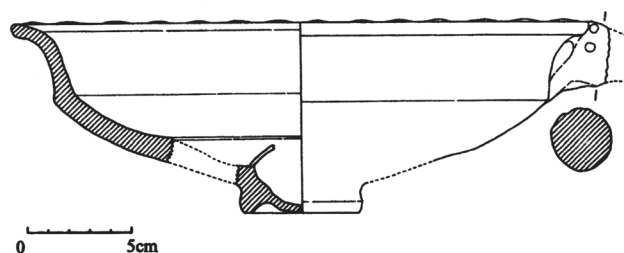
A lelőhelyek összevetése

Három különböző kultuszhelyről esett szó, különböző jellegű leletekkel. Ha az előbb bemutatott értelmezések helyesek, akkor a következő következtetéseket vonhatjuk le:

Mindkét Magna Mater kultuszhely, a palatinusi szentély és a vatikáni Phrygianum esetében feltehető, hogy a kultuszgyakorlat a 4. században is továbbélt. Ezek a kultuszgyakorlatok viszont különféleképpen nyilvánulnak meg. A palatinusi szentély esetében a Philokalos-féle naptárban említett Magna Mater-ünnepek bizonyítják a hivatalos, az állami kultuszhoz tartozó kultuszgyakorlást, tehát a *sacra publica* meglétét. A kultusz végét a cellában lévő temetkezés és a már nem használt kultuszszerszökök mutatják. A vatikáni Phrygianumban a Taurobolium gyakorlata és az ehhez kapcsolódó nyilvános oltárállítást biztosan továbbélt 390-ig, tehát addig az időpontig, amikor Theodosius a pogány kultuszokat alapjaiban és mindenre kiterjedően megtiltotta. A Phrygianum esetében a feliratállítók személye is ismert: a legmagasabb körökhöz tartozó *virī clarissimi* vettek részt a Magna Materhez kapcsolódó kultuszgyakorlatban.

Az elsőként bemutatott épület, az úgynevezett Santuario siriacó esetében magánjellegű kultuszhelyről van szó. Egy profán épületen belül, a nyilvánosság elől elrejtve alakított ki a ház tulajdonosa egy háziszentély-féleséget, amelyben az általa kiválasztott isteneket tisztelte. Ez a szentély több ponton is kapcsolódik a korra jellemző tendenciákhoz: a kultusz magánjellegűvé válásán és a magánházba való visszaszorulásán, valamint a feltámadás, az újjászületés, az örök életbe vetett hiten keresztül. Az épület tulajdonosa a keresztény állam ellenőrzését kikerülve tudta villájában a pogány kultuszokat, a tiltások ellenére is, tovább gyakorolni. Nincs kizárva, hogy ebben az esetben a késő antik Róma egyik utolsó, régészetiileg is megfigyelhető pogány kultuszgyakorlatával állunk szemben.

Ami a tanulmány elején feltett kérdéseket illeti, a kutatás eddigi eredményeinek alapján a következő megállapítások tehetők:



7. kép. Két mázas patera rajza a szentélyben talált töredékek közül (Coletti 2004, fig. 8–9 nyomán)

(1) A kultuszhelyek topográfiai helyzete:

Ahogy a palatinusi Magna Mater-szentély kutatása során ki-derült, még ha ez egy olyan kiemelt helyen is található, mint például a Palatinus, ez sem biztosíték egy szentély fennmaradására. Egy-egy kultusz régi gyökerei vagy magának a kultuszhelynek a régisége és nagy tiszteletreméltósága sem számít sokat ebből a szempontból.

Egy keresztény kultuszépület közvetlen közelsége a Phrygianum esetében látszólag semmilyen negatív hatást nem jelentett a pogány kultuszgyakorlatban. A kultusztevékenység hirtelen megszűnéséhez sokkal inkább az új jogi szabályozás vezetett, semmint az, hogy a hívek lassan átpártoltak volna a konkurenciához.

(2) A változó jogi helyzet mint mozgatóerő:

A történelmi események ténylegesen nyomon követhetők a régészeti jelenségek változásában. Ez mindkét Magna Mater-szentély esetében igaz, de ugyanez más, ma itt nem említett kultuszépületeknél is megfigyelhető (például a Vesta-kultusz-nál.⁴⁸) Ahogyan egyes történelmi kutatások is kimutatták, a tanulmány elején felvázolt három perdiódus a proszopográfiai változásokban is megmutatkozik.⁴⁹

(3) *Sacra publica* és *sacra privata*:

Úgy tűnik, hogy a *sacra publica* köréhez tartozó kultusztevékenységek, azaz az állami kultusz véget ért, miután a császár lemondott pontifex maximusi hivataláról, a kultuszszemélyzet kiváltságai megszűntek, és az állami anyagi támogatást meg-

vonták a kultuszoktól. Ez igaz az itt bemutatott palatinusi Magna Mater-szentélyre, de más kontextusokra is.

Látszólag azok a kultuszok vagy aspektusaik, amelyek nem a *sacra publicá*hoz tartoztak, mint például a Taurobolium, tovább fenn tudtak maradni.

Úgy tűnik, hogy ez az időszak a közösségi kultuszoknak kedvezett, az állami vallás végét ezek a gyülekezetek valóban túlélték.

(4) A vallás gyakorlóit, hivatalos, magán és titkos szinten:

A kultuszok gyakorlásában a társadalom legmagasabb rétegei vettek részt. Ezt nyilvánosan, feliratokon is hirdették.

Más társadalmi rétegeket vagy egyéb csoportosulásokat az eddig megvizsgált anyag alapján nem lehetett megállapítani.

Az egyik itt bemutatott esetben – de más esetben is – megfigyelhető, hogy a kultuszok gyakorlása a magánszférába húzódik vissza. A templomból a kultuszhelyek felé mutató tendencia jellemzi látszólag ezt az időszakot.

Ezek a kultuszhelyeken – még abban az esetben is, ha kicsi, magánjellegű berendezésekről van szó – mindent összegyűjtöttek, ami még valamilyen módon a pogány kultuszokhoz kapcsolódott. Ehhez hasonló az a jelenség is, hogy a 4. század végén a pogány kultuszok követői igyekeztek egyazon személyben annyi papi tisztséget egyesíteni, amennyit csak lehetett.

A bemutatott három kultuszhely tehát az átalakulás folyamatának különböző formáját illusztrálja a késő antik időszakban.

Jegyzetek

Jelen tanulmány előadás formájában elhangzott az Ókortudományi Társaság 2010. október 8-i rendkívüli felolvasóülésén. – Köszönöm Harsányi Eszternek a szöveg magyarrá fordítását.

- 1 Az antik város(ok) átalakulása e korban: Ward Perkins 1984; Brands 2003. Róma átalakulása e korban: Harris 1999; Aurea Roma 2000; Curran 2000; Meneghini 2003; Meneghini–Santangeli Valenzani 2004; a város topográfiájának folyamatos elfoglalása a kereszténység által: Reekmans 1989 és Salzman 1999.
- 2 CTh 16.10.10; CTh 16.10.11. A *Codex Theodosianus*hoz: Delmaire 2005. Az átalakulásokhoz jogi, történelmi, proszopográfiai és vallástörténeti szempontokból (a kutatás jelen állását összefoglalva, aktuális bibliográfiával): Salzman 2002; Lee 2006; Leppin 2004; Salzman 2007; Leppin 2007, Salzman 2008.
- 3 Leghíresebb: Alföldi 1943; Bloch 1945.
- 4 Apollo Sosianus-templom: CIL VI 45; Viscogliosi 1993. A felirat (*Apollini [...] aedem providit, 357-359*) pontos jelentése vitatott; nem tudni, hogy újjáépítésről, javításról vagy felújításról van-e szó. Saturnus-templom: CIL VI 937; Coarelli 1999; Pensabene 1984 szerint a templom újjáépítése (*senatus populusque Romanus [...] restituit*) a 360–380-as évekbe keltezhető. Szintén a Forum Romanumon: Concordia-templom: CIL VI 89. Ferroni 1993; a felirat keltezése a késő antik korra azonban vitatott (Bauer 1996, 27); a Porticus Deorum Consentium: CIL VI 102 (367–368); lásd Coarelli 2009, aki az épület funkcióját és esetleges szakrális természetét elemzi. Róma környékén még a 4. században is renováltak szakrális épületeket: Numerius Proiectusról tudni, hogy Theodosius, Arcadius és Eugenius uralkodása alatt *cellam Herculis restituit* Ostiában (AE 1948, 127 = AE 1941, 6). Itália te-

riületén Rómán kívüli történésekkel kapcsolatosan a pogány szentélyek kérdéséhez: Goddard 2006.

- 5 Bauer 1996; Cameron 1999.
- 6 Az úgynevezett Santuario siriano felfedezése, az ásások története és a modern elemzések s értékelések: 1803-ban Carlo Fea a mai Via Dandolo No. 51 helyén antik feliratokra és építmények maradványaira („fondamenta antichi” és márványdarabok) lel. 1906-ban a Villa Sciarában (annak idején Villa Wurts), a Villino Wurts építése alkalmából több feliratot találtak, melyek többek közt a Nymphae Forrinaeket és keleti istenségeket említenek. Ezek a leletek készítették P. Gaucklert, G. Darier-t és G. Nicole-t ásásra, amely során a mai Via Dandolo No. 47 helyén az 1908–1910-es években kiásnak egy építményt, amelyet feliratok alapján a szíriai istenségek szentélyeként értelmeznek. – Vö. Hülsen 1907 (a Lucus Furrinae esetleges lokalizációjával kapcsolatosan); Darier–Nicole 1909; Gauckler 1912; Goodhue 1975 (Goodhue az akkori kutatás állását foglalja össze, addig megjelent publikációk figyelembe vételével).
1981–1982-ben a Soprintendenza Archeologica di Roma újabb ásásokat indított. Az ásások legfontosabb eredményei: Az épületnek három fázisa volt, az első két fázis esetében azonban nincs kultikus tevékenységre utaló jel; e két fázishoz tartozó régészeti maradványok hasznépítmények részei voltak. – Vö. Mele – Moccheggiani Carpano 1982; főleg Calzini Gysens 1982 és Meneghini 1982; Calzini Gysens 1996.
- 7 Ez az eddigi keltezés két dologon alapult: (1) egy Constantius császár idejéből származó érme *terminus post quem*et nyújt (lásd a 14. lábjegyzet); (2) ezen időszakon belül pedig csupán egy feltételezés: az épületet kutató régészek csak Julianus Apostata császár idejében tudták elképzelni egy ilyen jellegű épület keletkezését.

- 8 A legújabb ásatások (2006, Soprintendenza Archeologica di Roma) legfontosabb eredményei: A leletek három külön struktúrához tartoznak: (1) Furrina istenség szentélye (csak irodalmi források alapján ismert); (2) Iuppiter Heliopolitanus szentélye (2. század / 3. század; ehhez tartoznak a Fea által említett „fondamenta antichi”); és (3) a késő antik komplexum, amelyről a következőben még szó lesz mind az épület keltezésére, funkciójára, mind pedig az itt tisztelt istenekre és a kultuszgyakorlat mivoltára tekintve. – Ezeket az új eredményeket bemutató cikkek: Goddard 2004; Attilia 2008; Attilia–Filippi 2008; Goddard 2008.
- 9 Az épület udvarában és máshol is temetkezések sora mutatkozott. Ezekhez és a velük kapcsolatos problematikához: Goodhue 1975, 38–39.
- 10 Méretek: B helyiség: 11,45 × 9 méter. A helyiség: 5,5 × 7,26 méter; apszis: 2,70 × 1,77 méter. E és D helyiség: 1,20 × 7,26 méter.
- 11 Goddard 2004; Goddard 2008.
- 12 Von Graeve 1972; Goddard 2004; Goddard 2008.
- 13 Goddard 2004; Goddard 2008.
- 14 Constantius II. bronzpénze: FEL.TEMP.REPARATIO – lehanyagló lovas típusú hátlappal (J. P. C. Kent, RIC VIII, 35–36). Goodhue 1975, 41; Goddard 2004, 279.
- 15 Meneghini 1982.
- 16 Goddard 2008.
- 17 Museo Nazionale Romano (Palazzo Altemps) Inv. Nr. 60922; parosi márvány; Goodhue 1975, 28–29; Manera–Mazza 2001, 52, 11. ábra; lásd Goddard 2008, 168: a szobor tényleges *in situ* hozzártározása az épülethez nem biztos.
- 18 Gauckler 1912, 87; Goodhue 1975, 29; Goddard 2008, 167.
- 19 Museo Nazionale Romano (Palazzo Altemps) Inv. Nr. 60920; parosi márvány; az aranyozás nyomai még láthatóak az arcán és a kezsein: ez a tény arra utal, hogy a szobor inkább a *simulacra deorum*, mint az *ornamenta aedium* kategóriába tartozik. Goodhue 1975, 35–36; Goddard 2008, 166; Manera–Mazza 2001, 50, 9. ábra.
- 20 Museo Nazionale Romano (Palazzo Altemps) Inv. Nr. 60921; bazalt; Goodhue 1975, 36–37; Manera–Mazza 2001, 51, 10. ábra; Goddard 2008, 167.
- 21 Museo Nazionale Romano Inv. Nr. 60923; Goodhue 1975, 37–38; Goddard 2008, 116; Mele – Moccheggiani Carpano 1982, 4. ábra.
- 22 Museo Nazionale Romano (Terme di Diocleziano) Inv. Nr. 60919; aranyozott bronz; Goddard 2004, 281; Manera–Mazza 2001, 49, 8. ábra.
- 23 Goddard 2004, 281; Goddard 2008, 167.
- 24 Goddard 2004, 281–282.
- 25 A Palatinuson a Victoria-templom közvetlen szomszédságában (e templomban „lakott” ideiglenesen az istenszobor, amíg elkészült a saját temploma), ezen kívül a Romulus kunyhója, a Roma Quadrata helysége, a Lupercal közelében.
- 26 Magna Materhez átfogóan: Coarelli 1982; Rieger 2007; Alvar 2008; Pensabene 2008.
- 27 Romanelli 1968.
- 28 Pensabene 2008. – Ammianus Marcellinus említése (XXIII. 3, 7) arra utal, hogy a márciusi szent hetet még a 4. század végén – 5. század elején is ünnepelték.
- 29 Mart. epigr. I. 70,1–13; Hülsen 1895; Coarelli 1982, 34–39.
- 30 Coarelli 1982, 41–42.
- 31 Coarelli 1982, 34; Pavolini 2000; Palazzo–Pavolini 2006; Pavolini 2010.
- 32 Pensabene 2008.
- 33 AE 1976, 13 (Mater Deum Magna Idaea Palatina); Liverani 2000; Liverani 2008.
- 34 CIL XIV 429 (Mater Deum Transtiberina); a felirat Ostiából származik. Rómára és a római Trans Tiberimre vonatkozását lásd: Liverani 2000; Liverani 2008.
- 35 Biering – von Hesberg 1987; Liverani 1999; Liverani 2000; Liverani 2006; Liverani 2008.
- 36 Biering – von Hesberg 1987; contra Liverani 1999, 31–32; Liverani 2008.
- 37 Liverani 1999, 28–31; Liverani 2008; az oltárok corpus-szerűen összeállítva a CCCA 3. kötetében (CCCA 3, 221. 226–245a = Vermaseren 1977).
- 38 A Tauroboliumhoz: Rutter 1968; Duthoy 1969; Vermaseren 1977; Mc Lynn 1996.
- 39 CCCA 3, 232. 244 (= Vermaseren 1977).
- 40 E jelenséghez lásd Leppin 2004.
- 41 Guarducci 1982; McLynn 1996.
- 42 Pensabene 1996; Pensabene 1998; Coletti 1998; D’Alessio 2006; Pensabene 2006.
- 43 Zosimos V. 38, 2–4.
- 44 Carignani et al. 1986; Coletti 1998; Coletti 2004; Coletti–Margheritelli 2006.
- 45 Coletti 2004; Coletti–Margheritelli 2006.
- 46 Coletti 2004, 431, 8–9. ábra; CCCA 3, 241a (= Vermaseren 1977).
- 47 Coletti–Margheritelli 2006, 478.
- 48 Mekacher 2006; Lizzi Testa 2007.
- 49 Von Haehling 1978; Salzman 2002.

Bibliográfia

Rövidítések:

CEFR: *Collection de l’École Française de Rome*

EPRO: *Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire Romain*

JRA: *Journal of Roman Archaeology*

LTUR: Steinby, E. M. (szerk.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, Roma

LTURS: La Regina, A. (szerk.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae. Suburbium*, Roma

MEFRA: *Mélanges de l’École Française de Rome. Antiquité*

RM: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*

Alföldi 1943: Alföldi, A., *Die Kontorniaten. Ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christliche Kaisertum*, Budapest, 1943.

Alvar 2008: Alvar, J., *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras* (EPRO 165), Leiden, 2008.

Attilia 2008: Attilia, L., „La topografia antica dell’area sulla base delle fonti documentarie e dei dati archeologici”: Filippi, F. (szerk.), *Horti et sordes. Uno scavo alle falde del Gianicolo*, Roma, 2008, 3–37.

Attilia–Filippi 2008: Attilia, L. – Filippi, F., „Tra Gianicolo e Trastevere. Le fonti documentarie sui culti orientali”: Palma Venetucci, B. (szerk.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Roma, 2008, 176–188.

Aurea Roma 2000: Ensoli, S. – La Rocca, E. (szerk.), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana* (Mostra Roma 2000–2001), Roma, 2000.

- Bauer 1996: Bauer, F. A., *Stadt, Platz und Denkmal in der Spätantike. Untersuchungen zur Ausstattung des öffentlichen Raums in den spätantiken Städten Rom, Konstantinopel und Ephesos*, Mainz, 1996.
- Biering-von Hesberg 1987: Biering, R. – von Hesberg, H., „Zur Bau- und Kultgeschichte von St. Andreas apud S. Petrum: Vom Phrygium zum Kenotaph Theodosius d. Gr.“: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 82 (1987) 145–182.
- Bloch 1945: Bloch, H., „A New Document for the Last Pagan Revival in the West 393–394 A.D.“: *Harvard Theological Review* 38 (1945) 199–244.
- Brands 2003: Brands, G., „Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung“: Brands, G. – Severin, H. G. (szerk.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung, Symposium Halle 2000*, Wiesbaden, 2003, 1–26.
- Calzini Gysens 1982: Calzini Gysens, J., „Osservazioni sulle fasi I e II del santuario con riferimento alle ultime campagne di scavo“: Mele, M. – Moccheggiani Carpano, C. (szerk.), *L'area del santuario siriano del Gianicolo. Problemi archeologici e storico-religiosi*, Roma, 1982, 61–73.
- Calzini Gysens 1996: Calzini Gysens, J., „Juppiter Heliopolitanus (Reg. XIV)“: *LTUR* 3 (1996) 138–143.
- Cameron 1999: Cameron, A., „The Last Pagans of Rome“: Harris, W. V. (szerk.), *The Transformations of VRBS ROMA in Late Antiquity* (JRA Suppl. 33), Portsmouth, 1999, 109–121.
- Carignani et al. 1986: Carignani, A. – Ciotola, A. – Pacetti, F. – Panella, C., „Roma. Il contesto del tempio della Magna Mater sul Palatino“: Giardina, A. (szerk.), *Società romana e impero tardoantico*, 3. *Le merci, le insediamenti*, Roma, 1986, 27–43.
- Coarelli 1982: Coarelli, F., „I monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche“: Bianchi, U. – Vermaseren, M. J. (szerk.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero Romano. Atti del colloquio internazionale, Roma 1979* (EPRO 92), Leiden, 1982, 33–67.
- Coarelli 1999: Coarelli, F., „Saturnus, aedes“: *LTUR* 4 (1999) 234–236.
- Coarelli 2009: Coarelli, F., „I Flavi e Roma“: Coarelli, F. (szerk.), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi* (Mostra Roma 2009–2010), Milano, 2009, 68–97.
- Coletti 1998: Coletti, F., „Il santuario della Magna Mater: l'età imperiale“: Drago, L. (szerk.), *Scavi e ricerche archeologiche dell'Università "La Sapienza"*, Roma, 1998, 40–41.
- Coletti 2004: Coletti, F., „Note su alcuni vasi invetriati dai contesti medio e tardo imperiali del santuario di Cibele sul Palatino“: *Archeologia Classica* 55 (2004) 413–454.
- Coletti-Margheritelli 2006: Coletti, F. – Margheritelli, L., „Ultime fasi di vita, abbandono e distruzione dei monumenti dell'area sud-ovest del Palatino: Contesti stratigrafici e reperti“: *Scienze dell'Antichità* 13 (2006) 465–497.
- Curran 2000: Curran, J. R., *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Oxford, 2000.
- D'Alessio 2006: D'Alessio, A., „Il santuario della Magna Mater dalla fondazione all'età imperiale: Sviluppo architettonico, funzioni e paesaggio urbano“: *Scienze dell'Antichità* 13 (2006) 429–454.
- Darier-Nicole 1909: Darier, G. – Nicole, G., „Le sanctuaire des dieux orientaux au Janicule“: *MEFRA* 29 (1909) 3–86.
- Delmaire 2005: Delmaire, R. (szerk.), *Code Théodosien livre XVI. Les lois religieuses des empereurs romains de Constantine à Théodose II (312–438)*, Paris, 2005.
- Duthoy 1969: Duthoy, R., *The Taurobolium, Its Evolution and Terminology* (EPRO 10), Leiden, 1969.
- Ferroni 1993: Ferroni, A. M., „Concordia, aedes“: *LTUR* 1 (1993) 316–320.
- Gauckler 1912: Gauckler, P., *Le sanctuaire syrien du Janicule*, Paris, 1912.
- Goddard 2004: Goddard, C., „Furrinae Lucus“: *LTURS* 2 (2004) 278–284.
- Goddard 2006: Goddard, C., „The Evolution of Pagan Sanctuaries in Late Antique Italy (Fourth-Sixth Centuries A.D.): A New Administrative and Legal Framework“: Ghilardi, M. – Goddard, C. J. – Porena, P. (szerk.), *Les cités d'Italie tardo-antique (IVe–VIe siècles). Institutions, économie, société, culture et religion* (CEFR 369), Roma, 2006, 281–308.
- Goddard 2008: Goddard, C. J., „Nuove osservazioni sul santuario cosiddetto siriano al Gianicolo“: Palma Venetucci, B. (szerk.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Roma, 2008, 164–174.
- Goodhue 1975: Goodhue, N., *The Lucus Furrinae and the Syrian Sanctuary on the Janiculum*, Amsterdam, 1975.
- Guarducci 1982: Guarducci, M., „L'interruzione dei culti nel Phrygium del Vaticano durante il IV secolo d. Cr.“: Bianchi, U. – Vermaseren, M. J. (szerk.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero Romano. Atti del colloquio internazionale, Roma 1979* (EPRO 92), Leiden, 1982, 109–122.
- Harris 1999: Harris, W. V. (szerk.), *The Transformations of VRBS ROMA in Late Antiquity* (JRA Suppl. 33), Portsmouth, 1999.
- Hülßen 1895: Hülßen, C., „Untersuchungen zur Topographie des Palatins, 1. Der Tempel der Magna Mater“: *RM* 10 (1895) 3–28.
- Hülßen 1907: Hülßen, C., „Der Hain der Furrina am Janiculum“: *RM* 22 (1907) 225–254.
- Lee 2006: Lee, A. D., „Traditional religions“: Lenski, N. (szerk.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge, 2006, 159–179.
- Leppin 2004: Leppin, H., „Zum Wandel des spätantiken Heidentums“: *Millennium* 1 (2004) 59–81.
- Leppin 2007: Leppin, H., „Old Religions Transformed. Religions and Religious Policy from Decius to Constantine“: Rüpke, J. (szerk.), *The Blackwell Companion to Roman Religion*, Malden, MA, 2007, 96–108.
- Liverani 1999: Liverani, P., *La topografia antica del Vaticano* (Monumenta Sanctae Sedis 2), Città del Vaticano, 1999.
- Liverani 2000: Liverani, P., „Vaticano pagano, Vaticano cristiano“: Ensoli, S. – La Rocca, E. (szerk.), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana* (Mostra Roma 2000–2001), Roma, 2000, 295–297.
- Liverani 2006: Liverani, P., „Phrygianum“: *LTURS* 4 (2006) 201–203.
- Liverani 2008: Liverani, P., „Il Phrygianum Vaticano“: Palma Venetucci, B. (szerk.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Roma, 2008, 40–48.
- Lizzi Testa 2007: Lizzi Testa, R., „Christian Emperors, Vestal Virgins and Priestly Colleges. Reconsidering the End of Roman Paganism“: *Antiquité Tardive* 15 (2007), 251–262.
- McLynn 1996: McLynn, N., „The Fourth Century Taurobolium“: *Phoenix* 50 (1996) 312–330.
- Manera-Mazza 2001: Manera, F. – Mazza, C. (szerk.), *Le collezioni egizie del Museo Nazionale Romano*, Milano, 2001.
- Mekacher 2006: Mekacher, N., *Die Vestalischen Jungfrauen in der römischen Kaiserzeit* (Palilia 15), Wiesbaden, 2006.
- Mele – Moccheggiani Carpano 1982: Mele, M. – Moccheggiani Carpano, C. (szerk.), *L'area del santuario siriano del Gianicolo. Problemi archeologici e storico-religiosi*, Roma, 1982.
- Meneghini 1982: Meneghini, R., „Il santuario siriano del Gianicolo. L'impianto architettonico“: Mele, M. – Moccheggiani Carpano, C. (szerk.), *L'area del santuario siriano del Gianicolo. Problemi archeologici e storico-religiosi*, Roma, 1982, 47–57.
- Meneghini 2003: Meneghini, R., „La trasformazione dello spazio pubblico a Roma tra tarda antichità e alto medioevo“: *MEFRA* 115 (2003) 1049–1062.

- Meneghini–Santangeli Valenzani 2004: Meneghini, R. – Santangeli Valenzani, R., *Roma nell'altomedioevo. Topografia e urbanistica della città dal V al X secolo*, Roma, 2004.
- Palazzo–Pavolini 2006: Palazzo, P. – Pavolini, C., „Lo scavo dell'ospedale militare (1987–2000). Le residenze aristocratiche e i culti orientali”: Tomei, M. A. (szerk.), *Roma. Memorie dal sottosuolo. Ritrovamenti archeologici 1980–2006* (Mostra Roma 2006–2007), Milano, 2006, 110–113.
- Pavolini 2000: Pavolini, C., „La sommità del Celio in età imperiale. Dai culti pagani al culto cristiano”: Brandenburg, H. – Pál, J. (szerk.), *Santo Stefano Rotondo in Roma. Archeologia, storia dell'arte, restauro. Archäologie, Bauforschung, Geschichte. Acti del convegno internazionale, Roma 10–13 ottobre 1996. Akten der internationalen Tagung, Rom 10–13. Oktober 1996*, Wiesbaden, 2000, 17–27.
- Pavolini 2010: Pavolini, C., „I culti orientali sul Celio: acquisizioni e ipotesi recenti”: *Bollettino di Archeologia online* 2010.
- Pensabene 1984: Pensabene, P., *Il tempio di Saturno. Architettura e decorazione*, Roma, 1984.
- Pensabene 1996: Pensabene, P., „Magna Mater, aedes”: *LTUR* 3 (1996) 206–208.
- Pensabene 1998: Pensabene, P., „Il santuario della Magna Mater dal 204–191 a. C. all'età augustea”: Drago, L. (szerk.), *Scavi e ricerche archeologiche dell'Università "La Sapienza"*, Roma, 1998, 36–40.
- Pensabene 2006: Pensabene, P., „I luoghi del sacro: Elementi di topografia storica”: *Scienze dell'Antichità* 13 (2006) 329–355.
- Pensabene 2008: Pensabene, P., „Il culto di Cibele e la topografia del sacro a Roma”: Palma Venetucci, B. (szerk.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Roma, 2008, 21–39.
- Reekmans 1989: Reekmans, L., „L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 à 850”: N. Duval, N. (szerk.), *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21–28 Septembre 1986)* (CEFR 123), Roma, 1989, 861–915.
- Rieger 2007: Rieger, A.-K., „Lokale Tradition versus überregionale Einheit: Der Kult der Magna Mater”: *Mediterranea* 4 (2007) 89–120.
- Romanelli 1968: Romanelli, P., „Lo scavo al tempio della Magna Mater sul Palatino e nelle sue adiacenze”: *Monumenti Antichi* 46 (1968) 202–328.
- Rutter 1968: Rutter, J. B., „The Three Phases of the Taurobolium”: *Phoenix* 22 (1968) 226–231.
- Salzman 1999: Salzman, M., „The Christianization of Sacred Time and Sacred Space”: Harris, W. V. (szerk.), *The Transformations of VRBS ROMA in Late Antiquity* (JRA Suppl. 33), Portsmouth, 1999, 123–134.
- Salzman 2002: Salzman, M. R., *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge, 2002.
- Salzman 2007: Salzman, M. R., „Religious koine and Religious Dissent in the Fourth Century”: Rüpke, J. (szerk.), *The Blackwell Companion to Roman Religion*, Malden, MA, 2007, 109–127.
- Salzman 2008: Salzman, M. R., „Pagans and Christians”: Harvey, S. A. – Hunter, D. G. (szerk.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 2008, 186–202.
- Vermaseren 1977: Vermaseren, J. M., *Corpus Cultus Cybelae Attidisque vol. III: Italia. Latium* (EPRO 50, 3 = CCCA III), Leiden, 1977.
- Viscogliosi 1993: Viscogliosi, A., „Apollo, aedes in circo”: *LTUR* 1 (1993) 49–54.
- von Graeve 1972: von Graeve, V., „Tempel und Kult der syrischen Götter am Janiculum”: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 87 (1972) 314–347.
- von Haehling 1978: von Haehling, R., *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324–450 bzw. 455 n. Chr.)*, Bonn, 1978.
- Ward Perkins 1984: Ward Perkins, B., *From Classical Antiquity to the Middle Ages: Urban Public Building in Northern and Central Italy AD 300–850*, Oxford, 1984.