

# Väkivalta ja kuolema roomalaisissa uskonnollisissa rituaaleissa

Antti Lindgren  
Pro gradu -tutkielma  
Latinan kieli ja Rooman kirjallisuus  
Humanistinen tiedekunta  
Helsingin yliopisto  
Marraskuu 2020



Tiedekunta – Fakultet – Faculty Humanistinen tiedekunta		Koulutusohjelma – Utbildningsprogram – Degree Programme Kielten maisteriohjelma	
Opintosuunta – Studieriktning – Study Track Antiikin kielet ja kirjallisuus			
Tekijä – Författare – Author Antti Lindgren			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Väkivalta ja kuolema roomalaisissa uskonnollisissa rituaaleissa			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu -tutkielma		Aika – Datum – Month and year Marraskuu 2020	Sivumäärä– Sidoantal – Number of pages 58
Tiivistelmä – Referat – Abstract			
<p>Pro gradu -tutkielmassani tutkin väkivallan ja kuoleman merkitystä roomalaisissa uskonnollisissa rituaaleissa. Lähestyn aihetta neljän eri esimerkin avulla. Väkivallan merkitystä pohdin Lupercalia- ja Matralia-juhlien rituaalien kautta, ja kuoleman merkitykseen paneudun Vestan neitsyiden sekä galli- ja kreikkalaispariskuntien elävältä hautaamisen pohjalta. Tutkimukseni perustana ovat pääasiassa latinankieliset antiikin kirjalliset lähteet, mutta tukeudun ajoittain myös kreikankieliseen lähdeaineistoon. Lähteitä ja nykytutkimuksen teorioita tarkastelemalla ja vertailemalla luon kuvan rituaaleista ja selvitan väkivallan ja kuoleman merkitystä niissä.</p> <p>Lupercaliassa väkivaltaa harjoittivat <i>lupercus</i>-papit, jotka löivät vuohennahkasuikaleilla muita yhteisön jäseniä juostessaan pitkin Rooman katuja. Piiskaniskujen tarkoitus oli alun perin toimia kuin rokotuksina ja suojata ihmisiä kuolleiden saastuttavalta vaikutukselta helmikuun Parentalian aikana. Myöhemmin juhlan merkitys muuttui ja iskut nähtiin hedelmällisyyttä tuottavana symbolisena penetraationa.</p> <p>Matraliassa roomalaiset matroonat ajoivat orjanaisen hakaten ulos Mater Matutan temppeleistä. Rituaalin sisältämä väkivalta selittyy jumalatar Mater Matutan kautta. Matuta rinnastuu yhteisen indoeurooppalaisen perinnön kautta veda-uskonnon aamunkoiton jumalattareen, joka ajoi joka aamu pimeyden väkivaltaisesti pois. Tätä tekoa matroonat mahdollisesti jäljittelivät vuosittain Matralian aikana ja kannustivat Matutaa suoriutumaan tehtävästään päivien lyhetessä</p> <p>Neitsyytensä menettäneet Vestan papittaret haudattiin elävältä Rooman kaupungin laidalle lähelle muureja. Hautaamiset tapahtuivat usein poliittisina kriisiaikoina. Neitsyyden menettäminen, <i>crimen incesti</i>, tarjosi yhteisölle mahdollisuuden nimittää syntipukin, jonka hautaaminen sekä palautti rikoksen rikkoman tasapainon, että suojeli yhteisöä uhkaavalta kriisiltä. Samankaltaisina kriisiaikoina haudattiin Forum boariumille galli- ja kreikkalaispareja. Tämän hautaamisen tarkoitus oli symbolisten vihollisten kautta saattaa Rooman maaperä jo valmiiksi vihollisten haltuun ja näin tehdä tyhjäksi vihollismiehityksen uhka.</p> <p>Tutkimukseni perustella näyttää siltä, että väkivaltaisista ja kuolemaan johtaneista rituaaleista yhdisti uhkaavan kriisin torjuminen. Lupercalian piiskaniskut suojasivat epäpuhtaudelta ja estivät lapsettomuuskriisin. Elävältä hautaamiset puolestaan torjuivat ulkoisia uhkia. Matralian väkivaltainen rituaali taas antoi aamunkoitolle voimia taistella pimeyttä vastaan ja näin vältettiin ikuisen yön uhka.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords väkivalta, kuolema, Rooma, antiikki, uskonnot, Lupercalia, Matralia, vestaalit, ihmisuhri, rituaalimurha			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Helsingin yliopiston kirjasto (E-Thesis)			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

# Sisällys

1. Johdanto .....	2
1.1. Lähteet ja metodi .....	3
1.2. Roomalainen uskonto .....	4
1.2.1. Enteet ja niiden merkitys .....	5
1.2.2. Uhraaminen .....	6
1.2.3. Rituaalinen puhtaus ja puhdistaminen.....	7
2. Lupercalia.....	7
2.1. Lupercalia puhdistusrituaalina .....	11
2.1.1. Vanha tulkinta: <i>lustratur antiquum oppidum Palatinum</i> .....	12
2.1.2. Uusi tulkinta: <i>februatur populus</i> .....	13
2.1.3. Puhdistamisen syy ja keinot .....	14
2.2. Lupercalia hedelmällisyysrituaalina.....	16
3. Matralia .....	19
3.1. Mater Matuta .....	21
3.2. Matralian rituaalit .....	25
4. Vestan neitsyet ja <i>crimen incesti</i> .....	29
4.1. Elävältä hautaaminen lainmukaisena rangaistuksena .....	32
4.2. Elävältä hautaaminen uskonnollisena rituaalina .....	36
5. Gallien ja kreikkalaisten elävältä hautaaminen .....	42
5.1. Hautaaminen keinona sovittaa vestaalien rikos .....	43
5.2. Hautaaminen vastauksena sotilaalliseen uhkaan.....	44
5.3. Oliko kyse ihmisuhreista? .....	47
6. Yhteenveto .....	51
Kirjallisuus	

# 1. Johdanto

”Roomalaiset olivat sivistynyttä kansaa, joka oli vapaa taikaukosta ja barbaarisista väkivaltaisista rituaaleista.” Edellisen kaltaisiin asenteisiin törmää edelleen verrattain usein roomalaista uskontoa käsittelevässä kirjallisuudessa. Asenne periytyy varmasti ainakin osittain antiikin auktoreilta itseltään, jotka pyrkivät kiillottamaan, usein jälkikäteen, kuvaa omasta kansastaan ja sen historiasta. Kuitenkin on selvää, että roomalaiset suorittivat erilaisia väkivaltaa sisältäneitä ja jopa kuolemaan johtaneita rituaaleja useissa eri yhteyksissä historiansa aikana. Osa näistä rituaaleista jatkui pitkälle keisariajalle ja aina kristinuskon vakiintumiseen asti. Kyse ei aina ollut magiasta tai muusta epämääräisestä, vaan viralliseen valtiojohtoiseen uskonnonharjoitukseen kuuluvista perinteistä.

Nykytutkimuksessa väkivaltaiset tai ihmishengen vaatineet rituaalit onkin ajoittain pyritty selittämään ulkomaisena vaikutuksena. Usein myös rituaalia käsittelevässä tutkimuksessa on keskitytty rituaalin merkitykseen yleisemmällä tasolla, mutta itse väkivallan tai kuoleman merkitys on jäänyt vähälle huomiolle. Tässä tutkimuksessa paneudun nimenomaan siihen, mikä merkitys väkivaltaisella teolla tai kuoleman tuottamisella on ollut rituaalissa. Perehdyn aiheeseen neljän uskonnollisen juhlan tai rituaalin kautta. Väkivaltaa edustavat vuosittain toistuneet Lupercalia ja Matralia, joissa molemmissa yksi tai useampi henkilö päätyi lyöntien kohteeksi. Ihmishengen vaatineista rituaaleista käsittelen neitsyytensä menettäneiden Vestan papitarten elävältä hautaamista Campus sceleratukselle sekä galli- ja kreikkalaisparien elävältä hautaamia Forum boariumille. Tutkimuskysymykseni kaikessa yksinkertaisuudessaan on: Mikä oli väkivallan ja kuoleman merkitys kyseisissä rituaaleissa?

Tutkimukseni rakenne on seuraava: Johdannossa esittelen joitakin työn kannalta olennaisia roomalaisen uskonnon piirteitä. Varsinaisissa käsittelyluvuissa siirryn pohtimaan väkivallan ja kuoleman merkitystä edellä mainituissa rituaaleissa. Aloitan käsittelyni väkivaltaa sisältäneistä rituaaleista Lupercaliasta ja Matraliasta, joille olen molemmille varannut omat lukunsa. Tämän jälkeen siirryn käsittelemään omissa luvuissaan elävältä hautaamisen merkitystä vestaalien sekä gallien ja kreikkalaisten tapauksissa. Lopussa sidon käsittelemäni aiheet yhteen ja pohdin niitä kokonaisuutena.

## 1.1. Lähteet ja metodi

Tutkimukseni pohjautuu vankasti antiikin kirjallisiin lähteisiin. Pyrin painottamaan analyysissäni latinankielisiä lähteitä, mutta turvaudun ajoittain myös kreikankielisiin teksteihin, mikäli ne tarjoavat arvokasta lisätietoa tai hedelmällisen pohjan vertailulle. Latinankielisistä lähteistä merkittävimmät tämän työn kannalta ovat ajanlaskun alun tienoilla kirjoittaneiden Liviuksen *Ab Urbe condita* ja Ovidiuksen *Fasti*. Myös ensimmäisellä vuosisadalla eKr. vaikuttaneen Varron *De lingua Latina* tarjoaa hyödyllistä aineistoa tutkimusta varten. Näiden kolmen lisäksi hyödynnän kuitenkin myös muiden roomalaisten auktoreiden, kuten Lucretiuksen, Ciceron ja Valerius Maximuksen kirjoituksia. Kreikkalaisista lähteistä suurimmassa roolissa on Plutarkhoksen tuotanto. Lisäksi käytän lähteenäni Dionysios Halikarnassolaisen ja Cassius Dion teoksia.

Lähdeaineistoon liittyen on hyvä huomioida se, että varsinkaan uskonnollisten rituaalien varhaisemmista vaiheista ei ole olemassa silminnäkihavaintoja. Tässäkin työssä esiintyvät auktorit ovat varhaisimmillaan 100-luvulta eKr. Lisäksi on hyvä huomioida, että runoilijoilla ja historioitsijoilla oli yleensä tapana selittää myyttisten tai puolimyyttisten menneisyyden tapahtumien kautta oman aikansa uskonnollisia ilmiöitä. Kirjoittajien tekstit heijastelevat siis heidän oman aikansa ilmiöitä ja asenteita. Esimerkiksi Ovidiuksen teos *Fasti*, joka on hänen oman aikansa uskonnollisten ideoiden välittäjänä merkittävä, ei loppujen lopuksi sisällä juurikaan roomalaista perinnettä, vaan tulkitsee tapahtumia kreikkalaisen tarinaperinteen pohjalta. Samoin Livius kuvaa lähinnä roomalaisen yläluokan ”virallista” uskonnonharjoitusta, uskonnon ideaalimuotoa.<sup>1</sup> Kreikkalaisista kirjoittajista ensimmäisellä ja toisella vuosisadalla jKr. vaikuttanut Plutarkhos on osissa rituaalikuvauksistaan erittäin yksityiskohtainen. Plutarkhoksen teosten arvoa historiallisena lähteenä on kuitenkin usein epäilty, mutta aikansa ajatusmaailman kuvaajana hän on arvokas. Hän myös vietti useaan otteeseen aikaa Roomassa, joten jotkin hänen kuvauksistaan voivat perustua hänen omiin havaintoihinsa.<sup>2</sup>

Tutkimuskirjallisuudesta on hankala nostaa esille yhtä merkittävää teosta, sillä kaikki luvut käsittelevät erillisiä rituaaleja. Pääsääntöisesti pyrin painottamaan uudempaa tutkimusta ja referoin vanhempia tulkintoja lyhyesti luodakseni pohjan teorioiden kehitykselle. Lupercalian osalta mainittakoon Agnes Kirsopp Michelsin urauurtava vanhasta tutkimusperinteestä eron tehnyt, mutta myös kritisoitu artikkeli *The Topography and Interpretation of the Lupercalia*,

---

<sup>1</sup> Beard – North – Price 1998, 4–9.

<sup>2</sup> Castrén – Pietilä-Castrén 2006, 434–435; Pelling 2006.

sekä Adam Ziolkowskin artikkeli *Ritual Cleaning-up of the City: From the Lupercalia to the Argei*. Matralian kohdalla paneudun etenkin Georges Dumézilin ennakkoluulottomaan tulkintaan aiheesta kirjassa *Archaic Roman Religion* sekä samasta teemasta laajentavaan Nicole Boëls-Janssenin teoksen *La Vie Religieuse des Matrones dans la Rome Archaique* Matralia-osioon. Vestan neitsyiden kohdalla erilaisia tulkintoja on runsaasti, mutta tämän tutkimuksen kannalta merkittäviä ovat muun muassa varhaisempaa tutkimusta erittelevä Tim Cornellin artikkeli *Some Observations on the "crimen incesti"*, sekä uudempia tulkintoja esittävät Ariadne Staples teoksessaan *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion* ja Lindsay Thompson kirjassaan *The Role of Vestal Virgins in Roman Civic Religion: a Structuralist Study of the Crimen Incesti*. Gallien ja kreikkalaisten hautausrituaalia käsitellessäni etenkin Arthur Ecksteinin *Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome* ja Zsuzsanna Várhelyin *The Specters of Roman Imperialism: The Live Burials of Gauls and Greeks at Rome* ovat keskeisessä roolissa.

Väkivaltaa ja kuolemaa roomalaisessa uskonnossa käsittelevä tutkimukseni on aineistolähtöinen ja laadullinen. Tutkin aineistoani hermeneuttisen analyysin ja lähiluvun keinoja hyödyntäen. Pysin luomaan antiikin lähteiden pohjalta kustakin rituaalista mahdollisimman tarkan kuvan ja tulkitsen tätä kuvaa tutkimuskirjallisuudessa esiintyvien teorioiden valossa ja niihin vertaillen. Aineiston sen mahdollistaessa vertailen myös niin antiikin lähteiden kuvauksia, kuin moderneja näkemyksiäkin keskenään. Kuvatessani uskonnollisiin ilmiöihin liittyviä käsityksiä ja asenteita hyödynnän myös muita historiantutkimuksen metodeja.

## 1.2. Roomalainen uskonto

Puhuttaessa Rooman uskonnosta ja sen rituaalisesta ulottuvuudesta on syytä muistaa, että niin Roomassa, kuin antiikin maailmassa yleensäkin, uskonto ei ollut oma muusta elämästä irrallinen kokonaisuutensa, vaan koko antiikin maailmankuva ja jokapäiväinen elämä oli täysin uskonnon läpitunkemaa. Uskonto oli erottamaton osa jokaista ihmistä ja jokaista tekoa.<sup>3</sup> Uskonto oli ensi sijassa yhteisöllistä ja olennainen osa yhteisön toimintaa aina perhekunnista valtion tasolle asti. Se oli tiukasti nivoutunut myös politiikkaan ja sodankäyntiin.<sup>4</sup> Latinan

---

<sup>3</sup> Kajava 2009, 158.

<sup>4</sup> Hänninen – Kahlos – Lehtonen 2012, 24; Kajava 2009, 158.

kielessä ei itse asiassa edes ole varsinaisesti uskontoa tarkoittavaa sanaa, vaan moniin nykykieliin omaksutulla termillä *religio* viitattiin ihmisten ja jumalten väliseen siteeseen.<sup>5</sup>

Perinteinen roomalainen uskonto suuntautui tämänpuoleiseen maailmaan. Vastauksia ja apua haettiin nyt eletävään elämään ja jumalten suosio tai epäsuosio näkyi nyt ja tässä eikä tuonpuoleisessa. Tärkeää oli ylläpitää erilaisin rituaalein *pax deorum*, eli tasapaino ja rauha ihmisten ja jumalten välillä. Tämän tasapainon ylläpidossa tärkeässä roolissa oli myös uskonnollisissa asioissa ylintä päätäntävaltaa käyttävä senaatti, joka pappiskollegioiden avulla ylläpiti esi-isiltä perittyjä uskonnollisia perinteitä sekä määräsi mahdolliset kriisiritit, mikäli havaitut enteet antoivat syyn uskoa, että tasapaino oli järkkynyt.<sup>6</sup> Roomalaiselle uskonharjoitukselle ominaista oli juuri rituaalien korostunut merkitys. Toimitukset tuli suorittaa tunnollisesti ja säännöllisesti perittyjen mallien mukaisesti ja tarkasti ohjeita noudattaen.<sup>7</sup>

### 1.2.1. Enteet ja niiden merkitys

Enteillä (lat. *prodigium*) oli merkittävä rooli roomalaisessa maailmassa. Enteeksi saatettiin tulkita miltei mikä tahansa luonnonilmiö, sillä antiikin ihmiset uskoivat, että jokainen merkillepantava tapahtuma luonnossa oli jumalten tahdon ilmaus.<sup>8</sup> Lähtökohtaisesti kaikki enteet olivat pahoja enteitä ja indikoivat häiriöistä *pax deorumissa* ja erityisesti kiinnitettiin huomiota sellaisiin tapahtumiin, jotka selvästi rikkoivat luonnollista järjestystä vastaan, kuten kivi- tai joskus raportoitu verisade, villieläimen tunkeutuminen kaupungin rajan sisälle tai epämuodostuneen lapsen syntymä. Toisaalta myös luonnollisilta vaikuttavat ilmiöt, kuten salamaniskut tai lintujen lento tietyissä ilmansuunnissa, saattoivat olla enteitä. Tästä syystä enteiden tulkinta oli jätetty siihen tehtävään erikoistuneiden pappiskollegioiden vastuuksi.

Roomassa tai sen alueella havaitut enteet raportoitiin senaatille, joka päätti, otetaanko ne huomioon, laskettiin vai yksityisiksi vai valtiollisiksi ja mihin toimiin niiden vuoksi oli ryhdyttävä. Vakavien enteiden kohdalla senaatti saattoi pyytää neuvoa esimerkiksi ennuspapeilta, eli auguureilta, tai määrätä papiston konsultoimaan pyhiä kirjoituksia ja etsimään niistä vastauksia ja ohjeita tilanteen korjaamiseksi. Papiston ja pyhien kirjoitusten neuvojen perusteella senaatti määräsi tarvittavat rituaalit ja uhrin, jotka se katsoi riittäviksi palauttamaan tasapainon. Enteitä tutkittiin Roomassa ahkerasti eikä huonojen enteiden vallitessa saanut pitää mitään kokouksia tai tehdä päätöksiä, solmia sopimuksia tai lähteä

---

<sup>5</sup> Kajava 2009, 160.

<sup>6</sup> Hänninen – Kahlos – Lehtonen 2012, 15, 32; Kajava 2009, 159; Mustakallio 2008, 15.

<sup>7</sup> Kajava 2009, 170.

<sup>8</sup> Castrén – Pietilä-Castrén 2006, 459.

sotaan. Tämä yhdistettynä siihen tosiasiaan, että lähes kaikki pappisvirat olivat hallitsevan yläluokan hallussa, johti ajoittain myös enteiden poliittiseen väärinkäyttöön.<sup>9</sup>

### 1.2.2. Uhraaminen

Oleellinen osa uskonnollisia rituaaleja erilaisten rukousten ja lupauksen ohella olivat uhrin. Tavallisimmin uhrin olivat viiniä, pieniä kakkuja, viljaa ja kasviksia sekä kotieläimiä, kuten nautoja, lampaita ja sikoja. Eläinuhrit pyrittiin valitsemaan siten, että naaraat uhrattiin naisjumalille ja urokset miehille. Lisäksi tietyille jumalille uhrattiin aina tietyn värisiä eläimiä. Jumalan vaikutusalue (maa, taivas, vesi) vaikutti myös tapaan, jolla uhraus toimitettiin.<sup>10</sup> Useimmiten uhrauksen yhteydessä mainittiin jumaluus, jolle uhri oli osoitettu. Virheisiin ei kuitenkaan ollut varaa, joten jos uhraaja ei ollut varma, mikä jumaluus oli vastuussa hänen pyyntöjensä aihealueesta, saatettiin uhri osoittaa *sive deo sive deae*.<sup>11</sup>

Ennen rituaalia uhrieläin tarkistettiin, jotta voitiin varmistaa, että se oli virheetön ja sopiva kulloinkin kyseessä olevalle jumalalle. Kun uhri oli todettu sopivaksi ja pyhitetty, se tuli tappaa yhdellä iskulla. *Haruspex*<sup>12</sup> tutkivat uhrieläimen sisäelimet ja etsivät merkkejä huonoista enteistä tai jumalten tyytymättömyydestä uhriin. Mikäli sisäelimeissä oli pahaenteisiä epämuodostumia tai uhrieläin rimpuihi uhraushetkellä, tuli uhri suorittaa uudelleen, kunnes kaikki meni hyvin. Lopuksi uhrieläin kypsennettiin ja uhriateria nautittiin rituaaliin osallistuneiden kesken.<sup>13</sup>

Uhritoimituksen tarkoitus oli kaikkine enteiden tulkitsemisineen toimia viestimisväylänä ihmisten ja jumalten välillä. Ihmiset välittivät toimituksen aikana jumalille pyyntöjä ja rukouksia ja jumalat puolestaan saattoivat varoittaa ihmisiä tai ilmaista hyväksyntänsä uhrieläimen sisäelinten välityksellä. Uhrirituaalin tarkoitus oli myös osoittaa ihmisten ja jumalten ero, mikä näkyy esimerkiksi uhrilihan tarkassa erottelussa jumalten ja ihmisten osuuksiin.<sup>14</sup>

---

<sup>9</sup> Beard – North – Price 1998, 19–20, 37–39; Kajava 2009, 176; Castrén – Pietilä-Castrén 2006, 459.

<sup>10</sup> Hänninen – Kahlos – Lehtonen 2012, 137–138; Kajava 2009, 171–172

<sup>11</sup> Kajava 2009, 173; Mustakallio 2008, 22.

<sup>12</sup> Uhrieläinten sisälmyksien tulkintaan erikoistuneet papit, jotka tasavallan ajalla olivat pääasiassa etruskeja ja jotka kutsuttiin paikalle tarpeen tullen. Castrén – Pietilä-Castrén 2006, 201.

<sup>13</sup> Beard – North – Price 1998, 36.

<sup>14</sup> Beard – North – Price 1998, 36–37.



### 1.2.3. Rituaalinen puhtaus ja puhdistaminen

Roomalaisessa uskonnossa pyhä ja maallinen, eli profaani, erotettiin tiukasti toisistaan. Tämä näkyy muun muassa eri alueiden pyhydessä. Jokin alue saattoi olla joko *sacer*, *sanctus* tai *religiosus*. *Sacer* ja *sanctus* termejä käytettiin pappien pyhittämästä alueesta ja termiä *religiosus* esimerkiksi hautausmaista, joihin ei ollut asiaa ennen pappien suorittamia lepytysriittejä. Myös kaupungin rajan, *pomeriumin*, sisälle jäävä alue oli pyhää, eikä sitä saanut saastuttaa. Yleisimpiä rituaalisesti saastuttavia tekijöitä olivat, kuolema, sota ja veri. Näin ollen *pomeriumin* sisälle ei saanut haudata vainajia eikä astua aseistettuna.<sup>15</sup>

Roomassa puhdistusrituaaleja saatettiin suorittaa myös etukäteen ennaltaehkäisevästi, eikä vain saastumisen jo tapahduttua. Puhdistusrituaaleissa saatettiin puhdistaa joko alueita tai ihmisiä. Rituaaleja suoritettiin tarpeen mukaan, mutta oli myös olemassa kalenterin mukaisia rituaaleja, joita suoritettiin aina samoihin aikoihin. Usein puhdistusrituaaleja suoritettiin, kun oltiin ikään kuin kahden eri tilanteen välissä, kuten vuoden vaihteessa tai satokauden vaihtuessa.<sup>16</sup>

## 2. Lupercalia

Lupercalia on todennäköisesti yksi vanhimmista ja pitkäikäisimmistä roomalaisista juhlista. Kuvauksia juhlan kulusta ja sen alkuperästä on säilynyt useilla antiikin auktoreilla. Latinankielisistä kirjoittajista Lupercaliaa kuvailevat ja selittävät muun muassa Livius, Ovidius ja Varro, ja kreikaksi aiheesta kertovat esimerkiksi Plutarkhos ja Dionysios Halikarnassolainen. Tämän tutkimuksen kannalta Lupercalia on mielenkiintoinen sen sisältämän väkivallan takia: olennainen osa juhlaa oli *lupercus*-pappien suorittama juoksu ja vastaantulijoiden ruoskiminen. Tässä luvussa perehdyn tämän väkivaltaisen rituaalin syihin ja tarkoitukseen.

Roomalaiset juhlivat Lupercaliaa helmikuun viidentenätoista päivänä.<sup>17</sup> Yksityiskohtaisimman selonteon juhlan kulusta on tallentanut ensimmäisellä ja toisella vuosisadalla vaikuttanut kreikkalainen kirjoittaja Plutarkhos. Hänen mukaansa Lupercalian aluksi papit uhrasivat vuohen. Tämän jälkeen pappien luokse tuotiin kaksi jalosukuista nuorukaista, joiden otsaa ensin kosketettiin uhraamisen jäljiltä verisellä veitsellä ja sitten pyyhittiin maitoon kastetulla villalla.

---

<sup>15</sup> Hänninen – Kahlos – Lehtonen 2012, 162–163; Mustakallio 2008, 54.

<sup>16</sup> Mustakallio 2008, 54–55.

<sup>17</sup> Ovid. *fast.* 2,267–258.

Sitten uhratun vuohen nahka leikattiin suikaleiksi ja nuorukaiset lähtivät vain lannevaatteet yllään juokseman kaupungille ja iskivät nahkaruoskillaan kaikkia vastaan tulijoita.<sup>18</sup>

Plutarkhos ei suinkaan ole ainut antiikin auktoireista, jolta on säilynyt tietoa Lupercalian vietosta. Monet lähteet kertovat, että paikka, jossa uhraaminen tapahtui, ja josta piiskoja heiluttavat nuorukaiset, *lupercukset*, lähtivät liikkeelle, oli nimeltään *Lupercal*. Lupercal oli luola, jossa naarassuden (*lupa*) sanottiin imettäneen Romulusta ja Remusta. Myös ympäri kaupunkia juosseiden *lupercusten* alastomuus (tai ainakin puolialastomuus) sekä vuohen uhraaminen näyttävät olleen yleisesti kuvailtuja Lupercalian piirteitä.<sup>19</sup> Lisäksi Lupercalian viettoon kuului ilmeisesti myös hilpeä juhlatunnelma:

Facto sacrificio caesisque capris epularum hilaritate ac vino largiore provecti, divisa pastoralis turba, cincti pellibus immolatarum hostiarum obvios iocantes petiverunt.<sup>20</sup>

Kun uhritoimitus oli tehty ja pukit teurastettu, pitojen hilpeyden ja runsaan viinin innostamina paimenjoukko jakautui ja uhrieläinten nahkoihin vyötettyinä he leikillään hyökkäilivät vastaan tulijoiden kimppuun.<sup>21</sup>

Katkelman paimenjoukon jakautuminen viitannee *lupercusten* tapaan juosta kahdessa ryhmässä, joiden nimet olivat *Fabiani* ja *Quinctiales*. Nimet juontuvat kahdesta patriisiusuvusta *Fabii* ja *Quinctii*, joiden jäseniä *lupercus*-papit mahdollisesti alun perin olivat.<sup>22</sup> Onkin mahdollista, että Plutarkhoksen mainitsema kaksi nuorukaista, joiden otsaa kosketettiin uhriveitsellä ja pyyhittiin villalla, olivat näiden juoksevien ryhmien johtajat.<sup>23</sup> T. P. Wisemanin mukaan tulisikin mahdollisesti erottaa toisistaan uhraamisesta vastuussa oleva pappiskollegio *luperci* ja alastomina juoksevat uudet *lupercukset*, joista tuli kollegion jäseniä vasta juoksunsa jälkeen.<sup>24</sup> Gaius Julius Caesarin tiedetään lisänneen juhlaan vielä kolmannen *lupercus*-ryhmän, omaa nimeään kantavat *Iuliani*, mutta tämä uudistus ei ilmeisesti ollut kovin pitkäikäinen.<sup>25</sup>

---

<sup>18</sup> Plut. *Romulus* 21,4–5.

<sup>19</sup> Varro *ling.* 6,13; Ovid. *fast.* 2,267–268; 381–422; Liv. 1,5,1–2; Serv. *Aen.* 8,343; Dion. Hal. *ant.* 1,79,8; 1,80,1–2.

<sup>20</sup> Val. Max. 2,2,9.

<sup>21</sup> Työssä esiintyvät käännökset ovat itse laatimiani.

<sup>22</sup> *ILS* 1923, 4948; Wiseman 1995a, 80. Myös *praenomen* *Kaeso*, joka esiintyy vain näillä kahdella suvulla, liittyy mahdollisesti Lupercaliaan. Nimen alkuperä saattaa olla verbissä *caedere* 'iskeä'. Wiseman 1995a, 81.

<sup>23</sup> Suet. *Iul.* 76,1; Cass. Dio 44,6,2; Scullard 1981, 77; Wiseman 1995a, 80.

<sup>24</sup> Wiseman 1995a, 80–81. Wiseman perustaa hieman hataran väitteensä ajatukseen, että nuorten *lupercusten* juoksu oli julkinen spektaakkeli vastakohtana vanhempien pappien uhriseremonialle. Wisemanin mukaan tapahtuman näytännöllisyys tulee esiin esimerkiksi Tertullianuksella. Tert. *spect.* 5,3.

<sup>25</sup> Scullard 1981, 76; Wiseman 1995b, 15.

Lupercalia miellettiin jo antiikin aikana alkuperältään muinaiseksi ja luonteeltaan villiksi. Esimerkiksi kuuluisa valtiomies Cicero tiivistää asian näin:

- - fera quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis germanorum Lupercorum, quorum coitio illa silvestris ante est instituta quam humanitas atque leges - - <sup>26</sup>

- - aivan villi ja selvästi paimeniin liittyvä ja maalainen on Lupercus-veljien yhteisö, joiden metsäläiset kokoontumiset on pantu alulle ennen sivistynyttä yhteiskuntaa ja lakeja - -

Roomalaiset kirjoittajat ovatkin miettiessään Lupercalialle myyttistä alkuperää usein liittäneet sen synnyn Romulukseen ja Remukseen. Esimerkiksi Ovidius kertoo roomalaisia uskonnollisia käytäntöjä esittelevässä teoksessaan *Fasti* tarinan siitä, kuinka kaksoset olivat ennen Rooman perustamista urheilemassa alastomina auringossa muiden paimennuorukaisten kanssa samalla, kun papit valmistelivat uhriateriaa Faunukselle uhratusta vuohesta. Yhtäkkiä kuitenkin tajuttiin, että lähistöllä laiduntanut karjalauma oli varastettu ja paimenet lähtivät siltä seisomalta kahtena ryhmänä varkaiden perään. Lopulta Remuksen johtamat Fabiukset saivat karjan takaisin ja pääsivät nauttimaan uhriateriaa ja tappion kokeneet Romulus ja Quinctiukset<sup>27</sup> jäivät ilman. Tämän tapahtuman muistoksi juostiin yhä Ovidiuksen aikaan kahdessa ryhmässä alastomina joka vuosi.<sup>28</sup> Juhlan syntyä selitettäessä on menty myös vielä kauemmaksi historian hämärään. Joidenkin antiikin auktoreiden mukaan Lupercalian juuret olivat Arkadiassa Pan Lykaioksen kultissa, jonka myyttinen sankari Euandros toi Palatiumille perustaessaan sinne kukkulan ensimmäisen asutuskeskuksen Pallanteumin. Lupercal oli sitten tuon kultin pyhä paikka. Panin suteen viittaava epiteetti johtui taas siitä, että hän ei sallinut susien hyökätä karjan kimppuun. Tämä pukinsorkkainen jumala yhdistettiin Roomassa Faunukseen ja näin ollen selviää myös, miksi vuohi oli sopiva uhri Lupercalian aikana. Lupercusten alastomuus taas selittyy sillä, että myös Pan juoksenteli alastomana vuorilla.<sup>29</sup>

Nykytutkimuksessakin Lupercalian alkuperä on yleensä liitetty Palatiumin asutuksen varhaisvaiheisiin. Lupercukset olivat mahdollisesti alun perin pappeja, joiden tehtävä oli välittää elinvoimaa karjalle ja suojella sitä. Rituaalin alkuperäinen tarkoitus on näin ollen ollut suojella karjaa ja pitää sudet loitolla. Juhlan nimi voisi tällöin juontua termistä *lupos arcere* 'karkottaa susia'.<sup>30</sup> On myös esitetty, että rituaalin synty ja sen suorittaminen helmikuussa aivan kevään alussa johtuisi susien samaan aikaan osuvasta lisääntymisajasta. Susien on tapana

---

<sup>26</sup> Cic. *Cael.* 26.

<sup>27</sup> Ovidiuksella nimi on itse asiassa muodossa *Quintilii*.

<sup>28</sup> Ovid. *fast.* 2,359–380.

<sup>29</sup> Ovid. *fast.* 2,269–302; 2,422–424; Serv. *Aen.* 8,343; Dion. Hal. *ant.* 1,32,3–5; 1,79,8–80,2.

<sup>30</sup> Harmon 1978, 1445–1446.

liikkua lisääntymisaikana tavallista enemmän ja olla myös äänekkäämpiä. Varhaiset Palatiumin asukkaat olisivat tästä säikähtäneinä aloittaneet Lupercalian suojautukseen susilta ja sudenhahmoisilta pahantahtoisilta hengiltä.<sup>31</sup> Tässä yhteydessä vain Plutarkhoksella esiintyvää mainintaa koiran uhraamisesta Lupercalian aikana on selitetty sillä, että koira uhrattiin suden sijasta tai että koiran uhraaminen antoi Lupercuksille koiran kyvyn karkottaa susia.<sup>32</sup>

Jos Lupercalian alkuperä on epäselvä, sitä on myös juhlan mahdollinen suhde jumaliin. Jo edellä mainittujen Panin ja Faunuksen lisäksi juhlaan on liitetty myös esimerkiksi Inuus ja Februus.<sup>33</sup> Inuus-jumalan nimi juontunee verbistä *inire* 'mennä sisään' ja hän onkin yhdynnän jumala. Pukinsorkkaiset kreikkalainen Pan ja roomalainen Faunus sekä Inuus rinnastuivat Roomassa toisiinsa.<sup>34</sup> Februksen Adam Ziolkowski tyrmää alkuperältään epämääräisenä ja joissain yhteyksissä esiintyvän Lupercus-jumalan Howard Hayes Scullard tuomitsee Augustuksen ajan keksintönä.<sup>35</sup> On kuitenkin mahdollista, että yksikään näistä jumalista ei ollut Lupercalian jumala. Wisemanin mukaan vaikuttaa siltä, että rituaalia ei suoritettu millekään jumalalle tai jumalattarelle. Tästä todistaa muun muassa uhrivuohen sukupuolen epäselvyys eri lähteissä, sekä juhlan nimi Lupercalia, joka ei käy yksiin muiden *-alia*-päätteisten juhlien kanssa, jotka yleensä saavat nimensä jumalan mukaan (esimerkiksi Saturnalia). Lisäksi yhdenkään *flamen*-kollegion nimi ei viittaa Lupercaliaan, vaikka se vanhoissa kalentereissa oli yksi tärkeistä isoilla kirjaimilla kirjoitetuista juhlista. Ja vaikka Faunus ilmeisesti liittyi läheisesti Lupercaliaan, ei hänkään ollut rituaalin vastaanottaja, sillä Faunuksen juhlapäivä oli kolmastoista helmikuuta, ei viidestoista. Kaiken lisäksi 100-luvulla kirjoittaneen roomalaisen oppineen Marcus Terentius Varron selitys, jonka mukaan Lupercalian nimi johtuu siitä, että silloin lupercukset uhraavat Lupercalissa, jättää mahdolliset jumalat pois laskuista.<sup>36</sup> Myös Daniel Harmon toteaa, että juhlalla oli tuskin yhteyttä mihinkään tiettyyn jumalaan.<sup>37</sup>

Vaikka Lupercalia miellettiin jo antiikissa muinaiseksi ja jopa Roomaa vanhemmaksi juhlaeksi ja vaikka sen alkuperä ja siihen liittyvät yksityiskohdat olivat melko epämääräisiä jo silloin, osoittautui Lupercalia sangen sitkeäksi tapaukseksi. Lupercalian vietto loppui vasta vuonna 494 jKr. paavi Gelasiuksen kieltäessä sen pakanallisena taikauskona.<sup>38</sup> Nykytutkimuksessa

---

<sup>31</sup> Michels 1953, 50–51; Takács 2008, 64.

<sup>32</sup> Harmon 1978, 1445–1446; Takács 2008, 63; Plut *qu.R.* 68; *Romulus* 21,5–8.

<sup>33</sup> Liv. 1,5,2; Macr. *Sat.* 1,13,3;

<sup>34</sup> Liv. 1,5,2; Ovid. *fast.* 2,422–424; Scullard 1981, 77.

<sup>35</sup> Ziolkowski 1998–1999, 204; Scullard 1981, 77.

<sup>36</sup> Wiseman 1995b, 1–2; Varro *ling.* 6,13.

<sup>37</sup> Harmon 1978, 1446.

<sup>38</sup> Scullard 1981, 76.

Lupercalian merkitystä on tulkittu vahvasti kahdesta leiristä: joko kyseessä on alun perin ollut puhdistusrituaali tai hedelmällisyysrituaali. Seuraavaksi käsittelemme Lupercaliaa ja sen ruoskimisrituaaliin liitettyjä merkityksiä juhlan jopa tuhatvuotisen historian aikana.

## 2.1. Lupercalia puhdistusrituaalina

On täysin selvää, että Lupercalia miellettiin Roomassa puhdistusrituaaliksi. Tästä meille todistavat useat eri antiikin kirjalliset lähteet, joista varhaisin lienee Varron teos *De lingua Latina*.

Lupercalia dicta, quod in Lupercali Luperci sacra faciunt. Rex cum ferias menstruas Nonis Februariis edicit, hunc diem Februatum appellat. Februm Sabini purgamentum, et id in sacris nostris verbum; nam et Lupercalia Februatio ut in antiquitatum libris demonstravi.<sup>39</sup>

Juhlaa kutsutaan Lupercaliaksi, koska lupercukset uhraavat Lupercalissa. Kun rex julistaa kuukausittaiset juhlapyhät helmikuun nonae-päivänä, hän nimeää tämän päivän sanalla februarus. Februm tarkoittaa sabiineille puhdistusvälinettä, ja sana on käytössä meidänkin pyhissä toimituksissamme; ja näet Lupercalia on Februatio, kuten olen osoittanut vanhoja aikojan käsittelevissä kirjoissani.

Myös Ovidius kertoo, että esi-isät kutsuivat nimellä *februa* kaikkea, mitä käytettiin puhdistamiseen tai sovittamiseen ja näin ollen ”mensis ab his dictus, secta quia pelle luperci / omne solum lustrant idque piamen habent”<sup>40</sup>, kuukausi on nimetty niiden mukaan, koska *lupercusten* laho puhdistaa nahalla koko alueen ja se on heidän sovituskeinonsa.<sup>41</sup> Festus, joka laati 100-luvun lopulla jKr. lyhennelmän Verrius Flaccuksen vuosisataa varhaisemmasta teoksesta *De verborum significatu*, mainitsee myös helmikuun latinankielisen nimen *Februarius* johtuvan puhdistusrituaaleista, joihin Lupercaliakin kuuluu.<sup>42</sup> Samaa vakuuttaa meille vielä myös 200-luvulla jKr. vaikuttanut roomalainen kielitieteilijä Censorinus:

- - Februarium a februo. est februum quidquid piat purgatque, et februaementa purgamenta, item februaere purgare et purum facere. februum autem non idem usqueaque dicitur: nam aliter in aliis sacris februarur, hoc est purgatur. in hoc autem mense Lupercalibus, cum Roma lustratur, salem calidum ferunt, quod februum appellant, unde dies Lupercalium proprie februarus et ab eo porro mensis Februarius vocitatur.<sup>43</sup>

Helmikuun nimi tulee sanasta ’februum’. ’Februum’ on mikä hyvänsä, mikä hyvittää ja puhdistaa, ja ’februaementa’ tarkoittaa puhdistusvälineitä ja niin ikään ’februaere’ on puhdistaa ja tehdä puhtaaksi. Sanotaan, että ’februum’ ei ole kuitenkaan kaikkialla sama asia: toisissa pyhissä

---

<sup>39</sup> Varro *ling.* 6,13.

<sup>40</sup> Ovid. *fast.* 2,31–32.

<sup>41</sup> Ovid. *fast.* 2,19–38.

<sup>42</sup> Fest. p. 60.

<sup>43</sup> Cens. 22,14–15.

toimituksissa näet puhdistetaan eri tavoin. Mutta tässä Lupercalian kuussa, kun Rooma puhdistetaan, kannetaan kuumaa suolaa, mitä kutsutaan 'februumiksi', mistä johtuu, että Lupercalia-päivää on tapana kutsua 'februatukseksi' ja siitä johtuen edelleen kuukautta Februariukseksi.

Lupercalian merkitys liittyy siis ilmeisen vahvasti puhdistamiseen. Tämän lisäksi roomalaiset näkivät selvän yhteyden helmikuun nimen *Februarius* ja puhdistusrituaali Lupercalian välillä. Kuten edellisistä esimerkeistä voi huomata, puhdistusvälinettä tarkoittavan sanan 'februum' ajateltiin antavan nimen helmikuulle. Nykytutkimus ei ole juuri katsottu aiheelliseksi kumota tätä näkemystä ja sitä on käytetty myös sangen oikeutetusti perusteluna sille, että juuri rituaalinen puhdistaminen oli koko Lupercalian alkuperäinen tarkoitus. Ziolkowski toteaaakin, että jos helmikuun merkittävin uskonnollinen rituaali Lupercalia ei alun perinkin ollut puhdistusrituaali, ei kuukauden nimi "puhdistuskuu" käy järkeen, sillä miksi kuukaudella olisi moinen nimi, jos sen aikana ei olisi alusta lähtien suoritettu puhdistusrituaaleja. Tässä tapauksessa siis puhdistusrituaalin, eli Lupercalian, synty ajoittuu samoihin aikoihin, kun kuukauden nimeäminen, eli kuningasajan alkuun tai jopa sitä varhaisempaan aikaan.<sup>44</sup>

### 2.1.1. Vanha tulkinta: *lustratur antiquum oppidum Palatinum*

Nyt kun olen todennut, että Lupercalia oli mitä ilmeisimmin puhdistusrituaali, on aiheellista pohtia, mitä puhdistettiin ja miksi. Tätä keskustelua on hallinnut 1800-luvulta asti kysymys siitä, mitä reittiä lupercukset juoksivat Lupercalian aikana. Avainasemassa keskustelussa on ollut seuraava katkelma Varrolta:

- - ego magis arbitrator Februarium a die februato, quod tum februatur populus, id est Lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum.<sup>45</sup>

- - itse arvelen enneminkin helmikuun saavan nimensä puhdistuspäivästä, koska kansa puhdistetaan silloin, eli lupercukset puhdistavat muinaisen ihmisjoukkojen ympäröimän palatiumin kaupungin.

Katkelman alussa todetaan jälleen kerran, että helmikuu saa nimensä puhdistuspäivästä, eli Lupercaliasta. Loppuosa katkelmasta on kuitenkin osoittautunut tulkintojen aarreataksi. 1800-luvun puolesta välistä lähtien lause on tulkittu niin, että lupercukset kiersivät Palatiumin muinaista asutuskeskusta ja siten puhdistivat sen. Tässä on taustalla verbin *cingere* 'ympäröidä' mieltäminen samamerkityksiseksi kuin *circuire* 'mennä, kulkea jonkin ympäri', vaikka verbiin

---

<sup>44</sup> Ziolkowski 1998–1999, 203.

<sup>45</sup> Varro *ling.* 6,34.

*cingere* ei liity ajatusta liikkumisesta. Lisäksi taustalla on käsitys, jonka mukaan puhdistusrituaaleihin kuului aina puhdistettavaa aluetta tai henkilöitä kiertävä kulkue.<sup>46</sup> Teorian mukaan *lupercukset* suorittivat samalla myös rituaalin, josta englanninkielisessä kirjallisuudessa käytetään termiä *beating of the bounds*. Tällä tarkoitetaan uskonnollista rituaalia, joka tässä tapauksessa tulkittiin niin, että *lupercukset* kiersivät Romuluksen aikaisen Palatiumin asutuskeskuksen pyhät rajat eli *pomeriumin* ja näin pyhittivät ja vahvistivat ne. Myöhemmin tästä tulkinnasta on luovuttu ja katkelman on todettu tarkoittavan sitä, että rituaalin aikana ihmisjoukot ympäröivät Palatiumin asutuskeskusta, eikä sitä, että *lupercukset* juoksivat sitä ympäri.<sup>47</sup>

### 2.1.2. Uusi tulkinta: *februatur populus*

Missä *lupercukset* sitten juoksivat? Se vaikuttaa selvältä, että lähtöpisteenä oli Palatiumin juurella sijainnut Lupercal. Tästä ei kuitenkaan ilmeisesti lähdetty kiertämään Palatiumia, vaan sen sijaan *lupercukset* juoksivat Forumin ympäristössä ja Sacra Viaa pitkin. Ympäri kaupunkia juoksentelevien *lupercusten* oletetaan kuitenkin lopulta päätyneen Forumille tai tarkemmin sanottuna Comitiumille. Näin tapahtui ainakin vuoden 44 eKr. Lupercaliassa, jolloin juoksentelun lopuksi yksi vuoden *lupercuksista*, Marcus Antonius, tarjosi kruunua Caesarille.<sup>48</sup> Edellä mainittu reitti vaikuttaa myös siihen, missä Varron mainitsemat ihmisjoukot olivat. Koska fyysinen läheisyys oli olennaista rituaalissa (sillä miten muutenkaan ruoskiminen onnistuisi), on järkevää ajatella, että *lupercusten* reitti kulki yleisten kokoontumispaikkojen kautta. Näin ollen *lupercusten* päätyminen Rooman keskeisimmälle aukiolle Palatiumin, Capitoliumin ja Velian väliseen laaksoon oli vain luonnollista. Myöhemmin alueen monumentalisoituessa ja Forum Romanumin sekä Sacra Vian saatua muotonsa alue tarjosi oivallisen ympäristön juoksentelulle.<sup>49</sup>

Varro kuitenkin mainitsee, että ihmisjoukot ympäröivät Palatiumin vanhaa kaupunkia. Tämä kuvaus ja ajatus siitä, että rituaaliin osallistuvat ihmiset ympäröivät kukkulan lakea ja seurasivat *lupercusten* menoa kuin juoksukisaa, ei kuitenkaan käy yksiin esimerkiksi Plutarkhoksen kuvauksen kanssa, missä *lupercukset* juoksentelevat ympäriinsä ja lyövät vastaanulijoita.<sup>50</sup> On

---

<sup>46</sup> Michels 1953, 37.

<sup>47</sup> Michels 1953, 35–40; Harmon 1978, 1442; Ziolkowski 1998–1999, 194–195

<sup>48</sup> Michels 1953, 44–46; Wiseman 1995a, 82; Ziolkowski 1998–1999, 206–207. **Forum ja Comitium:** Cic. *Phil.* 2,85; Suet. *Iul.* 79; Plut. *Caesar* 61; Cass. Dio 44,11,2–3. **Sacra Via:** Aug. *civ.* 18,12. Michels pitää lähes varmana, että tämä Augustinuksen kuvaus on lainaus Varrolta, mutta Ziolkowski pitää todennäköisenä, että kyseessä on Augustinuksen oma kuvaus Lupercaliasta.

<sup>49</sup> Ziolkowski 1998–1999, 206, 209.

<sup>50</sup> Plut. *Romulus* 21,5; Ziolkowski 1998–1999, 207.

myös epätodennäköistä, että juhlan aikana *lupercukset* kiersivät Palatiumin lakea ja kävivät välillä Sacra Vialla ja Forumilla, sillä, kuten Ziolkowski huomauttaa, moinen kukkulan rinteeseen ylös alas juokseminen olisi pidemmän päälle käynyt myös nuorten miesten kunnon päälle ja olisi vienyt *lupercukset* kauas kansanjoukoista.<sup>51</sup> Varron lausahdusta onkin selitetty sillä, että varhaisessa Roomassa maaston soisuuden ja toisaalta Palatiumin rinteeseen paikoittaisen jyrkkyyden vuoksi voitiin katsoa, että yleisön levittäytyminen *lupercusten* reitille alarinteellä sijaitsevasta Lupercalista kukkulan juuren myötäisesti alas ja Forumiin laaksoon riittää täyttämään Palatiumin ympäröimisen kriteerit. Palatiumista oli siis ympäröity se, mikä oli fyysisesti mahdollista.<sup>52</sup>

Se, että *lupercukset*, eivätkä myöskään ihmisjoukot, kiertäneet tai ympäröineet Palatiumia, siirtää tulkinnan painopisteen kaupungin puhdistamisesta sen asukkaiden puhdistamiseen. Näin ollen Ziolkowski huomauttaakin, että loppujen lopuksi kysymys *lupercusten* tarkasta reitistä ei ole relevantti, sillä pääsääntöisesti he juoksivat sinne, missä ihmiset kulloinkin olivat. Muutenkin vaikuttaa epätodennäköiseltä, että juoksureitti olisi pysynyt samana koko juhlan tuhatvuotisen historian ajan.<sup>53</sup>

### 2.1.3. Puhdistamisen syy ja keinot

Ajatus kaupungin puhdistamisesta kiertämällä sen rajat on nyt siis käsitelty (ja tyrmätty) ja todennäköisimpänä vaihtoehtona esittäytyy se, että Lupercaliassa puhdistuksen kohteena olivat ihmiset. Tätä tukee edellä esitellyn Varron maininnan ”tum februarur populus”<sup>54</sup> lisäksi Dionysios Halikarnassolaisen maininta Lupercaliasta perinteisenä kyläläisten puhdistuksena<sup>55</sup> sekä 300-luvun lopulta peräisin olevan Macrobiuksen *Saturnalian* katkelma, joka käsittelee Kuningas Numa Pompiliuksen kalenterin laatimista: ”lustrari autem eo mense civitatem necesse erat, quo statuit ut iusta dis Manibus solverentur”, oli nimittäin välttämätöntä puhdistaa yhteisö siinä kuussa, jona hän määräsi, että vainajien sieluille on toimitettava asianmukaiset hautajaismenot.<sup>56</sup> Macrobiuksen katkelma sivuaa myös sitä, *miksi* kansa täytyi puhdistaa juuri tuolloin. Kuten aiemmin tässä luvussa olen todennut, roomalaiset yhdistivät puhdistusrituaalit vahvasti helmikuuhun. Syy tälle on, kuten Plutarkhoskin arvelee, helmikuussa vietetty

---

<sup>51</sup> Ziolkowski 1998–1999, 207.

<sup>52</sup> Wiseman 1995b, 7; Ziolkowski 1998–1999, 209.

<sup>53</sup> Ziolkowski 1998–1999, 205.

<sup>54</sup> Varro *ling.* 6,34.

<sup>55</sup> Dion. Hal. *ant.* 1,80,2.

<sup>56</sup> Macr. *Sat.* 1,13,3; Ziolkowski 1998–1999, 204.



Parentalia.<sup>57</sup> Parentalian aikana 13.–21. helmikuuta muisteltiin perheen vainajia ja vietiin heille uhrilahjoja hautausmaalle. Tuon suruaja aikana temppelit olivat kiinni eikä esimerkiksi häitä ollut sopivaa viettää.<sup>58</sup> Aluksi saattaa vaikuttaa oudolta, miten ihmeessä Lupercalian kaltainen riehakas juhla sopi keskelle sellaista aikaa, mutta kun muistamme, että kyseessä oli puhdistusrituaali, muuttuu ajoitus ymmärrettäväksi.

Kun ihmiset vierailivat hautausmailla ja olivat näin kosketuksissa kuoleman kanssa, heistä tuli rituaalisesti epäpuhtaita. Lupercalian tarkoitus oli mitä ilmeisimmin suojata roomalaisia tältä kuoleman saastuttavalta vaikutukselta. On mahdollista, että *lupercusten* juoksureitti, joka ainakin myöhemmin aikoina kulki Forumin laakson kautta, oli sama jo ennen Forumin syntymistä. Rooman varhaisessa vaiheessa paikalla oli hautausmaa, *sepulcretum*. Yhden tulkinnan mukaan *lupercukset* olisivatkin merkinneet rajan elävien ja kuolleiden maailman välille juoksemalla Palatiumin varhaisen asutuksen ja muinaisen hautausmaan välissä.<sup>59</sup> Agnes Kirsopp Michels jatkaa tätä tulkintaa erikoisella teorialla liittyen Varron jo aiemmin käsittelyssä olleeseen ja Lupercalia-tutkimuksessa keskiöön nousseeseen katkelmaan. Hän ehdottaa, että sanat ”*gregibus humanis cinctum*” tulisi tulkita niin, että kuolleiden henget ympäröivät kaupunkia. Hän perustelee tulkintaansa sanojen *homo* ja *humanus* yhteydellä sanaan *humus* ’maa’. Näin ollen sanan *humanus* voisi uskonnollisessa yhteydessä kääntää ’maahan liittyvä’ ja sen merkitys olisi sama, kuin vastaavalla kreikan sanalla *χθόvioς*, jolla viitataan manalaan ja kuolleisiin. Samalla selittyisi ihmisiin viitatessa harvemmin käytettävä sana *grex* ’lauma’; kyseessä siis olisivat kuolleiden laumat.<sup>60</sup> Tämä teoria kuolleiden saartamasta Palatiumista ei kuitenkaan ole saanut juurikaan kannatusta ja myös sanan *grex* käyttöön on tarjolla muita selityksiä. Useat muut tutkijat ovat todenneet kyseisen sanan käyvän aivan hyvin viittaamaan *lupercusten* juoksua seuraaviin ihmisiin. Mahdollinen syy sanavalintaan voisi olla esimerkiksi se, että sanalla viitataan Rooman täysivaltaisten kansalaisten, eli lähinnä miesten, lisäksi myös naisiin, lapsiin ja orjiin, tai että taustalla on juhlan alkuperäinen merkitys karjan suojelemissa juhla.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Plut. *Romulus* 21,3.

<sup>58</sup> Baudy 2006.

<sup>59</sup> Michels 1953, 48; Takács 2008, 63–64.

<sup>60</sup> Michels 1953, 49.

<sup>61</sup> Harmon 1978, 1442, 1445; Ziolkowski 1998–1999, 198, 209. Myöskään Wiseman ei pidä tulkintaa kuolleiden sieluista todennäköisenä, mutta arvelee sanan viittaavan kahteen *lupercus*-ryhmään. Hän siis tulkitsee Varron niin, että *lupercukset* kiersivät Palatiumia (tämän teorian ovat tyrmänneet mm. Michels ja Ziolkowski). Wiseman 1995a, 82.

Puhdistusvälineenä Lupercaliassa toimivat *lupercusten* heiluttamat vuohennahkaiset piiskat, joista käytettiin mahdollisesti nimeä *februum* ja lyömisestä verbiä *februare*.<sup>62</sup> Se, onko vuohella tässä jokin puhdistukseen liittyvä syvempi merkitys, on epäselvää. Michels esimerkiksi tyytyy vain toteamaan, että vuohi on tyypillinen sovitushäiriö ja yhdistää vuohen sanan *lupercalia* alkuperään. Juhlan nimi olisi siis muodostunut termistä *luere per caprum*, 'sovittaa vuohen kautta'.<sup>63</sup> Joka tapauksessa nämä nahkapiiskojen iskut ilmeisesti puhdistivat ihmiset ja vapauttivat heidät kuoleman saastuttavasta vaikutuksesta. Kun puhdistamisen kohteena olivat nimenomaan ihmiset, eikä kaupunki, on oletettavaa että ihanteellisessa tilanteessa kaikki yhteisön jäsenet saivat piiskaniskun osakseen. Ziolkowski kiteyttääkin osuvasti, että iskut toimivat kuin modernit rokotukset, ja antoivat ihmisille immuniteetin kuolleiden henkiä vastaan heidän vieraillessaan haudoilla Parentalian aikana. Tämä ihanteellinen tilanne on kuitenkin vallinnut Rooman historian varhaisemmissa vaiheissa, kun yhteisö oli vielä suhteellisen pieni. Myöhemmin aikoina iskuja vastaanottamaan asettuivat lähinnä nuoret lapsia toivovat naiset.<sup>64</sup> Tähän ilmiöön liittyvään Lupercalian merkitykseen pureudun seuraavassa alaluvussa.

## 2.2. Lupercalia hedelmällisyysrituaalina

Antiikin lähteiden perusteella Lupercaliaan voidaan varsin perustellusti liittää myös hedelmällisyysrituaalin piirteitä. Esimerkiksi Ovidius kertoo teoksessaan *Fasti* tarinan siitä, kuinka Lupercalia hedelmällisyysrituaalina sai alkunsa.<sup>65</sup> Ovidiuksen välittämän tiedon mukaan Romuluksen valtakaudella roomalaisten vaimoihin ryöstämät sabiinittaret kärsivät lapsettomuudesta. Kun muu ei auttanut, pariskunnat menivät yhdessä Junon pyhään lehtoon pyytämään jumalattarelta apua ja saivat vastaukseksi sanat ”*Italidas matres - - sacer hircus inito*”<sup>66</sup>, pyhä pukki menköön italialaisten äitien sisään. Auguuri tulkitsi nämä hämmäntävät sanat siten, että olisi tapettava pukki ja sen nahasta leikatuilla suikaleilla lyötävä hedelmättömien naisten selkiä. Näin tehtiin, ja muutamien kuukausien päästä roomalaismiehet olivat ylpeitä isiä. Myös hieman myöhemmin kirjoittanut Plutarkhos mainitsee, että naiset eivät suinkaan vältelleet piiskaniskuja Lupercalian aikana, sillä he uskovat iskujen parantavan

---

<sup>62</sup> Ovid. *fast.* 2,31–32; Varro *ling.* 6,13; Fest. p. 60; Plut. *qu.R.* 68.

<sup>63</sup> Plutarkhos, kuten todettua, mainitsee ainoana antiikin lähteistä myös koiran uhraamisen Lupercalian yhteydessä ja perustelee sitä sillä, että Kreikassa koira on tyypillinen sovitushäiriö. Michels, ilmeisesti juuri Plutarkhokseen nojaten, pitää vuohen ja koiran uhraamista tavallisena Lupercalian kaltaisessa puhdistusrituaalissa. Scullard puolestaan pitää vuohen ja koiran uhraamista tällaisessa yhteydessä epätavallisena. Plut. *Romulus* 21,8; Plut. *qu.R.* 68; Michels 1953, 51; Scullard 1981, 77.

<sup>64</sup> Ziolkowski 1998–1999, 205; Michels 1953, 48; Takács 2008, 63–64.

<sup>65</sup> Ovid. *fast.* 2,425–448.

<sup>66</sup> Ovid. *fast.* 2,441.

hedelmällisyyttä ja helpottavan synnytystä.<sup>67</sup> Livius taas kertoo teoksessaan *Ab urbe condita*, että Lupercaliaa juhlittiin alun perin Pan Lykaioksen kunniaksi, jota roomalaiset myöhemmin kutsuivat nimellä Inuus.<sup>68</sup> Myös tämä rinnastus yhdynnän jumalaan Inuukseen liittää rituaalin vahvasti hedelmällisyyteen.

Vaikka meille säilyneissä antiikin aikaisissa lähteissä mainitaankin Lupercalian lisäävän naisten hedelmällisyyttä, tutkijat ovat jättäneet hedelmällisyysaspektin hyvin vähälle huomiolle ja sen on jäänyt lähes täysin puhdistusrituaalitulkinnan varjoon. Tähän on varmasti vaikuttanut paljon nykytutkimuksessa pitkään vallalla ollut oletamus, että jokaisella uskonnollisella rituaalilla on ollut jokin alkuperäinen ja yksiselitteinen merkitys, mikä on löydettävissä kaikkien eri kerrostumien alta.<sup>69</sup> Näin ollen, kun rituaalin alkuperäisenä merkityksenä on pidetty puhdistamista, on ajatukseen kansan hedelmällisyyden lisäämisestä suhtauduttu jopa vähätellen. Esimerkiksi Ziolkowski torjuu mahdollisen tulkinnan hedelmällisyyden parantamisesta osana juhlan alkuperäistä merkitystä toteamalla, että hedelmällisyysrituaali nyt tuntuu olevan antropologian selitys kaikelle, ja viittaa myös antropologian ja uskonnontutkimuksen suuren nimen James George Frazerin näkemykseen, että hedelmällisyysaspekti oli Lupercalian tapauksessa sattumanvarainen lisä alkuperäiseen puhdistusrituaaliin.<sup>70</sup> Myös Scullard ja Harmon esittävät, että Lupercaliassa on kyse puhdistusrituaaliin liittyneestä hedelmällisyysmagiasta.<sup>71</sup> Hedelmällisyyden yhteys Lupercaliaan olisi siis lähinnä vahinko, tai magiaa, eli ei virallisen uskonnon mukaista tulkintaa laisinkaan. Mielestäni Attilio Mastrocinque kuitenkin toteaa osuvasti, että puhdistus- ja hedelmällisyysrituaali eivät sulje toisiaan pois, sillä antiikin maailmassa hedelmättömyyden uskottiin usein johtuvan kultillisesta epäpuhtaudesta. Niinpä hedelmällisyyttä lisättiin rituaalisesti puhdistamalla ja näin palautettiin *pax deorum*.<sup>72</sup> Tätä käsitystä tukee myös Festuksen laatiman lyhennelmän kohta, jossa mainitaan, että Lupercalian aikana vuohennahalla puhdistetaan nimenomaan naiset.<sup>73</sup>

Mikäli kuitenkin tulkinnan lähtökohdaksi otetaan se, että hedelmällisyyden parantaminen on myöhempi lisä Lupercalian merkitykseen, joudutaan ristiriitaan Ovidiuksen kertomuksen

---

<sup>67</sup> Plut. *Romulus* 21,5.

<sup>68</sup> Liv. 1,5,1–2.

<sup>69</sup> Beard – North – Price 1998, 47.

<sup>70</sup> Ziolkowski 1998–1999, 202.

<sup>71</sup> Scullard tosin puhuu tässä yhteydessä Palatiumin puhdistamisesta sekä ”rajojen kulkemisesta” (*beating of the bounds*), ja Ziolkowski tyrmää koko tulkinnan vanhanaikaisena. Harmon puolestaan vetoaa James George Frazerin ajatuksiin. Harmon 1978, 1446; Scullard 1981, 77; Ziolkowski 1998–1999, 202.

<sup>72</sup> Mastrocinque 2014, 24 alaviite 34.

<sup>73</sup> Fest. p. 60.

kanssa, jonka mukaan rituaalilla haettiin hedelmällisyyttä jo Romuluksen aikana. On toki huomioitava, että Ovidiuksen *Fasti* ei ole tarkoitettukaan historiankirjoitukseksi, ja Wiseman toteaa, että kyseinen tarina on pyrkimys tuoda hedelmällisyysaspektille aitiologinen selitys Rooman myyttisestä varhaishistoriasta tilanteesta, jossa Lupercalian merkitys oli muuttunut.<sup>74</sup> Wiseman ajoittaa tämän merkityksen muuttumisen vuoteen 276 eKr. Tuolloin Roomaa vaivasi laaja keskenmenojen ja kuolleina syntyneiden lasten epidemia, joka vaivasi niin ihmisiä kuin eläimiäkin. Tämä yksittäinen, joskin merkittävä, tapahtuma toimi pontimena sille, että Lupercaliaan liitettiin hedelmällisyyttä lisäävä ruoskiminen. Ruoskiminen ei siis olisi kuulunut alkuperäiseen rituaalin laisinkaan.<sup>75</sup> Myös Ziolkowski ajoittaa hedelmällisyysrituaalin syntymisen 200-luvulle eKr. ja toteaa, että tämä uusi innovaatio syrjäytti kokonaan alkuperäisen ajatuksen Lupercaliasta puhdistusrituaalina keisariajan alkuun mennessä.<sup>76</sup> Esimerkiksi Serviuksen 400-luvulla jKr. laatimassa *Aeneis*-kommentaarissa Lupercaliaa käsittelevässä kohdassa ei mainita puhdistusrituaalia laisinkaan, mutta todetaan, että tyttöjä lyödään pukinnahkapiiskoilla, jotta he tulisivat hedelmällisiksi.<sup>77</sup>

Mikä oli väkivallan, eli tässä tapauksessa ruoskimisen, merkitys nimenomaan hedelmällisyysrituaalissa? Tähän kysymykseen parhaimman vastauksen saa tulkitsemalla tarkemmin Ovidiuksen edellä mainittua lausahdusta ”*Italidas matres - - sacer hircus inito*”. Ensi näkemältä – tai kuulemalta – moinen lausahdus saattaisi tuntua aivan käsittämättömältä ohjeelta. Verbin *inire* ’astua, mennä sisään’ käyttö tässä yhteydessä tuo vääjäämättä mieleen yhdyntän ja sitä symboloivan Inuus-jumalan. Koska lauseen kirjaimellinen merkitys, naisten yhtyminen vuohen hedelmällisyyden palauttamiseksi, on mahdoton edes kuvitella toteutettavaksi, esittää Wiseman erilaisen tulkinnan. Hänen mukaansa on mahdollista, että kyseinen ohje olisi aluksi ymmärretty niin, että pukinsorkkaisen ja -sarvisen Panin palvelijoiksi miellettyjen *lupercusten* olisi yhdyttävä Rooman naisiin. Tähän tilanteeseen ei kuitenkaan päädytty, sillä lopulta ohje tulkittiin niin, että naisten ruoskiminen piiskoilla, jotka on leikattu Lupercalian yhteydessä uhratun vuohen nahasta, ajaa asian. Ovidiuksen kertomuksessa piiskoilla lyödään naisten selkiä, mutta ilmeisesti myöhempinä aikoina juoksevien *lupercusten* tielle hakeutuneet naiset ojensivat vain kätensä ruoskittavaksi. Riitti siis, että naisen iho meni rikki yhdyntää symboloivista piiskaniskuista, ja näin hedelmällisyyttä lisäävä penetraatio oli

---

<sup>74</sup> Wiseman 1995b, 15.

<sup>75</sup> Wiseman 1995a, 84; Wiseman 1995b 14; Oros. *hist.* 4,2,2.

<sup>76</sup> Ziolkowski 1998–1999, 204. Harmon ajoittaa tämän merkityksen muutoksen myöhäistasavallan aikaan. Hänen teorian taustalla on ajatus Lupercaliasta alun perin karjan suojelus- ja hedelmällisyysrituaalina, jonka kohde vaihtui ihmisiin, kun Palatiumilla tai sen läheisyydessä ei enää ollut laitumia. Harmon 1978, 1446.

<sup>77</sup> Serv. *Aen.* 8,343.

suoritettu.<sup>78</sup> Myös Mastrocinque tulkitsee piiskaniskut symboliseksi penetraatioksi, mutta katsoo, että rituaalissa penetroiva osapuoli oli uhratun vuohen nahan kautta jumala, mahdollisesti Faunus. Lupercalian ruoskimisrituaali kuvastaa siis naisen ensimmäistä yhdyntää, jossa toisena osapuolena on jumala, joka näin takaa naisen hedelmällisyyden.<sup>79</sup> Kuten Wiseman huomauttaa, Lupercaliaan usein liitetyt roomalaisessa perinteessä osittain toisiinsa sulautuvat Pan, Faunus ja Inuus ovat kaikki seksuaalisesti hyvin aktiivisia jumalia.<sup>80</sup> Vaikka Lupercalia ei varsinaisesti olisikaan millekään tietylle jumalalle suunnattu juhla, on kuitenkin selvää, että roomalaisten kirjoittajien mielestä edellä esitetyllä Pan/Faunus/Inuus -jumalalla oli jotain tekemistä sen kanssa. Tällaisen voimakkaasti seksuaalisen jumalan läsnäolo Lupercaliassa tukee mielestäni ruoskimisen tulkintaa hedelmällisyysrituaaliksi ja jopa symboliseksi penetraatioksi, jossa jumala on toisena osapuolena.

Mikäli Lupercalian alkuperäinen merkitys on ollut rituaaliseen puhdistukseen liittyvä, ei mielestäni ole kuitenkaan järkevää edellä esitetyn perusteella jättää huomioimatta merkityksiä, jotka rituaali on ajan saatossa saanut, sillä kyseiset merkitykset ovat varmasti olleet rituaalin osanottajille aivan yhtä tosia kuin se aito ja alkuperäinen. Lupercalian osalta näyttää siltä, että rituaali, joka alkoi puhdistusrituaalina, muuttui vähitellen hedelmällisyysrituaaliksi. Kuitenkin edelleenkin vaikuttaa siltä, että tutkimuksessa ei tahdota antaa tilaa mahdollisuudelle, että molemmat merkitykset olisivat voineet elää rinnakkain. On myös huomioitava, että on vain luonnollista, että Lupercalian kaltainen juhla, jolla oli jopa tuhannen vuoden historia, kävi läpi muutoksia vuosisatojen aikana. Merkityksen muutokset eivät näytä loppuneen puhdistuksen vaihtuessa hedelmällisyyteen, sillä myöhäisantiikissa hedelmällisyysrituaalikin on mahdollisesti elänyt vain harvojen oppineiden muistissa ja tavallinen kansa on juhlinut Lupercaliaa tautien karkottamiseksi.<sup>81</sup>

### 3. Matralia

Roomalaiset juhlivat Matraliaa yhdentenätoista kesäkuuta.<sup>82</sup> Tällöin matroonat saapuivat Mater Matutan temppeleihin rukoilemaan siskojensa lasten puolesta sekä uhraamaan jumalattarelle erityisiä saviastioissa kypsytettyjä kakkuja. Seremonian aikana *univira*, vain yhden miehen kanssa naimisissa ollut nainen, seppelöi Mater Matutan kulttikuvan. Aivan Matralian juhlinnan

---

<sup>78</sup> Ovid. *fast.* 2,445–446; Plut. *Caesar* 61,2; Wiseman 1995b, 14–15.

<sup>79</sup> Mastrocinque 2014, 25.

<sup>80</sup> Wiseman 1995b, 6.

<sup>81</sup> Ziolkowski 1998–1999, 204–105; Gelasius *Adversus Andromachum*.

<sup>82</sup> Ovid. *fast.* 6,473–562.

aluksi Forum boariumilla sijaitsevaan temppeliin tuotiin orjanainen, vaikka yleensä naispuolisten orjien ei ollut sallittua astua kyseiseen pyhäkköön. Sisällä temppelissä sinne kokoontuneet matroonat löivät naista ensin päähän ja tämän jälkeen ajoivat hänet kepeillä hakaten ulos temppelistä.<sup>83</sup>

Tämä eri antiikin auktoreilta koottu rekonstruktio Matralian rituaaleista jättää ilmaan paljon kysymyksiä. Mikä jumalatar Mater Matuta oikeastaan oli? Miksi matroonat rukoilivat siskon lasten puolesta omiensa sijaan? Mikä merkitys oli orjanaisen hakkaamisella ja ajamisella pois temppelistä? Tässä tutkimuksessa painopisteenä on rituaalien sisältämä väkivalta eli pyrkimys vastata edellä esitetyistä kolmesta kysymyksestä viimeiseen. Matralian tapauksessa väkivallan roolia on kuitenkin mahdoton pyrkiä selittämään, jos vastauksia ei selvitä myös kahteen edelliseen kysymykseen, sillä nämä kaikki ovat nivoutuneet tiukasti toisiinsa. Rituaalin merkitystä ei voi ymmärtää, jos ei ymmärrä Mater Matutan roolia jumalattarena. Vastaavasti rituaalien tulkitseminen antaa avaimet jumalattaren tulkintaan.

Oman lisänsä tutkimukseen antaa mahdollisuus – ja kirjallisten lähteiden vähäisyyden aiheuttama tarve – tukeutua myös arkeologisiin todisteisiin. Livius mainitsee Rooman Mater Matutan temppelin kertoessaan Rooman käymästä sodasta etruskikaupunki Vejiä vastaan 400- ja 300-lukujen vaihteessa eKr. Hän kertoo, että diktaattori Camillus lupasi korjauttaa Rooman kuninkaan Servius Tulliuksen alun perin dedikoiman Mater Matutan temppelin, mikäli saa voiton etruskikaupunki Vejistä. Tämän Camillus myös teki vallattuaan onnistuneesti kaupungin vuonna 396 eKr.<sup>84</sup> Ovidiuskin mainitsee Servius Tulliuksen dedikoineen kyseisen temppelin ja sijoittaa sen Forum boariumille.<sup>85</sup> Arkeologisissa kaivauksissa onkin löydetty merkkejä Mater Matutan ja Fortunan kaksoistemppeleistä Forum boariumilla nykyisen S. Omobonon kirkon kohdalla. Matutalla ja Fortunalla oli sama juhlapäivä, mutta on kuitenkin epäselvää, miksi näiden kahden jumalattaren kultit olivat niin läheisiä keskenään. Alueen löydöistä päätellen Matutan palvonta kyseisellä paikalla on alkanut viimeistään 500-luvulla eKr., mikä sopisi kronologisesti yhteen perinteisesti Servius Tulliuksen hallituskaudeksi mielletyn ajanjakson kanssa. Vaikka kaksoistemppelele ajoittuu vuoden 213 eKr. Rooman palon jälkeiseen aikaan, on mahdollista, että kultit ovat olleet yhdessä jo arkaaisella ajalla.<sup>86</sup> Rooman lisäksi Mater Matutalla on ollut kulttipaikkansa ainakin Satricumissa noin 60 kilometriä Roomasta etelään.<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> Ovid. *fast.* 6,476, 481–482, 559–562; Varro *ling.* 5,106; Plut. *qu.R.* 16–17; Plut. *Camillus* 5,1–2; Tert. *monog.* 17,4.

<sup>84</sup> Liv. 5,19,6; 5,23,7.

<sup>85</sup> Ovid. *fast.* 6, 477–480.

<sup>86</sup> Scullard 1981, 150–151; Coarelli 1988, 244–246; Smith 2000, 138; Takács 2008, 50.

<sup>87</sup> Liv. 6,33,4–5.

Näiden kulttipaikkojen löytöihin sekä Mater Matutan ja Fortunan väliseen yhteyteen palaan tarkemmin seuraavissa alaluvuissa, joissa pohdin Mater Matutan merkitystä jumalana sekä Matraliaan liittyvien rituaalien tarkoitusta.

### 3.1. Mater Matuta

Mater Matuta on ilmeisesti vanha itaalinen jumalatar, jota palvottiin monin paikoin Keski-Italiassa.<sup>88</sup> Varhaisin roomalaisessa kirjallisuudessa meille säilynyt maininta, joka viittaa Mater Matutan rooliin jumalana, sisältyy ensimmäisellä vuosisadalla eKr. eläneen opetusrunoilija Lucretiuksen teokseen *De rerum natura*. Siinä kirjoittaja kuvailee, kuinka Matuta levittää aamunkoiton valon läpi taivaanrannan.<sup>89</sup> Lucretius siis mielsi Mater Matutan aamunkoiton jumalattareksi. Tätä tulkintaa tukevat myös Satricumista löytyneet pienet pronssiveistokset, jotka esittävät naishahmoa, jolla on eräänlainen kiekko pään päällä. Tämän kiekon voidaan tulkita edustavan jumalattaren kosmista aspektia, aurinkoa, ja sitä kautta aamunkoittoa. Kuten S. A. Takács huomauttaa, samankaltainen kiekko esiintyy usein myös esimerkiksi egyptiläisellä jumalattarella Hathorilla, jolla on taivaaseen liittyviä rooleja.<sup>90</sup> Lisäksi Rooman temppelikompleksin kaivauksissa on löydetty kuva-aihe, joka mahdollisesti esittää Eos-jumalatarta kaappaamassa mukaansa Kefalosta, johon on tulisesti rakastunut. Eos on kreikkalainen aamunkoiton jumalatar, joten hänen esiintymisensä kyseisen temppelin kuva-aiheissa voi ajatella liittävän aamunkoiton myös Matutaan.<sup>91</sup> Georges Dumézil on myös vahvasti sitä mieltä, että Mater Matuta on aamunkoiton jumalatar. Hän perustaa ajatuksensa muinaisen intialaisen veda-uskonnon myyttisiin tarinoihin.<sup>92</sup> Tähän teoriaan palaan tarkemmin tutkiessani Matralian rituaalien merkitystä.

Toinen merkittävä viittaus antiikin kirjallisuudessa Mater Matutan jumalalliseen rooliin on Ovidiuksen teoksessa *Fasti*. Ovidius yhdistää Mater Matutan kreikkalaiseen Inoon ja kertoo Matraliasta kertovassa jaksossaan tämän myytin. Tarina alkaa siitä, kun Junon suostuttelemana Juppiterin rakastajatar Semele pyytää nähdä tämän koko jumalallisessa loistossaan. Juppiter toteuttaa toiveen ja näyn edessä Semele palaa poroksi. Juppiterin ja Semelen yhteinen vielä syntymätön lapsi Bacchus kuitenkin säästy ja annetaan Semelen sisarelle Inolle kasvatettavaksi. Junon viha kuitenkin seuraa perässä, ja jumalatar tekee Inon ja hänen miehensä

---

<sup>88</sup> Scullard 1981, 150; Takács 2008, 49.

<sup>89</sup> Lucr. 5,656–657.

<sup>90</sup> Boëls-Janssen 1993, 345; Smith 2000, 143; Takács 2008, 49–50.

<sup>91</sup> Coarelli 1988, 226–230; Smith 2000, 139.

<sup>92</sup> Dumézil 1970, 50–54.

Athamaan hulluiksi. Athamas surmaa vanhemman heidän yhteisistä pojistaan, ja Ino syöksyy nuorempi, Melikertes, sylissään mereen. Merenjumatat kuitenkin ottavat Inon ja pienokaisen hellästi vastaan ja kuljettavat heidät läpi meren ja lopulta Tiberiä pitkin arkadialaisen Euandroksen hallitsemille maille myöhemmän Rooman seuduille. Siellä Juno villitsee taas paikallisen bakkantit Inoa vastaan, mutta alueella Geryonin karjaa paimentamassa ollut Hercules kuulee tämän avunhuudot ja ajaa villiintyneet naiset pois. Sitten Euandroksen äiti Carmenta ottaa Inon vastaan, leipoo tälle vieraanvaraisuuden osoituksena nopeasti kakkuja tulella ja kertoo pyynnöstä tämän tulevaisuuden. Inosta on tuleva jumalatar Leukothea, jonka roomalaiset tuntevat nimellä Matuta, ja tämän pojasta Melikerteestä kreikkalaisten Palaimon, roomalaisten Portunus. Ino suostuu kohtaloonsa ja siitä lähtien hän on hallinnut meriä ja hänen poikansa satamia.<sup>93</sup>

Tämä Mater Matutan rinnastus Ino-Leukotheaan nousi merkittävään asemaan Roomassa tasavallan ajan lopulla ja – luultavasti juuri Ovidiuksen vaikutuksesta – etenkin Augustuksen ajalla.<sup>94</sup> Modernit tutkijat ovat melko yksimielisesti kuitenkin kyseisen rinnastuksen hylänneet ja esimerkiksi Scullard toteaa, että tässä tapauksessa Ovidius teki virheen, eikä asiasta kannata sen enempää puhua.<sup>95</sup> Mielestäni asia ei kuitenkaan ole näin mustavalkoinen, sillä Leukothea-rinnastus näyttää olleen olemassa ja vaikuttaneen Keski-Italiassa Ovidiukselta riippumatta. Etruskikaupunki Caeren satamakaupungissa Pyrgissä nimittäin oli jumalatar Unin temppele, jossa tämän rinnalla esiintyi Thesan. Uni rinnastuu roomalaiseen Junoon ja Thesan on puolestaan etruskien aamunkoiton ja synnytyksen jumalatar. Pyrgin tapauksessa Unin *interpretatio Graeca* oli puolestaan Eileithyia tai Leukothea. Eileithyia on kreikkalainen synnytyksen jumalatar, ja onkin mahdollista että Pyrgin Unin kreikkalainen tulkinta kulki roomalaisen kautta: Uni oli tässä tapauksessa synnytyksen suojeleja Juno Lucina, joka tulkittiin kreikkalaisessa maailmassa Eileithyiksi. Leukothea-rinnastuksen kautta Uni ja/tai Thesan saatettiin rinnastaa myös Mater Matutaan. Näiden kahden etruskijumalattaren kautta Matutaan yhdistyy siis ajatus aamunkoitosta, mutta myös synnytyksen suojelestusta.<sup>96</sup>

Edellä esitetty hieman monimutkainen tulkinta ei ole ainoa syy yhdistää synnytys Mater Matutan vastualueisiin. Nicole Boëls-Janssen esittää, että Mater Matuta kuuluu itaalisten äitijumalattarien joukkoon, joiden tehtävä on valvoa synnytyksiä, suojella pikkulapsia ja toimia

---

<sup>93</sup> Ovid. *fast.* 6,485–550.

<sup>94</sup> Takács 2008, 49.

<sup>95</sup> Scullard 1981, 150; Boëls-Janssen, 1993, 343.

<sup>96</sup> Dumézil 1970, 339; Boëls-Janssen, 1993 348–349; Smith 2000, 143; Takács 2008, 49; Strab, 5,2,8.



parantajina.<sup>97</sup> Arkeologinen aineisto tukee tätä tulkintaa. Sekä Rooman että Satricumin temppeelialueilta löydettyjen votiiviesineiden joukossa on runsaasti pienoisteoksia, jotka kuvaavat naista joko imettämässä tai pitämässä lasta polvellaan. Tällainen esineistö viittaa vahvasti siihen, että jumalattaren puoleen käännyttiin lapsiin liittyvissä asioissa. Myös Satricumista löytyneet naisten tekemät dedikaatiot vahvistavat Matutan roolia vastasyntyneiden suojelijana. Parantajajumalattaren viittaa Matutan harteille puolestaan sovittavat temppeelialueilta löytyneet erilaisia ruumiinosia esittävät votiiviesineet.<sup>98</sup> Tässä suhteessa Matutan ja Fortunan yhteys Roomassa käy selvemmäksi. Fortuna ei nimittäin ollut vain sattuman tai kohtalon, vaan myös menestyksen ja suotuisan lopputuloksen jumalatar. Näin ollen hän edusti naisille myös synnytyksen ja siitä selviämisen jumalatarta.<sup>99</sup> Itse asiassa vaikuttaa siltä, että Rooman ulkopuolella Fortunaa kunnioitettiin nimenomaan lapsista huolehtivana jumalattarena.<sup>100</sup> On siis mahdollista, että Mater Matutan ja Fortunan kultit liittyivät toisiinsa juuri synnytyksen ja lapsista huolehtimisen kautta.

Edellä esitetyn perusteella tutkimuksessa onkin päädytty pohtimaan, mikä oli Mater Matutan rooli alun perin. Osalle tutkijoista hän on ensisijaisesti aamunkoiton jumalatar. Synnytyksen suojelijan roolin hän on saanut tämän sivutuotteena, kun aamunkoitto on assosioitunut syntymään. Toisaalta taas on nähty, että Matuta-nimen liittäminen sanoihin, kuten *manus* 'hyvä', *maturus* 'kypsä' ja *maturare* 'kypsyä', antaa jumalattarelle merkityksen hyvänä äitinä, joka saa lapset kasvamaan. Tästä näkökulmasta on tulkittu myös Augustinuksella säilynyttä, mahdollisesti alun perin Varron mainintaa Matutasta kypsyvän viljan suojelijana siten, että kyseessä olisivat kypsyvät, siis kasvavat, lapset. Tämän tulkintalinjan mukaan Matuta olisi siis muuttunut aamunkoiton jumalattareksi, kun nimen alkuperäistä merkitystä ei enää tunnettu.<sup>101</sup> Kummankaan näistä jumalattaren aspekteista ei kuitenkaan tarvitse olla se alkuperäinen. Nimi *Matuta* todella kuuluu osaksi laajempaa sanaperhettä, joka juontuu indoeurooppalaisesta juuresta *\*ma*, joka viittaa hyvään tai johonkin, mikä tapahtuu oikeaan aikaan. Nämä samakantaiset sanat, kuten edellä mainitut *manus* ja *maturus*, mutta myös esimerkiksi *mane* 'aamulla', sisältävät kaikki ajatuksen jostain, mikä tapahtuu oikeaan aikaan. Laajassa merkityksessä Mater Matuta on siis oikea-aikaisuuden, hyvän hetken jumalatar. Tästä merkityksestä ovat sitten lähtöisin ajatukset sekä aamunkoitosta että syntymästä.<sup>102</sup>

---

<sup>97</sup> Boëls-Janssen, 1993, 345.

<sup>98</sup> Scullard 1981, 151; Bettini 1991, 77; Boëls-Janssen 1993, 348; Smith 2000, 143.

<sup>99</sup> Takács 2008, 50.

<sup>100</sup> Smith 2000, 143.

<sup>101</sup> Scullard 1981, 150; Boëls-Janssen 1993, 345–346; Aug. *civ.* 4,8.

<sup>102</sup> Dumézil 1970, 50; Boëls-Janssen 1993, 347; Takács 2008, 49.

Tästä näkökulmasta voidaan lukea myös Lucretiuksen jo edellä lyhyesti mainittua runoa, jos otamme mukaan vähän muutakin, kuin kaksi Matutaa ja aamunkoittoa käsittelevää säettä.

Tempore item certo roseam Matuta per oras  
aetheris auroram differt et lumina pandit,  
aut quia sol idem, sub terras ille revertens,  
anticipat caelum radiis accendere temptans,  
aut quia conveniunt ignes et semina multa  
confluere ardoris consuerunt tempore certo,  
quae faciunt solis nova semper lumina gigni;  
quod genus Idaeis fama est e montibus altis  
dispersos ignis orienti lumine cerni,  
inde coire globum quasi in unum et conficere orbem.  
nec tamen illud in his rebus mirabile debet  
esse, quod haec ignis tam certo tempore possint  
semina confluere et solis reparare nitorem.  
Multa videmus enim, certo quae tempore fiunt  
omnibus in rebus. Florescunt tempore certo  
arbusta et certo dimittunt tempore florem.  
Nec minus in certo dentes cadere imperat aetas  
tempore et inpubem molli pubescere veste  
et pariter mollem malis demittere barbam.  
Fulmina postremo nix imbres nubila venti  
non nimis incertis fiunt in partibus anni.  
Namque ubi sic fuerunt causarum exordia prima  
atque ita res mundi cecidere ab origine prima,  
consequo quoque iam redeunt ex ordine certo.<sup>103</sup>

Samoin määrätynä hetkenä Matuta levittää ruusunpunaisen aamunkoiton valon taivaan rantojen läpi. Tämä tapahtuu joko, koska sama aurinko palatessaan maan alta lähettää säteensä edellään pyrkien sytyttämään taivaan, tai koska määrätynä hetkenä tulet yhdistyvät ja liekkien monet siemenet virtaavat yhteen, ja tämä saa aikaan aina uuden auringon valon syntyvän. Niinpä tarina kertoo, että korkeilta Ida-vuorilta voi nähdä valon noustessa hajallaan olevia tulia, jotka sitten tulevat yhteen kuin yhdeksi palloksi ja muodostavat auringon kehrän. Eikä kuitenkaan tuon pitäisi tässä yhteydessä olla ihmeellistä, että näiden tulien siemenet pystyvät määrätynä hetkenä liittymään yhteen ja palauttamaan auringon loiston. Kaikissa yhteyksissä näemme nimittäin paljon asioita, mitkä tapahtuvat määrätyllä hetkellä. Puut kukoistavat määrätyllä hetkellä ja määrätyllä hetkellä ne menettävät kukkansa. Yhtälailta määrätyllä hetkellä ikä pakottaa hampaat putoamaan ja keskenkasvuisen pojan kasvamaan pehmeää untuvaa ja pehmeän parran laskeutumaan samalla lailla molemmilta poskilta. Lopuksi salamat, lumi, sateet, pilvet ja tuulet tapahtuvat suurin piirtein tiettyinä aikoina vuodesta. Sillä missä ikinä asioiden ensimmäiset syyt olivat niin – ja asiat siten putosivat erilleen maailman ensimmäisestä alusta – toisiaan seuraten ne nyt palaavat määrätysssä järjestyksessä.

Christopher Smithin mukaan Mater Matuta ei esiinny tässä runossa vain aamunkoiton tai syntyvän jumalattarena, vaan myös kasvun ja kehityksen suojeelijana. Lucretius pohdiskelee tässä Matutan laajinta mahdollista merkitystä edustamassa elämän kiertokulkua, sitä kuinka

---

<sup>103</sup> Lucr. 5,656–679.

kaikki aamunkoitosta lähtien aina vuodenaikoihin ja kosmoksen järjestykseen asti tapahtuu aina tietyssä järjestyksessä, oikeaan aikaan.<sup>104</sup> Tähän ajatukseen on myös helpompi liittää Augustinuksen maininta Matutasta kypsyvän viljan suojelejana ilman, että vilja pitäisi tulkita lapsiksi.

Nyt, kun voidaan todeta, että Mater Matuta oli luultavimmin hyvän hetken – ja sitä kautta aamunkoiton, syntymän ja lasten kasvamisen – jumalatar, jäljelle jää vielä Matralian rituaalien tulkinta. Seuraavassa alaluvussa pyrin tulkitsemaan näitä rituaaleja peilaamalla niihin tässä luvussa esiteltyjä Matutaan liitettyjä merkityksiä.

### 3.2. Matralian rituaalit

Kuten tämän luvun alussa kerroin, yhdestoista kesäkuuta roomalaiset matroonat kokoontuivat Mater Matutan temppeliin. Aluksi temppeliin tuotiin orjanainen, joka sitten ajettiin kepeillä hakaten ulos. Lisäksi jumalattarelle tarjottiin kakkuja ja lopuksi juhlaan osallistuvat naiset rukoilivat siskojensa lasten puolesta. Ovidius tarjoaa silmiinpistävästi kaiken kattavan selityksen jokaiselle rituaalin osalle omassa Matralia-jaksossaan, jossa hän rinnastaa Mater Matutan Ino-Leukotheaan. Se, että Matuta ei pidä orjattarista, johtuu siitä, että Inon aviomiehellä oli avioliiton ulkopuolinen suhde yhteen heidän palvelijattaristaan. Siskon lasten puolesta omien lasten sijaan taas rukoillaan Matutan nimeen, sillä Ino oli huono äiti omille lapsilleen, mutta siskon pojan Bacchuksen kanssa meni paremmin. Lisäksi kakkujen tarjoaminenkin selittyy sillä, että Carmenta tarjosi Inolle kakkuja ottaessaan hänet vastaan ja nyt jumalattarenakin tämä on kovasti niihin mieltynyt.<sup>105</sup> Kuten jo aiemmin mainitsin, Ovidiuksen tulkinta Matraliasta ja Mater Matutasta ei ole sellaisenaan juuri saanut nykytutkijoiden tukea taakseen. Näin ollen heidän esimerkkiään noudattaen jätämme Ovidiuksen sikseen ja siirrymme muihin tulkintoihin.

Scullard toteaa sen kummemmin selittelemättä kirjassaan *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, että orjanaisen hakkaamisessa on mahdollisesti kyse varoituksesta tai hedelmällisyysrituaalista.<sup>106</sup> Myöhemmin Takács on pohtinut tarkemmin tätä Scullardin toteamusta. Hänen pohdinnoissaan varoitus olisi Ovidiuksen mallin mukaisesti kohdistettu orjanaisille, matroonat siis symbolisesti kehottaisivat heitä muistamaan oman paikkansa. Jos kyseessä taas on hedelmällisyysrituaali, nousee kysymys, miksi orjanainen otti iskut vastaan.

---

<sup>104</sup> Smith 2000, 148–149.

<sup>105</sup> Ovid. *fast.* 6,531–534; 6,551–562.

<sup>106</sup> Scullard 1981, 151.

Jos tapahtumaa tulkitaan Lupercalian mallin mukaan, orjanainen on tässä se, joka saa hedelmällisyyttä osakseen. Takács esittääkin ajatuksen, että matroonat toivoivat rituaalissa orjalle hedelmällisyyttä heidän sijastaan, ja antaa tälle niin sanotun antropologisen selityksen: Rituaalin tarkoitus on pitää roomalaisen yläluokan geenipooli vahvana tuomalla siihen uusia geneejiä eri etnisistä ryhmistä ja yhteiskuntaluokista. Tämä tapahtui matroonien salliessa heidän aviomiestensä lisääntyä orjien kanssa. Tällaisesta suhteesta syntyneet lapset eivät toki olisi olleet kansalaisia, mutta heillä olisi kuitenkin ollut laillinen status aviottomina lapsina ja mahdollisuus periä omaisuutta, ja näin he olisivat ”uudistaneet” varakasta yläluokkaa.<sup>107</sup> Vaikka myös Smith esittää ajatuksen hedelmällisyysrituaalista viitaten siihen sopivaan arkeologiseen aineistoon, kuten jäänteisiin nuorena uhratuista eläimistä, ei tämä kuitenkaan mielestäni tue Takácsin hieman erikoista teoriaa, sillä Smithin tulkinta koskee koko kulttia yleensä, eikä vain hakkaamisrituaalia.<sup>108</sup>

Halu erkaantua Ovidiuksen tulkinnasta on johtanut erikoisiin teorioihin myös siskon lasten puolesta rukoiluun liittyen. On muun muassa esitetty, että omien lasten puolesta rukoilu olisi tabu Mater Matutan kultissa ja siksi niin ei tehty. Asiaa on selitetty myös väärinkäsityksellä, joka olisi syntynyt jo antiikin aikana. Alun perin rituaali ei olisi koskenut siskonpoikia, vaan omia poikia. Väärinymmärryksen tautalla olisi Matutalle esitetyn rukouksen sanat *pueri sororii*, jossa *sorori* ei viittaisi sanaan ’sisar’, vaan verbiin *sororiare*. Kyseinen verbi esiintyy Festuksella ja hän selittää sanaa käytettävän, kun puhutaan tyttöjen rintojen kasvamisesta. Tästä jollain tasolla turpoamista ja kasvamista tarkoittavasta verbistä on sitten päätelty, että rukouksessa Matutalta pyydettiin suojelusta kasvaville pojille ja näin kyseessä oli siirtymäriitti. Tämä vähintäänkin erikoinen teoria on myöhemmin tyrmätty usealla perusteella. Ensiksikin se perustuu täysin hypoteettiseen rukoukseen, mistä ei ole mitään todisteita. Toiseksi Plutarkhos puhuu lasten syliin ottamisesta, mikä ei sovi murrosikäisten poikien siirtymäriittiin. Lisäksi Matutan kulttipaikoilta löytyneet lasta pitelevää naista esittävät pienoisveistokset eivät sovi tähän teoriaan.<sup>109</sup>

Siskon lasten puolesta rukoilua on selitetty myös perhesuhteilla. Takács esittää, että rituaalissa vahvistettiin naisen siteitä tämän alkuperäiseen perheeseen. Muutoin tähän olisi ollut vähän mahdollisuuksia aikana, jolloin yleisiä olivat *cum manu* -avioliitot, joissa nainen siirtyi omasta suvustaan miehensä suvun päämiehen alaisuuteen.<sup>110</sup> Maurizio Bettini luo kirjassaan

---

<sup>107</sup> Takács 2008, 50–51

<sup>108</sup> Smith 2000, 139.

<sup>109</sup> Scullard 1981, 151; Bettini 1991, 81–85; Boëls-Janssen 1993, 343–345. Plut. *qu.R.* 17.

<sup>110</sup> Takács 2008, 50.

*Anthropology and Roman Culture. Kinship, Time, Images of the Soul* kuvan isänpuoleisesta sedästä ja tädistä ankarina kurinpitäjinä, kun taas äidin sisarukset tarjosivat siskonsa lapsille lämpöä ja läheisyyttä. Äidinpuoleinen täti *matertera* esiintyy siis läheisenä siskonlapsille ja mieltyy ikään kuin varaäitinä, joka tuntee heihin äidillistä kiintymystä. Matraliassa äidit ja heidän siskonsa rukoilivat vaihtokaupanomaisesti toistensa lasten puolesta ja näin vahvistivat näiden suojeluksen.<sup>111</sup>

Kaikki nämä edellä esitetyt teoriat ovat, kuten Boëls-Janssen toteaa, siinä mielessä vaillinaisina, että ne jättävät Matralian rituaalit toisistaan irrallisiksi eivätkä myöskään luo yhteyttä rituaalien ja jumalattaren roolin välille.<sup>112</sup> Niinpä tässä kohtaa palaamme Georges Duméziliin, jonka teoria selittää Mater Matutan roolin juuri hänelle osoitettujen rituaalien kautta. Kuten aiemmin mainitsin, Dumézilille Mater Matuta oli ennen kaikkea aamunkoitto. Tämän teoriansa hän pohjasi muinaisen intialaisen veda-uskonnon myytteihin. Hänen mukaansa Matutan voi ymmärtää vedalaisen aamunkoiton jumalattaren Uhasin kautta. Tarinoissa Uhas, aamunkoitto, josta ajoittain käytetään myös monikkoa ”aamunkoitot”, ajaa joka aamu pimeyden pois. Tämä pimeyden karkottaminen kuvataan väkivaltaisena yhteenotona, jossa pimeys edustaa jotain demonista ja vaarallista. Dumézilin mukaan matroonat toistavat tämän tapahtuman symbolisesti Matralian rituaalissa, jossa orjanainen edustaa matroonien vastakohtana jotain pahaa ja alhaista. Myös Matralian ajankohta 11. kesäkuuta linkittyy tähän teoriaan. Roomassa ei tiettävästi ollut mitään virallista seremoniaa kesäpäivänseisauksena, mutta sen läheisyyteen osunut Matralia ajoi asiaa. Boëls-Janssenin tulkinnan mukaan juhlassa matroonat ajoivat pimeyden symbolisesti pois ja siten rohkaisivat Matutaa suoriutumaan vastaavasta tehtävästään joka aamu seisauspäivän lähestyessä ja päivien taas kohta alkaessa lyhetä.<sup>113</sup>

Uhas-rinnastuksen kautta selittyy myös siskojen lasten puolesta rukoilu. Vedalaisissa myyteissä aamunkoiton sisko on Ratri, yö. Tarinoissa Ratri saa lapsen, mutta tämän synnyttyä Uhas pitää lapsesta huolen ja kasvattaa sen. Tämä lapsi on aurinko, joka syntyy yöstä, mutta saavuttaa täyden kypsyytensä päivällä. Tätä Uhas-Matutan kasvattiäidin roolia Rooman äidit painottivat rukoillessaan siskonlastensa puolesta.<sup>114</sup> Sen, että vastaavaa myyttiä ei tavata Roomassa, ja että esimerkiksi Plutarkhos ja Ovidius tarjoavat kreikkalaista selitystä rituaaleille,

---

<sup>111</sup> Bettini 1991, 85–86. Myöhemmin Richard P. Saller on kritisoinut tätä tulkintaa, ja myös Smith pitää sitä spekulatiivisena. Saller 1997; Smith 2000, 171 viite 5.

<sup>112</sup> Boëls-Janssen 1993, 346.

<sup>113</sup> Dumézil 1970, 51–52, 337–338; Boëls-Janssen 1993, 346.

<sup>114</sup> Dumézil 1970, 52–53, 338; Boëls-Janssen 1993, 346.

johtuu Dumézilin mukaan siitä, että tämä muinainen yleisindoeurooppalainen merkitys olisi antiikissa jo unohdettu.<sup>115</sup>

Myöhemmistä tutkijoista esimerkiksi Boëls-Janssen on Dumézilin teorian kannalla ja toteaaakin, että se selittää aamukoiton ja yön siskouden ja pimeyden karkottamisen kautta sekä jumalattaren, että rituaalin.<sup>116</sup> Hänen mukaansa on kuitenkin selvää, että Roomassa naiset kunnioittivat Matutaa juuri lapsesta huolehtivana jumalattarena, sillä rukoilurituuaali koski lähinnä pikkulapsia. Lisäksi taustalle muotoiltu kreikkalainen myytti muistuttaa Matutan roolista ”toisena äitinä”. Tästä huolimatta aamunkoiton jumalattaren rooli säilyi taustalla. Boëls-Janssenin mukaan tästä todistavat muinaista aamunkoiton myyttiä matkiva orjattaren karkotus sekä nimestä *Matuta* johdettu sana *matutinus* ’aamuinen’. Hän vetoaa roomalaisen uskonnon konservatiivisuuteen selityksenä sille, miksi Matralian rituaali säilyi kaksiosaisena, vaikka yhteys aamunkoittoon oli jo unohdettu.<sup>117</sup>

Boëls-Janssen tulkitsee Mater Matutan jumalallista roolia myös tämän nimen kautta. Hänen mukaansa *mater* ei ole Matutan tapauksessa samanlainen kunnianimitys kuin esimerkiksi neitsytjumalatar Vestalla, vaan kertoo hänen roolistaan kasvattiäitinä. Nimeen *Matuta* pohjalla oleva oikea-aikaisuuteen viittaava juuri *\*ma* antaa koko nimelle *Mater Matuta* merkityksen ’äiti, joka tulee oikeaan aikaan’ tai ’auttava äiti’. Hän on siis varaäiti, joka tulee pulassa olevan biologisen äidin avuksi, kuten Uhasin ja Ratrin sekä Inon ja Semelen myyteissä. Boëls-Janssenin tulkinnan mukaan Matutan kultti pyhittää näin myös äidinpuoleisen tädin roolin. Tämän perustana hän näkee varhaisen yhteiskunnan olot, joissa miehet olivat usein poissa ja naiset hoitivat synnytykset keskenään perhepiirissä. Tällöin lapsen täti otti tehtäväkseen turvata lapsen ensihetket juuri syntymän jälkeen ja pyytää suojelusta aamunkoitolta, joka oli samoin huolehtinut auringosta.<sup>118</sup>

Dumézilin teoria on kieltämättä houkutteleva antaessaan kätevän selityksen Matralian rituaaleille sekä Mater Matutalle itselleen. Kaikkia tämä vedalaisiin myytteihin perustuva tulkinta ei ole saanut puolelleen. Esimerkiksi Smith sivuuttaa Dumézilin ja Boëls-Janssenin lähes täysin ja tyytyy vain toteamaan, että rituaalien merkitys jää mysteeriksi.<sup>119</sup> Jos siis hylkäämme kieltämättä hieman kaukaa hakevan, mutta kaiken kattavan veda-hypoteesin, mitä jää jäljelle? Mater Matuta on mitä ilmeisimmin sekä aamukoiton että syntymän ja lapsista

---

<sup>115</sup> Dumézil 1970, 54.

<sup>116</sup> Boëls-Janssen 1993, 346.

<sup>117</sup> Boëls-Janssen 1993, 348–349.

<sup>118</sup> Boëls-Janssen 1993, 350–351.

<sup>119</sup> Smith 2000, 139.

huolehtimisen jumalatar. Nämä molemmat merkitykset kumpuavat Matutan roolista oikea-aikaisuuden ja hyvän hetken jumalattarena. Siskon lasten puolesta rukoileminen taas voidaan nähdä naisten sukulaisuussuhteita vahvistavana ja pyhittäväenä rituaalina, jossa Matutaa rukoillaan tämän lapsista huolehtijan roolissa. Mutta entä orjanaisen väkivaltainen kohtelu Matutan temppelissä? Jos kyseessä ei ole aamunkoiton symbolinen taistelu pimeyttä vastaan, jää jäljelle vain tulkintoja, jotka tuntuvat jäävän etäisiksi Matutasta itsestään. Orjanaisen hakkaaminen varoituksena muille pohjaa Ovidiuksen ylös kirjaamaan Matutan Ino-Leukothea rinnastukseen. On myös ehdotettu – ehkä Lupercalian innoittamana – että kyseessä on hedelmällisyysrituaali. Avoimeksi kuitenkin jää, miksi joukko matroonia olisi toivonut hyvin väkivaltaisesti hedelmällisyyttä orjalle. Kaiken kaikkiaan Mater Matuta ja hänen Matraliansa esiintyvät yhteen kietoutuneena merkitysten vyyhtenä, jossa loppujen lopuksi epäselväksi jää sekä jumalatar itse, juhlan rituaalien merkitys, että rituaalien suhde jumalattareen.

#### 4. Vestan neitsyet ja *crimen incesti*

Vestan neitsyet, *virgines Vestales*, oli roomalainen pappiskollegio, jonka jäsenet olivat nimensä mukaisesti neitsyyteen sitoutuneita kotilieden jumalatar Vestan papittaria. Vestaalien kollegiota pidettiin jo antiikissa alkuperältään muinaisena, ja esimerkiksi Augustuksen aikaan elänyt historioitsija Livius mainitsee teoksessaan *Ab Urbe condita*, että Vestan neitsyen virka oli alkujaan peräisin Alba Longasta, mistä Rooman toinen kuningas Numa Pompilius toi sen Roomaan. Myös Plutarkhos kertoo Numan perustaneen vestaalien kollegion ja lisää tämän antaneen heidän tehtäväkseen Vestan temppelissä sijainneesta pyhästä tulesta huolehtimisen. Hän myös selostaa, että alun perin vestaaleja oli kaksi, mutta myöhemmin määrä nostettiin neljään ja lopulta kuuteen.<sup>120</sup> Aulus Gellius, 100-luvulla jKr. vaikuttanut roomalainen kirjoittaja, kertoo varhaisempiin lähteisiin nojaten, että uusi papitar valittiin virkaansa hänen ollessaan kuudesta kymmeneen vuoden ikäinen. Tytössä ei saanut olla mitään fyysisiä vikoja tai virheitä. Tytön molempien vanhempien tuli olla elossa, eikä kumpikaan saanut olla ollut orja. Tyttöä ei myöskään voitu valita virkaan, mikäli hänet tai hänen isänsä oli vapautettu isän vallasta, *patria potestas*. Heti, kun *pontifex maximus* otti uuden papittaren huomaansa *captio*-nimisessä seremoniassa, tyttö poistui isänsä vallan alta ja sai oikeuden esimerkiksi tehdä testamentin.<sup>121</sup> Vestan neitsyen virkakausi kesti vähintään kolmekymmentä vuotta. Ensimmäisen kolmanneksen urastaan papitar opetteli tehtäviään, seuraavan kolmanneksen

---

<sup>120</sup> Liv. 1,20,3; Plut. *Numa* 9,5; 10,1.

<sup>121</sup> Gell. 1,12.

suoritti niitä ja viimeisen kolmanneksen opetti nuorempiaan. Kolmenkymmenen vuoden palveluksen jälkeen vestaali saattoi luopua virastaan ja mennä naimisiin, mutta ilmeisesti harva kuitenkin teki niin. Tavallisesti virassa jatkettiin kuolemaan asti.<sup>122</sup>

Vestan papittarien puhtaus, eli fyysinen virheettömyys ja neitsyys, oli mitä ilmeisimmin olennaista heidän tehtävänsä ja valtion hyvinvoinnin kannalta. Vestan kultissa pyhä tuli ja vestaalien neitsyys yhdistyivät: Vestaalien hoitama pyhä tuli symboloi roomalaisille valtakunnan hyvinvointia ja sen sammuminen ennusti kaupungin tuhoa. Samalla tulen sammuminen oli myös merkki *crimen incesti* -rikoksesta, eli siitä, että Vestan papitar oli menettänyt neitsyytensä.<sup>123</sup> Tämän tutkimuksen kannalta vestaalit ovat kiinnostavia juuri tämän *incestum*-rikoksen – tai tarkemmin sanottuna siitä määrätyn rangaistuksen – vuoksi. Rikokseen syylliseksi todetut Vestan papittaret haudattiin elävältä.

Antiikin lähteissä on useita mainintoja *crimen incesti* -tapauksista aina Rooman varhaisvaiheista keisari Caracallan hallituskauten 200-luvulla jKr. asti. Kaikki näistä tapauksista eivät välttämättä ole historiallisia, eivätkä kaikki epäilyt ole johtaneet tuomioon.<sup>124</sup> Tässä yhteydessä kaikkien tapauksien läpi käyminen ei kuitenkaan ole tarkoituksenmukaista, sillä keskityn *incestum*-rikoksen rangaistuksen merkitykseen yleisemmällä tasolla. Tim Cornell myös huomauttaa artikkelissaan *Some Observations on the "crimen incesti"*, että historiallisella ajalla tapaukset eivät olleen kovin yleisiä: toisen puunilaissodan ja tasavallan lopun välillä tapauksia oli vain kaksi, vuosina 216 ja 114/113 eKr.<sup>125</sup> Nämä kaksi tapausta nousevat kuitenkin myöhemmin tässä työssä esiteltävissä tulkinnoissa merkittävään asemaan, joten käyn ne seuraavaksi läpi lyhyesti.

Vuoden 216 eKr. tapahtuman seurasivat katastrofaalista Hannibalille hävittyä Cannaen taistelua. Tämä tapahtuma ja muut huonot enteet laukaisivat epäilyt vestaalien siveettömyydestä. Vestaalit Opimia ja Flonesia todettiin syyllisiksi *incestum*-rikokseen. Ilmeisesti Opimia haudattiin elävältä, mutta Flonesia teki itsemurhan ennen tuomion täytäntöönpanoa. Tämän lisäksi Delfoihin lähetettiin lähetystö kysymään oraakkelilta neuvoa kaikin puolin uhkaavaan tilanteeseen. Vuonna 114/113 eKr. olot olivat jälleen epävakait ja erityisen huonot enteet antoivat jälleen syyn uskoa, että vestaalit olivat syyllistyneet rikokseen. Tällä kertaa Aemilia, Licia ja Marcia tuomittiin kuolemaan. Poliittisesti epävakaiden aikojen

---

<sup>122</sup> Dion. Hal. *ant.* 2,67,2; Plut. *Numa* 10,1–2.

<sup>123</sup> Cornell 1981, 34; Dion. Hal. *ant.* 2,67,5.

<sup>124</sup> Listauksia *crimen incesti* -tapauksista nykytutkimuksessa: Cantarella 1991, 136–137; Baschirotto 2012, 167.

<sup>125</sup> Cornell 1981, 28.



sekä huonojen enteiden lisäksi tapauksia yhdisti tarve hautaamisen lisäksi kääntyä Sibyllan kirjojen<sup>126</sup> puoleen. Niiden tarjoamien ohjeiden mukaisesti Forum boariumille haudattiin molemmilla kerroilla elävältä kaksi gallia ja kaksi kreikkalaista.<sup>127</sup> Sivuan tässä luvussa joissain kohdin lyhyesti myös näitä Forum boariumin hautaustapahtumia, mutta paneudun niihin tarkemmin omassa luvussaan.

Ennen kuin siirryn tutkailemaan *incestum*-rikoksen tehneen Vestan papittaren elävältä hautaamisen mahdollista merkitystä, on paikallaan perehtyä vielä tarkemmin itse hautaamisen yksityiskohtiin. Tarkin kuvaus hautaamisesta on peräisin Plutarkhokselta, mutta hyvin samansuuntaisia, joskin suppeampia, kuvauksia on säilynyt myös hieman varhaisemmilta kirjoittajilta, kuten Liviukselta ja Dionysios Halikarnassolaiselta. Ilmeisesti vestaali siirrettiin tehtävistään syrjään heti, kun nousi epäily, että hän oli syyllistynyt *incestum*-rikokseen. Rikoksen tutkinta ja tuomitseminen oli *pontifexien*<sup>128</sup> vastuulla. Syylliseksi todettu papitar asetettiin kantotuoliin, jonka peitteet sidottiin niin tiivisti, ettei huutokaan kuulunut niistä läpi. Tässä kantotulissa vestaali kannettiin Porta Collinan luokse Forumin ja kaupungin läpi ystävien ja sukulaisten surusaatossa kuin hautajaisissa. Portin luona, mutta kaupungin sisäpuolella, Campus sceleratuksella kantotuolin verhot avattiin ja *pontifex maximus* lausui rukouksia taivasta kohti. Tämän jälkeen hän johdatti hunnutetun hautajaisasuun puetun vestaalin maanalaiseen kammioon johtaville askelmille ja paikalla olleet papit käänsivät katseensa vestaalin laskeutuessa hautaansa. Kun papitar oli kammiossa, jossa häntä odotti vuode, sytytetty lamppu, öljyä, vettä, maitoa ja leipää, se suljettiin, peitettiin maalla ja lopuksi maa tasattiin. Paikalla ei pidetty asiaan kuuluvia hautajaisriittejä eikä sinne pystytetty hautamuistomerkkiä.<sup>129</sup>

Edellä kuvattu rangaistus on kaikin puolin kammottava. Kuitenkin antiikin auktorit tuntuivat pitävän rangaistusta asiaankuuluvana, ja se pantiin täytäntöön Liviuksen sanoin ”uti mos est”, kuten tapana on.<sup>130</sup> Vain Plutarkhos pyrkii tulkitsemaan rangaistusmuodon syytä, ja esittää, että hautaamalla vestaalin elävältä elintarvikkeiden kanssa roomalaiset välttivät pyhään naiseen kajoamisen ja tämän suoranaisen tappamisen.<sup>131</sup> Myös nykytutkimuksessa on pitkään otettu annettuna, että hautaamisrangaistus kuului tällaisessa tilanteessa asiaan, eikä ole sen

---

<sup>126</sup> Roomassa Capitoliumin Juppiterin temppelissä säilytetty kreikankielinen kokoelma Cumaen Sibyllan ennustuksia ja uskonnollisia ohjeita, joiden tulkinnasta vastasi erityinen *decemviri sacris faciundis* -papisto. Castrén – Pietilä-Castrén 2006, 522.

<sup>127</sup> Liv. 22,57,1–6; *perioch.* 63; *Obseq.* 37; Plut. *qu.R.* 83; *Fabius* 18,3; Dion. Hal. *ant.* 8,89,4–5.

<sup>128</sup> *Pontifexien* collegio oli Rooman tärkein pappiskollegio, johon kuuluivat sen johtajan *pontifex maximuksen* lisäksi *rex sacrorum*, *flamenit* ja myös Vestan neitsyet. Castrén – Pietilä-Castrén 2006, 445–446.

<sup>129</sup> Liv. 8,15,7–8; Dion. Hal. *ant.* 2,67,4; 8,89,4–5; Plut. *Numa* 10,4–7; *qu.R.* 96.

<sup>130</sup> Liv. 22,57,2.

<sup>131</sup> Plut. *qu.R.* 96; *Numa* 10,5.

kummemmin pysähdytty pohtimaan elävältä hautaamisen syvempää merkitystä.<sup>132</sup> Siveettömän vestaalin osakseen saama rangaistus ja siihen liittyvät olosuhteet ovat kuitenkin kaikin puolin erikoiset ja mahdollistavat monia eri tulkintoja. Seuraavaksi perehdyinkin tarkemmin siihen, mikä on ollut kuoleman merkitys *crimen incesti* -tapauksissa. Olen jaotellut tarkasteluni kahteen osaan: ensin esittelen teorioita, jotka näkevät koko tapahtuman lakiin perustuvana tutkintana ja rangaistuksena, ja sitten siirryn pohtimaan elävältä hautaamista uskonnollisena rituaalina.

#### 4.1. Elävältä hautaaminen lainmukaisena rangaistuksena

Tapa, jolla *crimen incesti* -tapaukset tutkittiin ja tuomittiin, näyttäytyy erikoisuutena sekä maallisen, että uskonnollisen laintulkinnan näkökulmasta. Rikoksesta epäilty Vestan neitsyt oli ainoa roomalainen viranhaltija, joka siirrettiin kokonaan syrjään tehtävistään välittömästi pienenkin rike-epäilyn noustua, ja roomalaisista naisista vain vestaalit saivat osakseen moisen julkisen ryöpytyksen siveettömyysrikoksen vuoksi. Kyseiset rikostapaukset olivat myös ainoita, joita tutki koko *pontifex*-kollegio.<sup>133</sup> Siksi ei olekaan yllättävää, että Vestan neitsyiden oikeudenkäyntiprosessista ja syylliseksi todetun kuolemantuomiosta on esitetty monenlaisia teorioita. Vaikka vestaalit olivat papittaria ja heidän neitsyytensä yhteydessä kultilliseen toimintaan, modernissa tutkimuksessa esiintyy teorioita, joissa *incestum*-rikos ja kuolemanrangaistus on riisuttu lähes kokonaan uskonnollisista merkityksistä. Kaikki seuraavaksi esittelemäni näkemykset perustuvat eri tulkintoihin *pontifex maximuksen* roolista *incestum*-oikeudenkäynneissä.

Yksi tapa tulkita Vestan neitsyen siveettömyydestä johtuvaa rangaistusta on nähdä koko asia ikään kuin perheen sisäisenä asiana. Tämän teorian pohjana on ajatus siitä, että vestaalit olivat alun perin kuninkaan vaimoja tai tyttäriä.<sup>134</sup> Kuninkaiden karkotuksen jälkeen neitsyet jatkoivat symbolisesti tässä roolissa ja suorittivat rituaalisia kotitöitä valtion hyväksi, kuten huolehtivat tulesta ja siivosivat temppelein. Tässä asetelmassa kuninkaan roolin ottanut *pontifex maximus* oli *pater familias*, jolla oli valta päättää perheenjäsentensä asioista, jopa elämästä ja kuolemasta.

---

<sup>132</sup> Staples 1998, 132.

<sup>133</sup> Wildfang 2006, 56.

<sup>134</sup> Keskustelua siitä, periytyvätkö vestaalien velvollisuudet kuninkaan vaimolta vai tyttärltä, on käyty melko paljon. *Captio*-rituaalissa, jossa *pontifex maximus* ”ottaa” uuden neitsyen osaksi kollegiota, on nähty viitteitä kuninkaan ja kuningattaren avioliittoseremoniasta, mutta tulkinalla on myös vastustajansa. On myös esitetty, että vestaalien johtaja *virgo Vestalis maxima* edusti kuningatarta ja loput kuninkaan tyttäriä. Wildfang 2006, 37–38; Chrystal 2013, 111.

Kun Vestan neitsyt menetti neitsyytensä, *pontifex maximus* käytti valtaansa perheen päänä ja tuomitsi syyllisen kuolemaan.<sup>135</sup>

Eva Cantarellan mukaan *pontifex maximuksen* valta vestaaleihin ei ole täsmälleen sama asia, kuin *pater familiaan* valta perheenjäseniinsä, vaan Vestan papittaret olivat siinä suhteessa itsenäisiä naisia. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteivätkö he olisi olleet alisteisia miehelle vallalle, sillä *captiossa* he siirtyivät *pontifex maximuksen* alaisuuteen, jolla puolestaan oli virkansa puolesta valta tuomita hairahtunut vestaali kuolemaan.<sup>136</sup> Cantarellan mukaan neitsyytensä menettäneiden vestaalien elävältä hautaamisen ja *pater familiaan* vallassa olevien tavallisten naisten siveettömyydestä saamien rangaistusten välillä on selvä yhteys. Roomassa naiselle ei ollut rikollista vain avioliiton ulkopuolinen seksuaalinen kanssakäyminen, eli niin sanottu aviorikos, vaan myös laajemmassa merkityksessä seksi avioliiton ulkopuolella. Avioliiton ulkopuoliseen seksiin sisältyivät perinteisesti tulkittujen aviorikosten lisäksi esimerkiksi myös vielä naimattomien naisen seksisuhteet, avioliiton ulkopuolisia nekin. Tällainen naisten seksuaalinen käyttäytyminen oli rikollista ja *pater familiaan* rangaistavissa. Cantarella myös huomauttaa, että tyttären neitsyys oli Roomassa ikään kuin isän omaisuutta ja tällä oli oikeus jopa tappaa neitsyytensä menettänyt naimaton tytär. Hänen mukaansa tavallista oli, että tällaisissa tapauksissa – samoin kuin aviorikoksissa – nainen suljettiin huoneeseen talossa ja nälkään.<sup>137</sup>

Vestaalin elävältä hautaamisen symboliikka viittaa Cantarellan mukaan juuri perhepiirissä teloittamiseen, jossa nainen suljetaan huoneeseen, jossa on vähän elintarvikkeita, mutta ei riittävästi pitämään naista hengissä kovin kauaa. Vestaalien tapauksessa maanalainen kammio kuvasti naisen elinpiiriä vertautumalla taloon. Tämä analogia perheen sisäiseen rangaistukseen näkyy myös laajemmin Vestan neitsyiden roolissa yhteiskunnassa: Vestaalien siveysvaatimus oli projektio tavallisille naisille kohdistetuista siveysnormeista samalla tavalla, kuin papitarten rituaaliset velvollisuudet heijastelivat tavallisia kodinhoitovelvollisuuksia. Siinä missä *pater familias* käytti maallista valtaa, *pontifex maximuksen* valta oli rituaalista ja näin ollen vestaalin teloittaminen oli Cantarellan mielestä rangaistuksen lisäksi julkisen luonteensa vuoksi myös uhri jumalille.<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> Cornell 1981, 30.

<sup>136</sup> Cantarella 1991, 136.

<sup>137</sup> Cantarella 1991, 137–138. Cantarellan käsitys nälkänättämisestä tavallisena rangaistuksena näyttää perustuvan paralleelleihin kreikkalaisessa maailmassa ja mytologiassa, esimerkiksi Cantarella 1991, 47–48, mutta asiaan viittaava todistusaineisto ei vaikuta kovin vahvalta.

<sup>138</sup> Cantarella 1991, 138–140.

On myös esitetty, että neitsyytensä menettäneen vestaalin oikeudenkäynti ja tuomitseminen oli puhtaasti rikosoikeudellinen asia, jossa *pontifex maximuksen* tuomiovalta oli maallista. Tämä teoria perustuu ajatukseen, jonka mukaan *incestum* tarkoittaa tässä yhteydessä samaa kuin moderni termi ”insesti”. Teorian mukaan vestaalien seksisuhteet voidaan tulkita inestiksi, sillä symbolisina koko yhteisön tyttärinä he olivat teoreettisesti sukua kaikille roomalaisille. Näin ollen vestaalin ja kenen tahansa muun välinen seksi oli automaattisesti inestiä. *Crimen incesti* ja siitä rankaiseminen on yhdistetty maallisen vallan piiriin myös tulkitsemalla se seksuaalirikokseksi siinä mielessä, että osapuolet eivät Vestan papittaren viran vuoksi voineet mennä naimisiin. Tällöin rikos vertautuu aviorikokseen, kaksinnaimiseen, pederastiaan – ja inestiin.<sup>139</sup>

*Incestum*-rikoksen tulkitseminen inestiksi ja rikosoikeudelliseksi asiaksi on kuitenkin ongelmallista. Antiikin lähteissä mainitaan, että rangaistus inestistä oli heittäminen alas Tarpeian kalliolta eikä suinkaan hautaaminen elävältä.<sup>140</sup> Lisäksi ei ole olemassa näyttöä siitä, että *incestum* olisi tarkoittanut alun perin inestiä. Robin Lorsch Wildfang esittääkin, että vestaalien siveysrikokseen viittavan termin takana olisi alun perin muoto *in-castum*, ’ei-puhdas, ei-siveä’ ja nykyisen inestin merkityksen se olisi saanut vasta myöhemmin.<sup>141</sup> Tim Cornell myös huomauttaa, että *incestum*-rikoksen tutkinta- ja tuomitsemisprosessi ei ole linjassa normaalin roomalaisen rikosoikeudellisen toimintatavan kanssa, sillä papistolla ei ollut Roomassa valtaa antaa tuomioita rikosasioissa.<sup>142</sup>

Tästä pääsemmekin vielä yhteen Vestan neitsyiden kuoleman lakiin ja sääntöihin perustuvana rangaistuksena esittävään teoriaan. Cornellin mukaan rikoksen tehneen papittaren kuulustelut ja tuomitseminen kuuluivat *pontifex maximuksen* normaaliin tuomiovalttaan papistoon liittyvissä asioissa. Kuten todettua, Cornell ei pidä *incestum*-proseduuria yhteensopivana normaalin rikosoikeudellisen toimintatavan kanssa ja esittää näkemykselleen useita perusteluja. Mikäli *crimen incesti* nähtiin uskonnollisena rikkeenä, on siitä rankaiseminen erikoista, sillä yleisen periaatteen mukaan jumaliin kohdistuvat rikokset olivat jumalten asia ja heidän rangaistavissaan<sup>143</sup>, ja normaalitilanteessa yksityiset rikokset jumalia kohtaan eivät johtaneet rikossyytteeseen. Jos taas vestaalien rikos käsitettiin koko yhteisöä koskevaksi pyhäinhäväistykseksi, kuten esimerkiksi julkisen temppelin tai alttarin häpäisy, on *pontifexien*

---

<sup>139</sup> Cornell 1981, 32.

<sup>140</sup> Tac. ann. 6,19; Cornell 1981, 33.

<sup>141</sup> Wildfang 2006, 56.

<sup>142</sup> Cornell 1981, 29.

<sup>143</sup> Esimerkiksi Tac. ann. 1,73; Cic. leg. 2,19; Cod. Iust. 4,1,2.

rooli tutkinnassa ja tuomitsemisessa hieman outo, sillä tavallisesti vastaavanlaiset pyhäinhäväistyksen kuuluivat maallisten virkamiesten tuomiovaltaan. Papiolla ei siis ollut rikosoikeudellista valtaa kansalaisiin, mutta Cornellin mukaan *pontifex maximus* saattoi kuitenkin määrätä sakkoja velvollisuutensa laiminlyönteelle papille, tai jopa pakottaa tämän luopumaan virasta.<sup>144</sup>

*Incestum*-rikos erosi muista uskonnollisista rikkeistä kuitenkin siinä, että sitä ei voinut hyvittää. Jos kuka tahansa muu pappi tai papitar epäonnistui velvollisuuksissaan, hän sai jatkaa virassaan, ja virhe voitiin korjata toistamalla rituaali ja tarjoamalla jumalille lepytysuhreja. Neitsyyden menetystä ei kuitenkaan voinut hyvittää, ja vestaali menetti asemansa välittömästi samalla kun neitsyytensäkin. Toisaalta vestaali ei kuitenkaan voinut luopua virastaan, kuten pahimmassa tapauksessa saattoi käydä muille papeille, sillä vestaalit oli valittu palvelemaan vähintään kolmeksi kymmeneksi vuodeksi. Tämä epänormaali tilanne, jossa papitar oli samalla virassa ja toisaalta siitä erotettuna, johti Cornellin mukaan siihen, että rikoksen tehneen täydellinen poistaminen oli sekä loogista, että välttämätöntä.<sup>145</sup>

Cornell muistuttaa myös, että roomalaisessa uskonnollisessa laissa tehtiin ero tahallisen ja tahattoman toiminnan välillä: tietämättömyyttä ja tahattomasti tehty virhe voidaan hyvittää, mutta tahallista ei<sup>146</sup>. Hänen mukaansa muiden pappien huolimattomuusvirheet olivat mitä luultavimmin tahattomia, kun taas Vestan neitsyen *crimen incesti* oli tekona tahallinen omasta halusta tehty.<sup>147</sup> Tilanne onkin verrattavissa Dionysios Halikarnassolaisen ja Valerius Maximuksen välittämään tarinaan Marcus Atiliuksesta. Atilius oli yksi papeista, jotka olivat vastuussa Sibyllan kirjoista. Hän kuitenkin levitti niiden sisältämää tietoa eteenpäin ja syyllistyi näin uskonnolliseen rikokseen. Tästä rikoksesta, jota kutsutaan nimellä *parricidium*, kuningas tuomitsi hänet heitettäväksi säkissä mereen.<sup>148</sup> Atiliuksen tapaus vertautuu vestaalin *incestum*-rikokseen: molemmissa on kyseessä *parricidium*, tahallinen pyhäinhäväistys<sup>149</sup>, ja molemmissa on rangaistuksena rikosentekijän poistaminen maan päältä – joko heittämällä mereen, tai hautaamalla maahan. Tämän vertauksen kautta Cornell toteaa, että *incestum*-tapauksissa vestaalien oikeudenkäynti ja rangaistus voidaan tulkita kuuluvaksi *pontifex maximuksen*

---

<sup>144</sup> Cornell 1981, 29–30.

<sup>145</sup> Cornell 1981, 35.

<sup>146</sup> Esimerkiksi Varro *ling.* 6,30.

<sup>147</sup> Cornell 1981, 35.

<sup>148</sup> Dion. Hal. *ant.* 4,62; Val. Max. 1,1,13.

<sup>149</sup> Cic. *leg.* 2,22.

normaaliin tuomiovaltaan, jota tämä harjoittaa papistoon, ja jonka tämä on perinyt kuninkaalta.<sup>150</sup>

Tämäkin teoria on saanut osakseen kritiikkiä. Esimerkiksi Wildfang huomauttaa, että ei ole olemassa varmoja todisteita sille, että *pontifex maximus* olisi käyttänyt kurinpitovaltaansa keihinkään muihin pappeihin kuin vestaaleihin. Näin ollen ei ole perusteltua sanoa hautaamisrangaistuksen olevan *pontifex maximuksen* normaalin tuomiovallan piirissä. Lisäksi vestaalien elävältä hautaaminen pelkkänä rangaistuksena uskonnollisesta virheestä vaikuttaa ylimitoitetulta, kun sitä verrataan muiden pappien rangaistuksiin virheistä, jotka ovat yhtä lailla johtaneet *pax deorumin* rikkoutumiseen. Wildfang toki myös toteaa, että *incestum*-tapauksilla on yhteistä muidenkin kuolemantuomioon johtavien rikosten, kuten *parricidiumin* ja inestin, kanssa. Rangaistuksen kovuuden takana ei tosin ole vain teon tahallisuus, vaan myös se, että teot olivat erityisen vastenmielisiä roomalaisille. Tähän on syynä se, että kyseiset teot saastuttivat normaalin uskonnollisen yhteyden perheenjäsenten välillä niin, että ne uhkasivat samalla myös jumalten suhdetta kansaan, *pax deorumia*. Tämä selittää myös sen, miksi *pontifexit* olivat mukana *incestum*-prosessissa: he valvoivat, ettei *pax deorum* rikkoudu.<sup>151</sup>

Monissa teorioissa *crimen incesti* -prosessille on pyritty antamaan ”maallinen” selitys. *Pontifex maximuksen* on nähty edustavan rikosoikeudellista tuomiovaltaa, *pater familiaan* valtaa perheeseensä tai harjoittavan normaalia tuomiovaltaansa papistoon. Kuitenkin näyttää siltä, että nämä selitykset palautuvat uskonnollisiin kysymyksiin, kuten *pax deorumin* ylläpitoon tai vestaalien rooliin uhrina. Siksi nyt onkin paikallaan siirtyä tarkastelemaan, mitä uskonnollisia merkityksiä neitsyytensä menettäneen vestaalien elävältä hautaamisella on mahdollisesti ollut.

#### 4.2. Elävältä hautaaminen uskonnollisena rituaalina

Yksi varhaisemmista ja myöhemmin myös laajaa kannatusta saaneista teorioista, jotka pyrkivät selittämään vestaalien elävältä hautaamisen uskonnollisessa kontekstissa, esittää koko *crimen incesti* -tapahtumaketjun *prodigiumin* tutkintana ja sovittamisena.<sup>152</sup> Tämän tulkinnan mukaan neitsyytensä menettänyt Vestan papitar oli itse *prodigium*, paha enne. Yleensä *prodigiumin* sovittaminen vaati lepytysuhrien lisäksi koko enteen hävittämisen, kuten esimerkiksi androgyynien lasten tapauksessa heidän heittämisensä arkussa mereen. *Prodigiumiksi* muuttunut siveetön vestaali siis hävitettiin hautaamalla hänet elävältä, ja ainakin kahdessa

---

<sup>150</sup> Cornell 1981, 36.

<sup>151</sup> Wildfang 2006, 56–58.

<sup>152</sup> Cornell 1981, 31; Wildfang 2006, 56.

tapauksessa lepytsuhrin virkaa toimitti kahden gallin ja kreikkalaisen hautaaminen elävältä Forum boariumille.<sup>153</sup>

Tässäkin teoriassa on ongelmansa. Yleisesti ottaen *prodigiumin* määritelmään kuuluu, että se on seuraus rikoksesta, ei rikos itse. *Prodigium* on jumalten lähettämä merkki siitä, että heitä kohtaan on tehty rikos ja *pax deorum* on särkynyt. Näin ollen *crimen incesti* on syy pahalle enteelle, eikä enne itsessään. Yleisin *prodigium*, joka ilmoitti *incestum* -rikoksesta, oli Vestan temppelin pyhän tulen yhtäkkinen sammuminen ilman näkyvää syytä, mutta muitakin merkkejä oli.<sup>154</sup> Esimerkiksi Plutarkhos ja Liviuksen teosten enteet ja ihmeet 300-luvulla jKr. teokseensa *Liber prodigiorum* koonnut Julius Obsequens kertovat vuoden 114/113 eKr. tapahtumista. Tällöin ratsastamassa olleeseen ritarisäätyiseen nuoreen neitoon, Helviaan, iski salama. Kun Helvia ja hevonen löydettiin kuolleina, olivat hevosen valjaat palasina ympäristössä, samoin kuin neidon asusteet. Lisäksi Helvian vaate oli kuin tarkoituksella vedetty peittämässä alaruumista ja hänen suunsa oli auki ja kieli ulkona. Tämä tulkittiin *prodigiumiksi* ja tutkinnan tuloksena todettiin, että enteiden aiheuttanut rikos koski Vestan neitsyitä ja ritarisäätyisiä miehiä. Ritarisäätyisen miehen orjan ilmiannon ansiosta paljastui, että kolme vestaalia, Aemilia, Licinia ja Marcia, olivat syyllistyneet *incestum*-rikokseen ja heidät haudattiin elävältä. Tämän lisäksi haudattiin vielä Plutarkhoksen kertoman mukaan lepytsuhrina kaksi gallia ja kreikkalaista Forum boariumille.<sup>155</sup> Tästä kertomuksesta käy selvästi ilmi, että *crimen incesti* ei ole enne, vaan teko, joka sellaisen aiheuttaa.

Lisäksi vestaalien rikosten, jotka oletettavasti tapahtuivat yleensä salassa, tulkitseminen enteinä on ristiriidassa *prodigiumin* perusidean kanssa. Pahat enteet olivat avoimia merkkejä jumalilta, jotka kuka tahansa saattoi nähdä. Enteitä myös yleensä tutkivat ja tulkitsivat *haruspexit* ja *decemvirit*, eivätkä *pontifexit*, kuten puolestaan *incestum*-rikosten yhteydessä oli tapana. Lisäksi vestaalien hautaaminen kaupungin sisäpuolelle erosi muiden *prodigiumien* poistamisesta, jotka yleensä hävitettiin kaupungin ulkopuolelle, kuten esimerkiksi edellä mainitut androgyynit lapset. Plutarkhoksen selonteon mukaan papeilla oli myös tapana käydä suorittamassa uhreja kuolleille papittarille hautakammion paikalla, mikä ei myöskään sovi yhteen sen ajatuksen kanssa, että sinne olisi haudattu *prodigium*.<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> Cornell 1981, 31. Androgyynien lasten heittäminen mereen: Obseq. 22; 32; 34; 36; 48. Gallien ja kreikkalaisten hautaaminen, esimerkiksi: Liv. 22,57,6; Plut. *qu.R.* 83.

<sup>154</sup> Cornell 1981, 31, Wildfang 2006, 56; Dion. Hal. *ant.* 2,67,5.

<sup>155</sup> Plut. *qu.R.* 83; Obseq. 37.

<sup>156</sup> Cornell 1981, 31; Staples 1998, 133–134; Plut. *qu.R.* 96.

Wildfang onkin pohtinut hautaamisen merkitystä eri näkökulmasta. Hänen mukaansa teon tahallisuus ja sen vaikutus *pax deorum*iin selittää rangaistuksen lopullisuuden. Sen sijaan rangaistuksen muoto, elävältä hautaaminen, ja siihen liittyvät rituaalit eivät selity niiden kautta. Yksi mahdollinen selitys on nähdä haudattu papitar uhrina Vestalle. Antiikin lähteissä Vesta liitetään joskus maahan. Esimerkiksi Ovidius toteaa, että ”Vesta eadem est et terra”, Vesta on maa, ja saman tulkinnan esittää myös Dionysios Halikarnassolainen.<sup>157</sup> Joissain yhteyksissä Vesta on nähty jopa ktoonisena manalan jumalattarena.<sup>158</sup> Roomalaiset olivat myös tarkkoja siitä, että kukin jumala sai oikeanlaisen uhrin oikealla tavalla. Taivaan jumalille osoitetut uhrin yleensä poltettiin, jotta savu tavoittaisi heidät, ja manalan jumalille osoitetut uhrin laskettiin maahan. Näin varmistettiin, että uhri saatiin toimitettua oikeaan paikkaan ja mahdollisimman nopeasti, varsinkin jos kyseessä oli *pax deorum*in korjaamiseksi annettu lepytysuhri. Tästä näkökulmasta elävältä haudattu vestaali näyttäytyy siis lepytysuhrina Vestalle.<sup>159</sup>

Tarvikkeet, jotka odottivat haudattavaa vestaalia kammiossa, ovat myös herättäneet kysymyksiä. Yleinen käsitys, jonka Plutarkhoskin esittää, on ollut se, että elintarvikkeita – vettä, maitoa, öljyä ja leipää – tarjoamalla roomalaiset vapauttivat itsensä vastuusta. He eivät siis suoranaisesti syyllistyneet pyhän naisen tappamiseen, vaan jättivät papittaren hengen Vestan haltuun.<sup>160</sup> Wildfang ei pidä tätä selitystä uskottavana, sillä esimerkiksi laskemalla androgyynin lapsen elävänä arkussa mereen roomalaiset eivät myöskään varsinaisesti tappaneet lasta, vaan jättivät yhtä lailla hänen henkensä korkeampien voimien haltuun. Tulkinta ei myöskään selitä, miksi juuri nämä tietyt tarvikkeet olivat hautakammiossa. Wildfang esittää muun muassa, että vesi ja öljy olivat haudassa, koska ne olivat yleisesti puhdistusrituaaleissa käytettäviä aineita. Samasta syystä kammiossa oli myös maitoa, sitä kun Wildfangin mukaan käytettiin puhdistamiseen Lupercaliassa. Nämä tarvikkeet olivat siis haudassa, sillä rituaalin tarkoitus oli puhdistaa Rooma vestaalin rikoksesta.<sup>161</sup> Mielestäni tämä tulkinta on kuitenkin hieman arveluttava varsinkin maidon osalta, sillä sen käytön Lupercaliassa mainitsee vain Plutarkhos, ja hänenkin selostuksessaan maito on sangen pienessä roolissa.<sup>162</sup>

Toinen mahdollinen selitys tarvikkeille on niiden läsnäolo Vestan neitsyiden pyhissä toimituksissa. Vesi ja tuli olivat keskeisiä elementtejä vestaalien kultillisessa toiminnassa. Tulta hautakammion tarvikkeista edusti lamppu ja myös öljy, mikäli se oli nimenomaan tarkoitettu

---

<sup>157</sup> Ovid. *fast.* 6,267; Dion. Hal. *ant.* 2,66,3.

<sup>158</sup> Esimerkiksi Prowse 1967.

<sup>159</sup> Wildfang 2006, 58–60.

<sup>160</sup> Plut. *Numa* 10,5.

<sup>161</sup> Wildfang 2006, 58–60.

<sup>162</sup> Plut. *Romulus* 21,5.



lamppua varten. Leipä puolestaan edusti Vestaalien erilaisia rituaaleja varten valmistamaa jauhoseosta *mola salsa*, ja lisäksi Ovidiuksen mukaan Vestalia-juhlan aikana aaseja koristeltiin leivillä<sup>163</sup>. Näin ollen maitokin sopii kuvioon, jos se oli aasin maitoa. Hautakammion esineistö saattoi siis edustaa vestaalien rituaalista toimintaa. Kolmantena mahdollisuutena Wildfang esittää, että edellä esitellyt tarvikkeet olivat normaaleja tarjoomuksia kuolleille. Dionysios Halikarnassolaisen sekä Plutarkhoksen kuvaukset hautaamisrituaalista muistuttavat hänen mukaansa paljon tavallisia hautajaisia. Tämän lisäksi Plinius nuoremman mukaan Domitianuksen hallituskaudella tapahtuneen elävältä hautaamisen yhteydessä paikalla oli myös *carnifex*, pyöveli. Näin ollen on myös mahdollista, että roomalaiset näkivät tapahtuman rikollisen teloituksena ja hautajaisina.<sup>164</sup>

Wildfangin tulkinnat kokonaisen rituaalin merkityksestä vain siihen liittyvien tarvikkeiden pohjalta perustuvat melko suppeaan aineistoon ja ovat siksi hieman spekulatiivisia. Seuraavaksi siirrynkään hieman kokonaisvaltaisempaan tulkintaan. Ariadne Staples tuo esille sen seikan, että sekä vuoden 216 eKr. että vuoden 114/113 eKr. vestaalien elävältä hautaamiset tapahtuivat vakavan poliittisen kriisin aikana. Vuonna 216 eKr. Rooman armeija oli tuhoutunut lähes täysin Hannibalia vastaan käydyssä taistelussa Cannaessa. Vuonna 114/113 eKr. puolestaan Gaius Porcius Caton armeija oli tuhoutunut Traakiassa ja lisäksi Jugurtha mellasti Pohjois-Afrikassa.<sup>165</sup> Staples toteaaakin, että *incestum*-rikokseen viittaavat enteet ilmestyivät yleensä poliittisesti epävakana aikana. Vestan papittaren neitsyys nähtiin valtion hyvinvoinnille välttämättömänä, mutta yhtä välttämätöntä valtion hyvinvoinnille oli myös sen menetys. Neitsyyden menetys oli tärkeää siksi, että se mahdollisti mekanismin, jolla voitiin välttää valtiota uhkaava vaara tuomitsemalla vestaali kriisin aikana. Molemmat edellä esitetyt tapaukset viittaavatkin Staplesin mukaan syntipukkirituaaliin, jossa yksi uhraataan monien puolesta. Tähän viittaa varsinkin vuoden 114/113 eKr. tapahtumat, jolloin alkuperäistä *pontifexien* tuomiota *crimen incesti* -tutkinnassa pidettiin liian lievänä, ja perustettiin uusi tuomioistuin tutkimaan asiaa. Se, että *pontifexit* näin syrjäytettiin perinteiseltä paikaltaan, kertoo, että tarve tuomita vestaali syntipukiksi oli suuri. Vestan neitsyen hautaaminen elävältä oli siis vastalääke uhkaavaan katastrofiin.<sup>166</sup>

Syntipukkitulkintaan päätyy myös Lindsay Thompson. Hänen mukaansa *crimen incesti* oli Rooman koskemattomuuden symbolinen penetraatio, joka saastutti sen puhtauden. Poistamalla

---

<sup>163</sup> Ovid. *fast.* 6,311.

<sup>164</sup> Plin. *epist.* 4,11; Wildfang 2006, 60–61.

<sup>165</sup> Liv. 22,57; *perioch.* 63; Cass. Dio 26,88; Cornell 1981, 28; Staples 1998, 136.

<sup>166</sup> Staples 1998, 135–137; Cornell 1981, 36–37.

rikoksen tekijän, siis neitsyytensä menettäneen vestaalin, palautettiin järjestys ja tasapaino. *Incestum*-rikokseen syyllistyneen Vestan papittaren hautausrituaali noudattaa syntipukkirituaalin kaavaa, jonka tarkoituksena on lievittää vaarallisen tilanteen tai tapahtuman aiheuttamaa ahdistusta. Tällainen rituaali voidaan suorittaa joko rutiininomaisesti ikään kuin takeena jumalten tyytyväisyydelle, tai tarpeen tullen erityisen kansalliseksi uhaksi mielletyn tapahtuman vuoksi.<sup>167</sup>

Thompson tulkitsee Vestan neitsyiden hautaamisrituaalia myös Walter Burkertin esittelemän syntipukkirituaalin kaavan pohjalta: Syntipukiksi valitaan yleensä henkilö, jota leimaa tietty ambivalenssi. Hän on yhteiskunnan osa, mutta kuitenkin sen ulkopuolella. Syntipukin kanssa myös kommunikoidaan rituaalisesti antamalla tälle esimerkiksi vaatteita tai ruokaa. Lisäksi rituaalissa luodaan rajoja aktiivisten turvassa olevien ihmisten sekä passiivisten vaarassa olevien uhrien välille. Tällaisia seremonioita ovat esimerkiksi kivitys tai uhrin kuljettaminen kulkueessa kaupungin läpi.<sup>168</sup> Vestaalin elävältä hautaamisen laukaisi kansallinen uhka. Syntipukiksi valittiin ambivalentti Vestan papitar, joka oli osa yhteiskuntaa, mutta ikuisena neitsyenä ja isän vallasta vapautettuna kuitenkin sen normaalin perhekeskeisen rakenteen ulkopuolella. Haudattavalle vestaalille tarjottiin ravintoa ja myös suojaa, mutta ei kuitenkaan siinä tarkoituksessa, että ne pitäisivät tämän hengissä. Ennen hautaamista vestaali myös kuljetettiin kulkueessa kaupungin läpi, mutta hänet erotettiin muista muun muassa kantotuolin tiukasti sidotuilla verhoilla. Nämä piirteet puoltavat selkeästi tulkintaa, jossa Vestan papittaren hautaaminen nähdään syntipukkirituaalina, jonka tarkoitus on suojella muuta yhteiskuntaa kaikelta pahalta.<sup>169</sup>

Vestan papittaren elävältä hautaamisen voi siis tulkita uskonnolliseksi rituaaliksi monin eri tavoin, ja joitakin näiden tulkintojen päälinjoista olen tässä luvussa jo esitellyt. Lopuksi siirryn kuitenkin vielä yhteen tulkintaan, jossa myös nähdään hautaamisen suojaavan Roomaa, mutta hieman eri lähtökohdasta kuin muissa esittelemissäni teorioissa. Silvia Baschiroto esittää artikkelissaan *Vesta and the Vestals, Protectors of Rome* mielenkiintoisia ajatuksia Vestan neitsyiden elävältä hautaamiseen liittyen. Hän, samoin kuin esimerkiksi aiemmin edellisessä alaluvussa käsittelemäni Eva Cantarella, tulkitsee elävältä hautaamisen sekä rangaistukseksi että lepytysuhriksi jumalille.<sup>170</sup> Baschiroton mukaan vestaalien hautaaminen on yhdistettävissä erilaisiin kaupunkien ja rakennusten perustamisrituaaleihin, joihin on kuulunut olennaisena

---

<sup>167</sup> Thompson 2010, 135–138.

<sup>168</sup> Thompson 2010, 138; Burkert 1982, 67.

<sup>169</sup> Thompson 2010, 138–139.

<sup>170</sup> Baschiroto 2012, 167

osana uhratun ihmisen jäänteiden asettaminen rakenteilla olevan kokonaisuuden perustuksiin. Vastaavanlaisesta toiminnasta on säilynyt arkeologisia ja kirjallisia todisteita muun muassa Lähi-Idässä ja Mesopotamiassa sekä Kreikassa, mutta myös Roomassa ja muualla Italiassa. Näissä tapauksissa haudat ovat usein olleet lähellä portteja ja oviaukkoja ja näin ollen uhrin tarkoitus on mitä ilmeisimmin ollut suojella kyseessä olevaa kaupunkia ja rakennusta ja etenkin sen sisäänkäyntiä pahantahtoisilta voimilta.<sup>171</sup>

Roomassa merkkejä mahdollisesti juuri muurien rakentamiseen liittyvistä varhaisista ihmisuhreista on löydetty Palatiumin pohjoispuolelta. Kyseessä ovat kahden miehen, yhden naisen ja yhden lapsen haudat, jotka voidaan ajoittaa Palatiumin ensimmäiseen linnoitusvaiheeseen 700-luvulle eKr. Haudat ovat samassa tasossa muurien tuhoeroksen kanssa ja onkin oletettu, että haudoissa levänneet ihmiset ovat olleet jonkinlaisia lepytysuhreja, joilla on hyvitetty aiempien muurien hävitys ja uusien rakentaminen. Pohjoisrinteestä on löydetty myös nuoren naisen hauta 750-luvulta eKr. Tässä haudassa on erikoista se, että hautaus on tehty muurin sisään portin yhteyteen. Roomaan liittyen on olemassa esimerkkejä myös porttien yhteyteen haudatuista myyttisistä naisista. Esimerkiksi Romuluksen ja Remuksen kasvattiäidin Acca Larentian ja Roomalaiset sabiinien hyökätessä pettäneen Tarpeian haudat sijaitsivat ilmeisesti porttien luona.<sup>172</sup>

Baschirotto tuleeekin siihen tulokseen, että myös Vestan neitsyiden hautaaminen kammioon Porta Collinan luokse voidaan rinnastaa ihmisuhria vaativaan perustamisrituaaliin.<sup>173</sup> Vestaalit suojelivat eläessään Roomaa muun muassa huolehtimalla Vestan temppelein ikuisesta tulesta sekä tietysti vartioimalla omaa neitsyyttään. Tästä näkökulmasta olisi siis mahdollista ajatella, että he jatkoivat kaupungin suojelemista myös kuoltuaan. Muurin ja portin läheisyyteen haudattuina he suojelivat Rooman hyvinvointia vahvistamalla puolustusta ja pyhittämällä sisäänkäynnin kaupunkiin samaan tapaan, kuin mahdolliset lepytysuhrit Palatiumin arkeologisissa löydöissä. Lisäksi kreikkalaisesta maailmasta on olemassa esimerkkejä siitä, että kaupungin perustamisen yhteydessä uhrattiin nuori nainen, jota myöhemmin kunnioitettiin kaupungin *Tykhenä*, joka takasi kaupungin hyvinvoinnin ja menestyksen. Perustamisrituaaleja pohtiessa on myös syytä muistaa, että vestaaleilla oli oma osuutensa Rooman perustamisessa, olihan Romuluksen ja Remuksen äiti Rhea Silvia Vestan neitsyt raskaaksi tullessaan. Tämänkin

---

<sup>171</sup> Baschirotto 2012, 169–170.

<sup>172</sup> Varro *ling.* 6,24; Baschirotto 2012, 171–173.

<sup>173</sup> Baschirotto 2012, 172–173.

näkökohdan pohjalta voidaan ajatella vestaalien hautaamisen rinnastuvan ihmisuhrin vaativiin perustamisrituaaleihin.<sup>174</sup>

Kuten aiemmin tässä luvussa totesin, pyrkimykset tulkita Vestan neitsyiden elävältä hautaaminen vain maallisenä lainmukaisena rangaistuksena palautuvat lopulta uskonnon käsitteisiin, kuten *pax deorumiin*. Näin ollen rituaalin irrottaminen uskonnollisista merkityksistä ei ole kovin hedelmällistä. Näyttääkin siltä, että kyseessä oli uskonnollinen rituaali, jonka tarkoitus oli suojata yhteisöä kriisiaikoina. Vestaalien voitiin nähdä suojaavan kaupunkia sekä elävinä, että kuolleina. Hautapaikan sijainti kaupungin rajalla portin tuntumassa saattaisi viitata siihen, että haudatut vestaalit siirtyivät kuoltuaan vahvistamaan Rooman puolustusta. Mielestäni vahvimpana teoriana näyttäytyy kuitenkin hautauksen näkeminen syntipukkirituaalina. Tässä tapauksessa *crimen incesti* -prosessi tarjosi kriisiaikana mahdollisuuden valita syntipukin, jonka kuolema toimi vastalääkkeenä uhkaavaan katastrofiin. Lisäksi monen tutkijan teorioissa näkyy heidän käsityksensä tuomituista Vestan papittarista uhreina. Kysymykseen, olivatko vestaalit ihmisuhreja, palaan tarkemmin seuraavassa luvussa, jossa käsittelen laajemmin tässä luvussa lyhyesti mainittua galli- ja kreikkalaispariskuntien elävältä hautaamista Forum boariumille.

## 5. Gallien ja kreikkalaisten elävältä hautaaminen

Edellisessä luvussa mainitsin tapauksista, jolloin Forum boariumille haudattiin elävältä galleja ja kreikkalaisia. Antiikin lähteiden mainintojen mukaan roomalaiset hautasivat ihmisiä elävältä maanalaiseen kammioon Forum boariumille kolmesti historiallisena aikana. Hautaukset tapahtuivat vuosina 228, 216 ja 114/113 eKr. Kaikilla kerroilla kammioon suljettiin Sibyllan kirjojen ohjeiden mukaisesti kaksi gallia ja kaksi kreikkalaista, mies ja nainen molemmista kansoista. Ainakin kahdesti hautaukset Forum boariumille tapahtuivat samassa yhteydessä, kun *incestum*-rikokseen syyllistyneitä vestaaleita haudattiin Campus sceleratukselle.<sup>175</sup> Noina kolmena vuonna Rooma oli myös sotilaallisen uhan alla. Nykytutkimuksessa hautausten merkityksestä on vallalla kaksi teoriaa. Toisen mukaan Forum boariumin hautausrituaali liittyy kiinteästi Vestaalien *crimen incesti* -tapauksiin, toinen taas sivuuttaa vestaalit, ja pitää rituaalia vastauksena sotilaalliseen uhkaan. Seuraavaksi käsittelen lyhyesti vestaaliteoriaa, jonka jälkeen

---

<sup>174</sup> Baschiroto 2012, 176–179.

<sup>175</sup> Liv. 22,57,2–6; Oros. *hist.* 4,13,1–5; Plut. *Marcellus* 3; *qu.R.* 83; Cass. Dio Zonaras 8,19–20; Fraschetti 1981, 51–52; Eckstein 1982, 69. Tässä mainituista lähteistä Orosius kertoo kahden gallin ja yhden kreikkalaisen hautaamisesta, mutta Ecksteinin mukaan tämä voidaan jättää huomiotta, sillä kaikki muut lähteet puhuvat pareista. Eckstein 1982, 91 viite 44.

siirryn käsittelemään sodan uhan vaikutusta rituaalissa. Luvun lopussa pohdin tarkemmin ihmisuhrin määritelmää ja vertailen moderneja tulkintoja hyödyntäen vestaalien sekä gallien ja kreikkalaisten hautaamisrituaaleja.

### 5.1. Hautaaminen keinona sovittaa vestaalien rikos

Forum boariumin hautausten sattuminen samoihin aikoihin vestaalien *incestum*-tapausten kanssa vuosina 216 ja 114/113 eKr. sekä hautausrituaalien samankaltaisuus on luonnollisesti herättänyt ajatuksia siitä, että rituaalit liittyvät toisiinsa. Kuten tämän työn Vestan neitsyitä käsittelevästä luvusta käy ilmi, osa tutkijoista on sitä mieltä, että kahden gallin ja kahden kreikkalaisen hautaaminen elävältä oli lepytysuhri, jonka tarkoitus oli hyvittää vestaalien rikoksen aiheuttama epäpuhtaus.<sup>176</sup> Teoria lepää sillä pohjalla, että kaikilla kolmella kerralla, kun pariskunta<sup>177</sup> haudattiin Forum Boariumille, Vestan neitsyt oli syylistynyt *incestum*-rikokseen. Näin asia onkin vuosina 216 ja 114/113 eKr.<sup>178</sup>, mutta vuonna 228 eKr., jolloin hautaus tapahtui ensimmäistä kertaa, tilanne ei ole niin varma. Oletus siitä, että tuona vuonna haudattiin elävältä myös vestaali, perustuu Liviuksen teoksen lyhennelmässä säilyneeseen lyhyeen lauseeseen ”Tuccia, virgo Vestalis, incesti damnata est.”<sup>179</sup>

Liviuksen todistus kohtaa kuitenkin merkittäviä ongelmia. Ensinnäkin kaikissa muissa antiikin lähteissä Tuccia-niminen Vestan neitsyt jätetään tuomitsematta. Sekä Plinius vanhempi että Valerius Maximus ja myös Dionysios Halikarnassolainen kertovat, että Tucciaa syytettiin siveettömyydestä, mutta hän todisti syyttömyytensä kantamalla seulassa vettä Tiberiltä Forumille.<sup>180</sup> Lisäksi muut vuoden 228 eKr. gallien ja kreikkalaisten hautaamisista kertovat lähteet, eli Plutarkhos, Cassius Dio ja Orosius, eivät mainitse vestaaleja lainkaan selostuksissaan.<sup>181</sup> Muun muassa nämä seikat antavat syyn vahvasti epäillä, että kun galleja ja kreikkalaisia haudattiin elävältä ensimmäistä kertaa, rituaalilla olisi ollut mitään yhteyttä vestaalien rikoksiin. Muun muassa Arthur Eckstein onkin sitä mieltä, että vuoden 228 eKr. tapahtumien yhteydessä niin sanottu vestaalihypoteesi on heikoimmillaan ja tämän johdosta teorian hylkääminen on perusteltua kahden myöhemmänkin hautaamisrituaalin kohdalla.<sup>182</sup>

<sup>176</sup> Cornell 1981, 31; Eckstein 1981, 70; Várhelyi 2007, 279; Schultz 2010, 17.

<sup>177</sup> Käytän tässä sanaa ’pariskunta’ viittaamaan miehen ja naisen muodostamaan pariin ottamatta kantaa siihen, olivatko he varsinainen pariskunta esimerkiksi avioliiton kautta.

<sup>178</sup> Liv. 22,57,2–6; Plut. *qu.R.* 83.

<sup>179</sup> Liv. *perioch.* 20.

<sup>180</sup> Plin. *nat.* 28,12; Val. Max. 8,1 abs. 5; Dion. Hal. *ant.* 2,69.

<sup>181</sup> Plut. *Marcellus* 3,3–4; Cass. Dio: Zonaras 8,19; Oros. *hist.* 4,13,3–5.

<sup>182</sup> Eckstein 1982, 75–77; Várhelyi 2007, 279; Schultz 2010, 17. Yksityiskohtainen selonteko vuoteen 228 eKr. liittyvistä ongelmista ks. Eckstein 1982, Appendix.

Forum boariumin hautausten pitäminen *incestum*-rikoksen sovittamisena ei myöskään selitä millään tavalla sitä, miksi juuri galleja ja kreikkalaisia haudattiin, tai miksi haudattiin sekä miehiä että naisia. Se, että pariskuntia uhrattiin hyvityksenä neitsyyden menettämisestä, vaikuttaa oudolta. Lisäksi, vaikka vestaalien ja pariskuntien hautaaminen vaikuttaa samankaltaiselta rituaalilta, eroavat hautauspaikat toisistaan jyrkästi. Forum boarium oli keskeinen paikka lähellä Rooman sydäntä, kun taas Campus sceleratus aivan kaupungin rajalla muurin tuntumassa.<sup>183</sup>

## 5.2. Hautaaminen vastauksena sotilaalliseen uhkaan

Käsitys, jonka mukaan elävältä hautaamiset Forum boariumille olivat jonkinlainen vastaus sotilaallisen uhkaan, esiintyy jo antiikin auktoreilla. Esimerkiksi ensimmäisellä vuosisadalla jKr. vaikuttanut Plinius vanhempi toteaa teoksessaan *Naturalis historia*, että ”meidänkin aikamme on nähnyt, kun Forum boariumille haudattiin kreikkalainen mies ja nainen sekä muiden kansojen edustajia, joiden kanssa silloin oli sotaa”.<sup>184</sup> Noin vuosisataa myöhemmin kirjoittanut Cassius Dio (tai tarkemmin sanottuna hänen alkuperäisiä teoksiaan 1100-luvulla lainanneet bysanttilaiset Zonaras ja Johannes Tzetzes) tulkitsee hautaamiset tässä valossa. Hänen mukaansa roomalaiset säikähtivät ennustusta, jonka mukaan gallit ja kreikkalaiset tulisivat valtaamaan Rooman. Tämän välttääkseen he hautasivat elävältä kaksi gallia ja kaksi kreikkalaista. Rooman maaperään haudattuina viholliset pitivät jo maata hallussaan ja näin kohtalo voitiin katsoa täyttyneeksi.<sup>185</sup>

Alun perin myös tutkijat olivat Dion tulkinnan kannalla. Hautaamisrituaalin tarkoitus oli tuhota Roomaa uhkaavat vihollisten voimat ja uhreiksi valikoituivat juuri niiden kansojen edustajat, joiden kanssa Rooma oli silloin sodassa. Eckstein huomauttaa kuitenkin, että jo 1920-luvulla todettiin tämän teorian perustuvan virheelliseen kronologiaan, jonka mukaan hautaukset olisivat tapahtuneet kahdesti, vuosina 226/225 ja 216 eKr., ja noinakin vuosina gallit uhkasivat Roomaa, mutta kreikkalaiset eivät. Nykyisin vallitseva käsitys on se, että Forum boariumin elävältä hautaamiset tapahtuivat vuosina 228, 216 ja 114/113 eKr. Uudet ajoitukset kumoavat myös Dion esittämän tulkinnan, sillä Rooma ei ollut sodassa sekä gallien että kreikkalaisten kanssa minään edellä mainituista vuosista. Vuonna 228 eKr. Rooma ei ollut sodassa

---

<sup>183</sup> Eckstein 1982, 81; Várhelyi 2007, 279; 288.

<sup>184</sup> Plin. *nat.* 28,12. ”boario vero in foro Graecum Graecamque defossos aut aliarum gentium, cum quibus tum res esset, etiam nostra aetas vidit.”

<sup>185</sup> Cass. Dio: Zonaras 8,19; Tzetzes in Lycophr. *Alex.* 603.

kummankaan kanssa ja 216 eKr. puunilaissotien aikana päävihollinen oli Karthago. Tällöin toki jotkin galliheimot taistelivat Karthagon puolella, mutta esimerkiksi kreikkalainen Syrakusa oli liitossa Rooman kanssa. Ennen vuoden 114/113 eKr. hautaamisia Rooman armeija oli kokenut karvaan tappion skordiskeille Traakiassa, mutta vaikka kyseinen heimo olikin galliheimo, kreikkalaisten kanssa roomalaisilla ei tuolloin ollut sotaisuuksia.<sup>186</sup>

Eckstein siis toteaa, että vanhalta teorialta on viety pohja, mutta pitäytyy silti tulkinnassa, että hautausrituaalin tarkoitus on Roomaa uhkaavan vaaran välttäminen. Hänen mukaansa koko rituaalin suorittaminen johtui pahoista enteistä, jotka ilmoittivat Roomaa uhkaavasta vaarasta. Vuoden 228 eKr. tapahtumien yhteydessä hän tulkitsee Cassius Diolta säilyneen fragmentin 50 kuvaileman ennustuksen ja Zonaraksen edellä esitellyn hautausrituaalin tulkinnan liittyvän toisiinsa. Fragmentissa mainitaan roomalaisten olleen varuillaan ennustuksen vuoksi, jonka mukaan tulee pelätä galleja, kun salama lyö Capitoliumille Apollon temppelin läheisyyteen. Tämä vaara taas vältettiin hautaamalla ”ennaltaehkäisevästi” galli- ja kreikkalaispariskunta elävältä Rooman maaperään.<sup>187</sup> Lisäksi Plutarkhos mainitsee, että gallien uhka tuona aikana sai roomalaiset varustautumaan sotaan ennennäkemättömällä innolla, ja samasta syystä turvauduttiin Sibyllan kirjoihin, jotka määräsivät Forum boariumin hautausrituaalin.<sup>188</sup> Gallien ja kreikkalaisten elävältä hautaamisen tarkoitus oli siis vuonna 228 eKr. suojata Roomaa gallien sotilaalliselta uhalta.<sup>189</sup>

Vuoden 216 eKr. hautausrituaalikin johtui pahoista enteistä. Liviuksen selostuksen mukaan tuolloin Cannan katastrofaalinen tappio Hannibalin joukoille ja muut *prodigiumit* yhdistettynä Vestaalien siveettömyyteen aiheuttivat sen, että lähetettiin lähetystö kysymään neuvoa Delfoin oraakkelilta ja konsultoitin myös Sibyllan kirjoja. Kirjoista saatiin jälleen ohje haudata kaksi gallia ja kreikkalaista Forum boariumille.<sup>190</sup> Tässä yhteydessä Eckstein tulkitsee *incestum-*rikoksen enteeksi seuraten Liviuksen esimerkkiä: ”Hoc nefas cum inter tot, ut fit, clades in prodigium uersum esset - - ”. Kun tämä rikos niin monien onnettomuuksien keskellä, kuten usein käy, tulkittiin enteeksi - -. Vestaalien siveettömyys oli siis yksi *prodigiumeista*, jotka johtivat siihen, että senaatti määräsi Sibyllan kirjat konsultoitaviksi. Perimmäisenä syynä taustalla oli jälleen sotilaallinen uhka.<sup>191</sup>

---

<sup>186</sup> Eckstein 1982, 69–70.

<sup>187</sup> Cass, Dio fr. 50; Zonaras 8,19; Eckstein 1982, 78.

<sup>188</sup> Plut. *Marcellus* 3.

<sup>189</sup> Eckstein 1982, 78–79.

<sup>190</sup> Liv. 22,57,2–6.

<sup>191</sup> Eckstein 1982, 74–75.

Vuonna 114/113 eKr. galli- ja kreikkalaispariskunnan hautaamisen taustalla oli Ecksteinin mukaan jälleen *prodigiumien* aiheuttama Sibyllan kirjojen konsultoiminen. Taas kerran muiden enteiden – tällä kertaa Julius Obsequensin ja Plutarkhoksen kuvaileman Helvian erikoisen kuoleman – lisäksi myös vestaalien siveettömyys on tulkittava enteeksi. Nämä enteet yhdistettynä Traakian sotilaalliseen katastrofiin ruokkivat hysteriaa, minkä johdosta senaatti valtuutti *decemvirit* konsultoimaan Sibyllan kirjoja. Kirjat puolestaan kertoivat, että Roomaa uhkaa vaara, mutta myös neuvoivat, että sen voi välttää suorittamalla hautausrituaalin Forum boariumilla.<sup>192</sup>

Ecksteinin teoria liittää Forum boariumin hautausrituaalit tiukasti sotilaallisen uhan torjumiseen. Näkemys on mielestäni uskottava ja vestaalien sekä gallien ja kreikkalaisten hautaamisen erottaminen toisistaan perusteltua, mutta teoriassa on kuitenkin etenkin edellisessä luvussa esitettyjen seikkojen valossa yksi merkittävä ongelma: *incestum*-rikoksen tulkitseminen enteeksi. Kuten edellisessä luvussa on todettu, *prodigium* on merkki rikoksesta, joka on rikkonut *pax deorumin*, ei rikos itse. Näin ollen vestaalien siveettömyyttä ei voi pitää enteenä. Mielestäni tämä ei kuitenkaan kaada koko teoriaa, sillä vaikka Vestan neitsyiden teot eivät olisikaan olleet enteitä, voidaan Forum boariumin hautaukset edelleen liittää edellä esitetyn perusteella sotilaalliseen uhkaan.

Avoimeksi jää myös, miksi rituaalissa haudattiin juuri kaksi kreikkalaista ja kaksi gallia. Ecksteinin teoria liittyy vain gallien uhkaan, eikä näin ollen selitä kreikkalaisten osallisuutta lainkaan, mutta hän esittää, että valitut kansallisuudet vain symboloivat ulkomaalaisia vihollisia, joita vastaan rituaali suojasi.<sup>193</sup> Myös Zsuzsanna Várhelyi toteaa, että vaikka Rooma ei ollut sodassa molempien kansojen kanssa kolmen hautaustapauksen aikaan, osoittaa esimerkiksi Plinius vanhemman edellä esitelty lausahdus, että kyseessä olevat kansat kuitenkin herättivät roomalaisissa sotaan liittyviä mielikuvia.<sup>194</sup> Näin ollen uhrattavien kansallisuudella ei ollut niin suurta väliä, kunhan he olivat mielletävissä vihollisten edustajiksi. On myös esitetty, että rituaali heijasteli Sibyllan kirjojen etruskivaikutusta ja rituaali olisi periytynyt roomalaisille etruskeilta ajalta, jolloin gallit ja kreikkalaiset olivat etruskikaupunkien suurin uhka.<sup>195</sup>

---

<sup>192</sup> Eckstein 1982, 72–73; Obseq. 37; Plut. *qu.R.* 83.

<sup>193</sup> Eckstein 1982, 81.

<sup>194</sup> Várhelyi 2007, 280; Plin. *nat.* 28,12.

<sup>195</sup> Eckstein 1982, 81; Várhelyi 2007, 290–295.



Ongelma on myös se, että, kuten Várhelyi huomauttaa, rituaalin näkeminen vastauksena sodan uhkaan ei selitä sitä, miksi sotilaisiksi miellettyjen miesten lisäksi haudattiin myös naisia.<sup>196</sup> J. H. C. Williams esittää, että naisia uhrattiin, sillä sotilaallisen uhan poistamisen lisäksi rituaalilla pyrittiin myös mitätöimään gallien hedelmällisyys ja näin mahdollisuus suurien vihollisarmeijoiden kasvattamiseen.<sup>197</sup> Näkökulma on mielenkiintoinen, mutta Williams jättää valitettavasti kreikkalaisten uhrien roolin selittämättä. Lopuksi on vielä todettava, että viholliskansojen uhraaminen on muihin roomalaisten sodanaikaisiin rituaaleihin verrattuna lähes päinvastainen. Esimerkiksi *evocatio*ssa roomalaiset pyysivät vihollistensa jumalia avukseen taistelussa luvaten heille esimerkiksi temppelin Roomaan ja *exoratio*ssa he pyrkivät muuten lepyttämään vihollisten jumalia. Várhelyin mukaan vihollisten uhraaminen ja heidän jumaltensa mahdollinen suuttuttaminen ei ole näin ollen linjassa muiden sotarituaalien kanssa.<sup>198</sup>

### 5.3. Oliko kyse ihmisuhreista?

Lopuksi palaan hetkeksi edellisen luvun aiheisiin ja vertailen hieman Vestan papitarten sekä galli- ja kreikkalaispariskuntien elävältä hautaamisia. Kuten todettua, tutkijat ovat esittäneet, että molemmissa tapauksissa on kyse ihmisuhrista. Roomalaisessa kirjallisuudessa ihmisten uhraaminen mainitaan usein negatiivisessa sävyssä. Lähteet mainitsevat ihmisuhrit yleensä silloin, kun ne painottavat epäroomalaisuutta ja barbaarisuutta vastakohtana sivistyneille roomalaisille. Ihmisten uhraamisesta on syytetty galleja ja karthagolaisia, kristittyjä, Catilinan salaliittoon osallistuneita sekä tyranneja, kuten keisari Augustusta. Ihmisten uhraaminen oli roomalaisille myös jotain kaukaista: Argei-juhlan aikana Tiberiin heitettiin olkinukkeja, jotka ainakin Ovidiuksen selityksen mukaan symboloivat muinaisia ihmisuhreja.<sup>199</sup> Vaikka roomalaisetkin harjoittivat ihmishengen vaativia rituaaleja, he pyrkivät selvästi etäännyttämään itsensä ihmisten uhraamisesta. Viimeistään tämä käy ilmi vuonna 97 eKr. säädetyssä laista, joka kielsi ihmisuhrit, ja siitä ylpeydestä, jota Plinius tunsu tätä lakia kohtaan: ”nec satis aestimari potest, quantum Romanis debeatur, qui sustulere monstra, in quibus hominem occidere religiosissimum erat, mandati vero etiam saluberrimum.” Ei ole mahdollista edes arvioida, kuinka

---

<sup>196</sup> Várhelyi 2007, 288.

<sup>197</sup> Williams 2001, 175.

<sup>198</sup> Várhelyi 2007, 283.

<sup>199</sup> Liv. 38,47,12; Cic. *rep.* 3,15; Sall. *catil.* 22,1; Suet. *Aug.* 15; Ovid. *fast.* 5,621–632; Schultz 2010, 5–10.

paljosta ollaan velkaa roomalaisille, jotka kielsivät hirvittävyudet, joissa ihmisen tappaminen oli mitä hurskain teko ja hänen syömisensä hyväksi terveydelle.<sup>200</sup>

Kaikesta tästä huolimatta Roomassa kuitenkin esimerkiksi haudattiin elävältä vestaaleja vielä keisariajalla.<sup>201</sup> Onkin aiheellista pohtia, käsittivätkö roomalaiset vestaalien tai gallien ja kreikkalaisten hautaamiset ihmisuhreiksi. Käytän tulkinnassa apuna Celia Schultzin esimerkkiä noudattaen Liviuksen kertomusta vuoden 216 eKr. tapahtumista.

Territi etiam super tantas clades cum ceteris prodigiis, tum quod duae Vestales eo anno, Opimia atque Floronia, stupri compertae et altera sub terra, uti mos est, ad portam Collinam necata fuerat, altera sibimet ipsa mortem consciuerat; - - Hoc nefas cum inter tot, ut fit, clades in prodigium uersum esset, decemviri libros adire iussi sunt et Q. Fabius Pictor Delphos ad oraculum missus est sciscitatum quibus precibus supplicisque deos possent placare et quanam futura finis tantis cladibus foret. Interim ex fatalibus libris sacrificia aliquot extraordinaria facta, inter quae Gallus et Galla, Graecus et Graeca in foro boario sub terram uiui demissi sunt in locum saxo consaepum, iam ante hostiis humanis, minime Romano sacro, imbutum.<sup>202</sup>

He olivat kauhistuneita niin suurten onnettomuuksien lisäksi myös muista enteistä, ja koska sinä vuonna kaksi vestaalia, Opimia ja Floronia, todettiin syyllisiksi siveettömyyteen. Toinen vestaaleista tapettiin, kuten tapana on, hautaamalla hänet maan alle Porta Collinan luona, ja toinen riisti itse oman henkensä. - - Kun tämä rikos niin monien onnettomuuksien keskellä, kuten usein käy, tulkittiin enteeksi, decemvirit määrättiin etsimä apua kirjoista ja Quintus Fabius Pictor lähetettiin Delfoin oraakkelin luokse tiedustelemaan, millä rukouksilla he voisivat lepyttää jumalat ja mikä olisi moisten onnettomuuksien loppu. Sillä välin kohtalon kirjojen ohjeiden mukaisesti suoritettiin muutama epätavallinen uhri, joiden joukossa gallimies ja -nainen sekä kreikkalainen mies ja nainen laskettiin elävinä maan alle Forum boariumilla sijaitsevaan kivillä vuorattuun hautaan, joka oli jo aiemmin tahrattu ihmisuhreilla erittäin epäroomalaisin menoin.

Schultzin mukaan katkelman sanavalinnat osoittavat, että vestaalit eivät olleet uhreja. Vestaaleihin ei tässä tekstissä, eikä muissakaan asiaa käsittelevissä lähteissä, viitata sanalla *sacrificium* tai *hostia* 'uhri'. Vestaalien hautaamiseen ei myöskään viitata verbillä *sacrificare* 'uhrata', vaan neutraalilla verbillä *necare* 'surmata'. Forum boariumin hautauksia Livius puolestaan kuvailee sanoilla *sacrificia extraordinaria* 'epätavalliset uhrit' ja puhuu myös aiemmista ihmisuhreista (*hostia humana*) samalla paikalla. Lisäksi gallien ja kreikkalaisten hautaamiseen liittyy roomalaisille tyypillinen inho, ja koko hautaamisrituaali on tehty *minime Romano sacro*, erittäin epäroomalaisin menoin, kun taas Vestan papittaret haudattiin *uti mos est*, kuten tapana on. Näin ollen roomalaisten näkökulmasta Forum boariumille haudatut gallit ja kreikkalaiset olivat ihmisuhreja, mutta Campus sceleratukselle haudatut vestaalit eivät.<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup> Plin. *nat.* 30,12–13; Schultz 2010, 12–13; Várhelyi 2007, 284.

<sup>201</sup> Esimerkiksi Plin. *epist.* 4,11.

<sup>202</sup> Liv. 22,57,2–6.

<sup>203</sup> Schultz 2010, 4, 16–18; Schultz 2016, 69–70.

Gallien ja kreikkalaisten uhraaminen ei kuitenkaan noudattanut tavallisen uhraamisen kaavaa. Tyypillisessä eläinuhraamisessa kulkuetta ja rukouksia seurasi *immolatio*, eli uhrin pyhittäminen *mola salsalla*, ja uhrin tappamisen jälkeen sen sisälmykset tarkastettiin. Lopuksi uhrieläimestä tarjottiin jumalille *exta*, eli sen sisälmykset ja muut syötäväksi kelpaamattomat osat. Forum boariumin rituaalissa ei kuitenkaan ollut *immolatiota* eikä varsinaista tappamista, vain kammioon sulkeminen. Näin ollen myöskään jumalat eivät saaneet teurastamisen jälkeistä osaansa.<sup>204</sup> Várhelyi on ehdottanut, että tähän on mahdollisesti syynä se, että rituaali on muokattu alkuperäisestä yleisesti hyväksytyyn vestaalien hautausrituaalin mukaiseksi. Samalla roomalaiset ovat voineet tehdä eron oman verettömän ihmisuhrinsa ja barbaarien veristen uhrien välille.<sup>205</sup>

Lopuksi käänän katseeni hetkeksi pois antiikin lähteistä ja pohdiskelen hieman modernimpia teorioita. Antropologiassa ja uskontojen tutkimuksessa on tapana käyttää yleistermiä *rituaalimurha* kaikista ihmishengen vaativista uskonnollisista rituaaleista. Rituaalimurha ei välttämättä ole suoraan jumalille suunnattu rituaali eikä osa säännöllistä uskonnonharjoittamista, vaan kyse on satunnaisesta ja esimerkiksi kriisiin reagoivasta toiminnasta. Kyse voi olla esimerkiksi saastuneen tai saastuttavan henkilön poistamisesta, jolloin ihminen tapetaan tavalla, joka oikeuttaa väkivallan, estää saastumisen ja palauttaa järjestyksen. *Ihmisuhri* puolestaan on rituaalimurhan alalaji. Ihmisuhri on rituaalina säännöllinen ja kriisejä ennaltaehkäisevä, ja sen perustana on ajatus siitä, että jokin jumala tai kultti vaatii ihmishengen. Toisin kuin rituaalimurhassa, ihmisuhrin kohdalla ihmisen henki osoitetaan yleensä jollekin jumalalle.<sup>206</sup>

On hankala sanoa, oliko kumpikaan hautausrituaali varsinaisesti säännöllinen, mutta vaikuttaa siltä, että gallien ja kreikkalaisten hautaaminen oli ennaltaehkäisevää, kun taas vestaalien hautaaminen reagoivia välttävään tilanteeseen. Näin ollen gallit ja kreikkalaiset voisi mieltää uhreiksi ja vestaalien hautaamisen rituaalimurhaksi. Ariadne Staples ja Lindsay Thompson kuitenkin näkevät vestaalien hautaamisessa tiettyä säännöllisyyttä, mikä viittaisi ihmisuhreihin. He myös näkevät hautaamisen syntipukkirituaalina.<sup>207</sup> Tässäkin kohtaa tulkinta on vaikeaa, sillä Donald Kylen mukaan tavallisesti syntipukkirituaalit on parempi nähdä rituaalimurhana, mutta säännöllinen ja institutionalisoitu versio siitä taas on lähempänä ihmisuhria.<sup>208</sup>

---

<sup>204</sup> Beard – North – Price 1998, 36–37, 81; Schultz 2016, 61.

<sup>205</sup> Várhelyi 2007, 290.

<sup>206</sup> Kyle 1998, 36–37; Schultz 2010, 3.

<sup>207</sup> Staples 1998, 135–137; Thompson 2010, 135–139.

<sup>208</sup> Kyle 1998, 37.

Vuosikymmenten epäsäännölliset välit eivät mielestäni kuitenkaan viittaa säännöllisyyteen, vaikka muuten samankaltaisissa tilanteissa suoritetuista syntipukkirituaalista kyse olisikin, joten itse olen valmis tältä osin leimaamaan vestaalien hautaamisen rituaalimurhaksi.

Antiikin lähteistä Plutarkhos mainitsee, että galli- ja kreikkalaispariskunnat uhrattiin ”oudolle ja vieraille hengelle”, mikä kallistaisi rituaalia ihmisuhrin määritelmän puoleen.<sup>209</sup> Vestaaleiden henkiä antiikin lähteet eivät omista millekään jumaluudelle, mutta tutkijat sen sijaan ovat spekuloineet, kuten edellisessä luvussa kävi ilmi, että he olivat uhreja, mahdollisesti Vestalle.<sup>210</sup> Itse pidän tätä tulkintaa melko epätodennäköisenä ja lisäksi olisi mielestäni outoa, jos neitsyytensä ja puhtautensa menettänyt papitar kelpaisi uhriksi, varsinkin jos verrataan eläinuhreihin, joiden tuli olla kaikin puolin täydellisiä. Modernien määritelmien ja roomalaisten kirjoittajien tulkintojen pohjalta olen taipuvainen yhtymään Schultzin näkemykseen, jonka mukaan molemmat hautausrituaalit ovat rituaalimurhia, mutta vain galli- ja kreikkalaispariskunnat olivat ihmisuhreja.<sup>211</sup>

Näyttää siis siltä, että vestaalien ja galli- ja kreikkalaispariskuntien hautaamisissa on kyse toisistaan erillisistä rituaaleista. Vestaalien hautaaminen oli rituaalimurha, kun taas Forum boariumin alle haudattiin ihmisuhreja. Rituaalien erillisuus tässä tapauksessa tarkoittaa sitä, että ne eivät selity toistensa kautta: Forum boariumille ei haudattu vestaalien rikoksia hyvittäviä uhreja, vaan uhrien merkitys oli itsenäinen. Molemmat hautaamiset olivat kuitenkin vastaus samaan ongelmaan. Siinä missä Vestan papitarten koko *crimen incesti* -prosessi oli syntipukkirituaali, jolla pyrittiin suojelemaan yhteisöä poliittis-uskonnollisten kriisien aikana, suojeli gallien ja kreikkalaisten hautaaminen samaisten uhkaavien tilanteiden aikana Roomaa vierailta valloittajilta.

---

<sup>209</sup> Plut. *qu.R.* 83.

<sup>210</sup> Cantarella 1991, 138–140; Wildfang 2006, 58–60; Baschiroto 2012, 167.

<sup>211</sup> Schultz 2016, 70.

## 6. Yhteenveto

Tässä työssä tutkin väkivallan ja kuoleman merkitystä roomalaisissa uskonnollisissa rituaaleissa neljän esimerkin, Lupercalian, Matralian sekä Vestan neitsyiden ja galli- ja kreikkalaisparien elävältä hautaamisen, kautta. Lupercaliassa väkivaltaa harjoittivat *lupercus*-papit, jotka juostessaan kaupungilla sivalsivat vuohennahkaisilla piiskoillaan vastaantulijoita. Pitkään vallalla ollut käsitys, että *lupercusten* toiminta kohdistui kaupunkiin itseensä, on sittemmin hylätty, ja nykykäsityksen mukaan kohteena olivat Rooman asukkaat. Tämä on tuonut teorioihin mukaan myös väkivallan, siis piiskaniskujen, merkityksen tarkempaa pohdintaa: iskut joko puhdistivat tai lisäsivät hedelmällisyyttä.

Matraliassa puolestaan väkivallan kohteeksi joutui yksittäinen orjanainen, jonka Mater Matutan temppeliin kokoontuneet matroonat hakkasivat ja ajoivat ulos temppelistä. Tämän väkivaltaisen teon merkityksen pohdintaa leimaa koko juhlaan ja itse jumalattareen liittyvä epämääräisyys. Mater Matuta on itsessään pieni mysteeri, mutta kirjallisten ja arkeologisten todisteiden valossa hänestä muotoutuu kuva aamunkoiton ja synnytyksen jumalattarena. Matralia-juhla erikoisine rituaaleineen taas viittaa myyttisten tapahtumien toistamiseen. Kyseessä on joko kreikkalaisen Ino-Leukothean elämänvaiheiden symbolinen toistaminen tai veda-hymneissäkin esiintyvän aamunkoiton jumalattaren tekojen toisinto. Lisäksi, mahdollisesti Lupercalian innoittamana, Matraliankin väkivalta on nähty myös hedelmällisyysrituaalina.

Väkivallan lisäksi Lupercaliaa ja Matraliaa yhdistää antiikin auktoreiden tarve liittää juhlien alkuperä ja selitys Rooman myyttiseen menneisyyteen. Lupercalia liitetään Romuluksen ja Remuksen aikaan tai sitä varhaisempaan Euandroksen aikaan, ja Euandroksen tarinaan liitetään myös Matralian perinteet. Nykytutkijat ovat puolestaan pyrkineet irtautuman antiikin auktoreiden tulkinnoista. Molempien rituaalien osalta ominaista modernille tutkimukselle on ollut pyrkimys selvittää juhlien ja niiden rituaalien aito ja alkuperäinen merkitys. Näin ollen Lupercalian puhdistus- ja hedelmällisyysaspekteille ei ole annettu teorioissa mahdollisuutta elää samaan aikaan ja Matralian osalta on pyritty löytämään mahdollisimman varhainen myytti, jota rituaalit seuraisivat, ja Mater Matutalle sekä synnytyksen että aamunkoiton kattava alkuperäinen merkitys hyvän hetken jumalattarena. Itse kuitenkin näen, että ”alkuperäisen” etsiminen ei aina ole aivan tarkoituksenmukaista, sillä kukin merkitys on ollut yhtä tosi omana aikanaan rituaalin kokeneelle.

Molempien elävältä hautaamisten osalta puolestaan näyttää selvältä, että kyseessä olivat toisistaan irralliset kriisiriitit. Vestaalien koko *crimen incesti* -tapahtumaketju osui usein yhteen

poliittisten ja uskonnollisten kriisien aikaan, jolloin syylliseksi todettu vestaali sai rituaalisesti kantaakseen koko yhteisön synnit ja hautauksen myötä nämä synnit katosivat ja *pax deorum* palautui. Gallien ja kreikkalaisten hautaaminen puolestaan oli todennäköisesti vastaus osittain samoihin kriiseihin kuin vestaalien hautaaminenkin. Pariskuntien hautaaminen elävältä Forum boariumille poisti Roomaa uhkaavan sotilaallisen uhan. Rituaalien samankaltaisuudesta ja myös samanaikaisuudesta huolimatta hautaamiset eivät olleet seurausta toisistaan, vaan ne olivat vastauksia samaan ongelmaan. Ainoastaan gallit ja kreikkalaiset nähtiin ihmisuhreina siinä missä vestaalien hautaaminen oli rituaalimurha.

Tutkimieni rituaalien pohjalta näyttää siltä, että väkivalta ja kuolema liittyivät rituaaleihin, joiden tarkoitus oli palauttaa tai ylläpitää tasapainoa ja estää uhkaava kriisi. Lupercalian piiskaniskut suojelivat rokotuksen tavoin kansaa kuolleiden vaikutukselta ja myös puhdistivat siitä. Tämä puhdistavan vaikutuksen voi nähdä myös siinä mielessä, että puhdistus palautti *pax deorumin* ja teki naiset hedelmällisiksi, mikä taas esti aivan erilaisen kriisin, lapsettomuuden. Vestaalien hautaaminen taas palautti *incestum*-rikoksen rikkoman rituaalisen tasapainon ja toimi vastalääkkeenä uhkaavaan kriisiin samoin kuin gallien ja kreikkalaisten hautaaminen. Matralia vaikuttaa ensinäkemältä näistä kolmesta irralliselta, mutta väkivaltaisen rituaali tulkitseminen aamunkoiton ponnistelujen toisinnoksi voi tuoda tulkintaan yhdistäviä elementtejä. Juhlan ajankohta lähellä kesäpäivänseisausta voi tarkoittaa sitä, että hakkaamisrituaalin tarkoitus oli antaa aamunkoitolle voimia taistella päivittäin pimeyttä vastaan päivien kohta taas alkaessa lyhetä. Näin vältetty kriisi, pimeyden voitto, oli toki erilainen kuin muissa esimerkeissä, mutta kriisi kuitenkin.

# Kirjallisuus

## Lähteet

Augustinus. *Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII. Vol. I, Lib. I – XIII.* Recogn. B. Dombart et A. Kalb. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1981.

– *Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII. Vol. II, Lib. XIV – XXII.* Recogn. B. Dombart et A. Kalb. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1981.

Aulus Gellius. *A. Gellii Noctes Atticae. T. 1, Libri I-X.* Ed. P. Marshall. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii 1968.

Cassius Dio. *Dio's Roman history in nine volumes.* English translation by E. Cary on the basis of the version of H. Forster. (Loeb Classical Library, LCL32.) Cambridge, MA 1914.

Censorinus. *Censorini De die natali liber.* Recensuit F. Hulsch. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1867.

Cicero: *M. Tullii Ciceronis De legibus libri.* Ex recognitione I. Vahleni. Apud Franciscum Vahlenum 1883.

– *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 28. Orationes in M. Antonium Philippicæ XVI.* Recognovit F. Schoell. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1916.

– *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 39. De re publica librorum sex quae manserunt.* Recognovit K. Ziegler. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1929.

– *M. Tulli Ciceronis Orationes pro P. Sestio, in P. Vatinius, pro M. Caelio.* Recognovit C. Mueller. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1886.

Codex Iustinianus. *Corpus Iuris Civilis. Volumen secundum. Codex Iustinianus.* Recognovit P. Krueger. Apud Weidmannos 1892.

Dionysios Halikarnassolainen. *Roman Antiquities, books 1–2.* Translated by E. Cary. (Loeb Classical Library, LCL319.) Cambridge, MA 1937.

Festus. *Sexti Pompeii Festi De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome.* Ed. Æ. Thewrewk de Ponor. Budapestini 1889.

Gelasius. *The Letters of Gelasius I (492–496). Pastor and Micro-Manager of the Church of Rome.* Introduction, translations and notes by B. Neil and P. Allen. Turnhout 2014.

ILS = *Inscriptiones Latinae Selectae. Vol. I.* Ed. H. Dessau. Apud Weidmannos 1954.

ILS = *Inscriptiones Latinae Selectae. Vol. II. Pars I.* Ed. H. Dessau. Apud Weidmannos 1955.

Julius Obsequens. *T. Livi periochae omnium librorum fragmenta Oxyrhynchi reperta. Iulii Obsequentis prodigiorum liber.* Ed. O. Rossbach. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1910.

Livius. *Titi Livi Ab urbe condita. T. 1. Libri I-V.* Recognoverunt R. Conway et C. Walters. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii 1936.

– *Titi Livi Ab urbe condita. T. 2. Libri VI-X.* Recognoverunt C. Walters et R. Conway. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii 1965.

– *Titi Livi Ab urbe condita. T. 3. Libri XXI-XXV.* Recognoverunt C. Walters et R. Conway. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii 1967.

– *Titi Livi Ab urbe condita. T. 6. Libri XXXVI-XL.* Recognoverit P. Walsh. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii 1999.

– *T. Livi periochae omnium librorum fragmenta Oxyrhynchi reperta. Iulii Obsequentis prodigiorum liber.* Ed. O. Rossbach. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1910.

Lucretius. *T. Lucreti Cari De rerum natura. Liber quintus.* Ed. J. Duff. Cambridge 1930.

Macrobius. *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia.* Ed. J. Wills. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1970.

Orosius. *Le storie contro i pagani. Vol. 1, Libri I-IV.* A. Bartalucci e A. Lippold. Milano 1976.

– *Le storie contro i pagani. Vol. 2, Libri V-VII.* G. Chiarini e A. Lippold. Milano 1976.

Ovidius. *P. Ovidius Naso. Vol. 3, Tristia, Ibis, Ex Ponto libri, Fasti.* Ed. R. Merkel. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1914.

Plinius nuorempi. *C. Plinii Caec. Secundi Epistolae et Panegyricus.* Recensuit C. Weise. Lipsiae 1874.

Plinius vanhempi. *C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII. Vol. 4. Libri XXIII-XXX.* Ed. C. Mayhoff. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1897.

Plutarkhos. *Lives, volume I, Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola.* Translated by B. Perrin. (Loeb Classical Library, LCL46.) Cambridge, MA 1914.

– *Lives, volume II, Themistocles and Camillus. Aristides and Cato Major. Cimon and Lucullus.* Translated by B. Perrin. (Loeb Classical Library, LCL47.) Cambridge, MA 1914.

– *Lives, volume III, Pericles and Fabius Maximus. Nicias and Crassus.* Translated by B. Perrin. (Loeb Classical Library, LCL65.) Cambridge, MA 1916.



- Plutarkhos. *Lives*, volume V, Agesilaus and Pompey. Pelopidas and Marcellus. Translated by B. Perrin. (Loeb Classical Library, LCL87.) Cambridge, MA 1917.
- *Lives*, volume VII, Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar. Translated by B. Perrin. (Loeb Classical Library, LCL99.) Cambridge, MA 1919.
- *Moralia*, Volume IV. Translated by F. Babbitt. (Loeb Classical Library, LCL305.) Cambridge, MA 1936.
- Sallustius. *Gai Sallusti Crispi quae supersunt*. Recensuit R. Dietsch. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1859.
- Servius. *Servianorum in Vergilii Carmina commentariorum editionis Harvardianae*. Confecerunt A. Stocker et al. (Special publications of the American philological association 1.) Oxonii 1946-1965.
- Strabon. *Geography. Volume, II, Books 3-5*. Transl. by H. Jones. (Loeb Classical Library, LCL50.) Cambridge, MA 1923.
- Suetonius. *C. Suetonius Tranquillus Opera. Vol. I. De vita Caesarum Libri III*. Recensuit M. Ihm. Monachii at Lipsiae 2003.
- Tacitus. *C. Cornelii Taciti Annales*. Recognovit T. Kiesslingius. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1829.
- Tertullianus. *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars I*. Ex recensione A. Reifferscheid et G. Wissowa. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum Vol. 20.) Vindobonae 1890.
- *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars IV*. Ed. V. Bulhart et P. Borleffs. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum Vol. 76.) Vindobonae 1957.
- Valerius Maximus. *Factorum et dictorum memorabilium libri IX. Vol. I: Libri I–VI*. Ed. J. Briscoe. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Stutgardiae et Lipsiae 1998.
- *Factorum et dictorum memorabilium libri IX. Vol. II: Libri VII–IX*. Ed. J. Briscoe. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Stutgardiae et Lipsiae 1998.
- Varro. *M. Terenti Varronis De lingua Latina libri*. Ed. L. Spengel et A. Spengel. Apud Weidmannos 1885.

## Tutkimuskirjallisuus

- Baudy, G. 2006. 'Parentalia'. *Brill's New Pauly*. <[http://dx.doi.org.libproxy.helsinki.fi/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e908140](http://dx.doi.org.libproxy.helsinki.fi/10.1163/1574-9347_bnp_e908140)> Viitattu 9.11.2020.
- Beard, M – J. North – S. Price. 1998. *Religions of Rome. Volume I. A History*. Cambridge.
- Baschirotto, S. 2012. 'Vesta and the Vestals, Protectors of Rome'. *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele: Studies in Greek and Roman religion in honour of Giulia Sfameni Gasparro*. Ed. C. Giuffrè Scibona and A. Mastrocinque. Stuttgart, 165–181.
- Bettini, M. 1991. *Anthropology and Roman Culture: Kinship, Time, Images of the Soul*. Baltimore.
- Boëls-Janssen, N. (1993). *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*. Rome.
- Burkert, W. 1982. *Structure and History of Greek Mythology and Ritual*. Berkeley.
- Cantarella, E. 1991. *I Supplizi Capitali in Grecia e a Roma*. Milano.
- Castrén, P. – L. Pietilä-Castrén. 2006. *Antiikin käsikirja* (3.p., 2000). Helsinki.
- Chrystal, P. 2013. *Women in Ancient Rome*. Stroud.
- Coarelli, F. 1988. *Il foro boario dalle origini alla fine della repubblica*. Roma.
- Cornell, T. 1981. 'Some Observations on the "crimen incesti"'. *Le délit religieux dans la cité antique: Table Ronde, Rome, 6-7 avril 1978. Collection L'École française de Rome* 48. Rome, 27–37.
- Dumézil, G. 1970. *Archaic Roman Religion. Volume One*. (Trans. 1966.) Chicago.
- Eckstein, A. 1982. 'Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome'. *American Journal of Ancient History* 7, no. 1, 69–95.
- Fraschetti, A. 1981. 'Le sepolture rituali del Foro boario'. *Le délit religieux dans la cité antique: Table Ronde, Rome, 6-7 avril 1978. Collection L'École française de Rome* 48. Rome, 52–115.
- Harmon, P. 1978. 'The Public Festivals of Rome'. *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt: Geschichte Und Kultur Roms Im Spiegel Der Neueren Forschung. Tl. 2, Principat, 16. Bd., 2. Teilbd.* Hrsg. W. Haase – H. Temporini. Berlin, 1441–1468.
- Hänninen, M-L – M. Kahlos – U. Lehtonen. 2012. *Uskonnot antiikin Roomassa*. Helsinki.
- Kajava, M. 2009. 'Uskontojen rituaalit ja juhlat'. *Kulttuuri antiikin maailmassa*. Kajava et al. (toim.). Helsinki. 158–179.
- Kyle, D. 1998. *Spectacles of Death in Ancient Rome*. London.

- Mastrocinque, A. 2014. *Bona Dea and the Cults of Roman Women*. Stuttgart.
- Michels, A. 1953. 'The Topography and Interpretation of the Lupercalia'. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 84, 35–59. doi: 10.2307/283397 Viitattu 9.11.2010.
- Mustakallio, K. 2008. *Uskonto ja yhteisö antiikin Roomassa*. Helsinki.
- Pelling, C. 2006. 'Plutarchus'. Brill's New Pauly. <[http://dx.doi.org.libproxy.helsinki.fi/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e928690](http://dx.doi.org.libproxy.helsinki.fi/10.1163/1574-9347_bnp_e928690)> Viitattu 9.11.2020.
- Prowse, K. 1967. 'The Vestal Circle'. *Greece & Rome*, 14 no. 2, 174–187. <http://www.jstor.org/stable/642454> Viitattu 9.11.2020.
- Saller, R. 1997. 'Roman Kinship: Structure and Sentiment'. *The Roman family in Italy: Status, sentiment, space*. Ed. B. Rawson, B. and P. Weaver. Oxford, 7–34.
- Schultz, C. 2010. 'The Romans and ritual murder'. *Journal of the American Academy on Religion*. doi: 10.1093/jaarel/lfq002. Viitattu 9.11.2020.
- 2016. Roman Sacrifice, Inside and Out. *The Journal of Roman Studies* 106, 58–76. <http://www.jstor.org/stable/26346750> Viitattu 9.11.2020.
- Scullard, H. 1981. *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. London.
- Smith, C. 2000. 'Worshipping Mater Matuta: ritual and context'. *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience*. Ed. E. Bispham and C. Smith. Edinburgh, 136–155.
- Staples, A. 1998. *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion*. London.
- Takács, S. 2008. *Vestal virgins, sibyls, and matrons: Women in roman religion*. ProQuest Ebook Central <https://ebookcentral-proquest-com.libproxy.helsinki.fi> Viitattu 9.11.2020.
- Thompson, L. 2010. *The Role of Vestal Virgins in Roman Civic Religion: a Structuralist Study of the Crimen Incesti*. Lewiston.
- Várhelyi, Z. 2007. 'The Specters of Roman Imperialism: The Live Burials of Gauls and Greeks at Rome'. *Classical Antiquity* 26, issue 2. doi:10.1525/CA.2007.26.2.277. Viitattu 9.11.2020.
- Wildfang, R. 2006. *Rome's vestal virgins: A study of Rome's vestal priestesses in the late Republic and Early Empire*. London.
- Williams, J. 2001. *Beyond the Rubicon: Romans and Gauls in Republican Italy*. Oxford.
- Wiseman, T. 1995a. *Remus. A Roman Myth*. Cambridge.

Wiseman, T. 1995b. 'The God of the Lupercal'. *The Journal of Roman Studies* 85, 1-22.  
doi:10.2307/301054 Viitattu 9.11.2020.

Ziolkowski, A. 1998–1999. 'Ritual Cleaning-up of the City: From the Lupercalia to the Argei'. *Ancient Society* 29, 191–218.