

Kibelin i Eufemijin put. Prijenosi svetinja pergamske božice i kalcedonske mučenice¹

Antička predaja o prijenosu svetinja božice Kibe iz Pergama u Rim iz 1. stoljeća prije Krista bila je modelom za legendu o prijenosu relikvija mučenice Eufemije iz Carigrada u Rovinj, zabilježenu u iluminiranom rukopisu iz druge polovice 15. stoljeća: svetinje maloazijske poganske božice, kao i relikvije maloazijske kršćanske mučenice, ne bi nikad stigle na posljednje počivalište da se nije dogodilo čudo u sličnim okolnostima. Analizirat ćemo i interpretirati izvore obiju predaja, usporediti zajednička mjesta te potom suditi o tome kako je i kada antička junakinja ušla u kršćansku legendu.

Uvod

U središtu antičke predaje o prijenosu svetinja frigijske božice Kibe iz Pergama u Rim 204. godine prije Krista čudo je časne matrone Klaudije Kvinte. Niz literarnih izvora bilježi da je uz božičinu pomoć jedina uspjela pomaknuti lađu s božičinim kipom i svećenstvom, koja je bila zapela u pličini ušća rijeke Tiber u Ostiji. Niz legendi o prijenosu kršćanskih relikvija sadrži motiv iznenadne prepreke na putu prema posljednjem počivalištu. Nevini ljudi, djevice ili djeca, uz božansku pomoć, izvedu čudo kojim osiguraju sretan ishod. Jedna od takvih legendi, zabilježena u rovinjskom kodeksu *Translatio corporis beatae Euphemiae* iz 15. stoljeća, opisuje prijenos sarkofaga s tijelom kalcedonske mučenice Eufemije iz Carigrada u Rovinj. Kao i lađa s Kibelinim kipom zapeo je na rovinjskoj obali, a samo ga je kreplosna udovica uspjela pomaknuti i omogućiti mu sretan dolazak na posljednje počivalište. Uspoređujući predaju o Klaudiji Kvinti s legendom o svetoj Eufemiji našli smo nekoliko zajedničkih toposa i ustanovili literarne uzore autoru rovinjskoga teksta. Iako su stariji autori držali da se legenda o čudu prijenosa Eufemijina sarkofaga oslanja na lokalnu pučku tradiciju, čini nam se vjerojatni-

¹ Istraživanje obavljeno u sklopu rada na projektima Hrvatske zaklade za znanost „Između bogova i ljudi – kultovi i stanovništvo rimske Dalmacije prema zavjetnim natpisima“ (IP-2020-02-7214) i „Jadranska maritimna hodočašća u lokalnom, nacionalnom i transnacionalnom kontekstu“ (UIP-2019-04-8226).

jim da je središnji motiv legende, barem u svojem sačuvanom obliku, inspiriran poznatom antičkom predajom ili čak direktno preuzet iz klasičnog predloška.

Klaudija Kvinta i svetinje Velike Majke Kibe

Treće stoljeće prije Krista u povijesti rimske religije obilježeno je usvajanjem običaja helenističkoga svijeta. U to su doba, zbog različitih nevolja koje bi ih snašle, Rimljani često posezali za Sibilinskim knjigama čije su tekstove tumačili kao savjet da se u Rim uvede štovanje stranog božanstva.² Diplomatskim bi putem tada tražili svetinju stranog naroda koju bi donijeli u Rim, smjestili je u već postojeće ili za nju posebno izgrađeno svetište te bi organizirali bogoštovlje. Livije piše da su 213. godine, u jeku Drugoga punskog rata, zbog teških poraza koje su pretrpjeli, Rimljani odlučili donijeti svetinje frigijske božice Kibe iz Pergama (Troje, *Ab urbe condita*, XXV, 1, 6). Htjeli su, među ostalim, zadovoljiti plemstvo koje je vjerovalo u svoje trojansko podrijetlo: nakon pada Troje junak Eneja, sin Venere i Anhiza, došao je u Italiju i sa sinom Julom (Askanijem) utemeljio rod Julijevaca. Tada se uz Veneru i frigijska Kibela počinje smatrati majkom rimskoga naroda: prema Vergiliju Eneja ju je zazivao kad je stigao na italsko tlo (*Aen.*, 7.139), a kad Anhiz Eneji priča o njegovim potomcima, kaže da će se u italskoj zemlji roditi junaci kakvima se berekintska Majka (Kibela) diči (*Aen.*, 6, 784-786). Kibela je predstavljena Rimu 6. travnja 204. kao Velika Majka (*Magna Mater*), a propaganda julijevske i klaudijevske dinastije, čiji su pripadnici doskora postali prvi rimski carevi, razlog je zbog kojeg je predaja o njezinu dolasku u literarnim izvorima prvi put zabilježena više od stotinu godina kasnije.³

Šest antičkih autora detaljno opisuje dopremu svetinja Velike Majke Kibe u Rim.⁴ U središtu predaje je čudo Klaudije Kvinte. O tome najdetaljnije izvještava Ovidije: kad je Klaudija došla do ušća Tibera u Ostiji, lađu s božičnim kipom dočekali su svi Rimljani, a nakon toga je zapela u blatnjavoj pličini i nitko je

² DUMÉZIL 1996: 457-489, ORLIN 2002: 97-115; 2006, NORTH ET AL. 2017: 73-113.

³ O prijenosu svetinja Velike Majke Kibe iz Pergama u Rim vidi još: VERMASEREN 1977: 38-40 PORTE 1984, GRUEN 1990, ROLLER 1999: 263-286, PFAFF-REYDELET 2004, BORGEAUD 2006: 95-114, GUITTARD 2008, VILOGORAC BRČIĆ 2009 i 2012, BONNET, BRICAULT 2016: 79-96.

⁴ Lit Livije (*Ab Urbe condit.* XXIX. 10, 11 i 14), Ovidije (*Fast.* IV. 249-348), Silije Italik (*Pun.* XVII. 1-47), Apijan (*Hann.* 232. 1 – 237. 2), Herodijan (I. 11. 3-5) i car Julijan Otpadnik (*Or.* 159 B - 160 D). Detalje, pak, vezane uz prijenos kulta spominju Varon (*De ling. Lat.* VI. 15), Ciceron (*De har. resp.* XXVI. i XXVII i *Pro Cael.* XXXIV), Diodor Sicilski (*Bibl.* XXXIII. 34), Strabon (*Geog.* XII. 5. 3), Propercije (*Eleg.* IV. 11), Valerije Maksim (I. 11. 8), Plinije Stariji (*Nat. hist.* VII. 120), Stacije (*Silv.* I. 245-246), Tacit (*Annal.* IV. 64), Svetonije (*De vita caes.* Tib. 2), Minucije Feliks (*Octav.* VII. 1), Arnobije (*Adv. nat.* VII. 49) i Amijan Marcelin (XXII. 9) Jeronim (*In Iovin.* I, 307). Prijevode, analizu i interpretaciju svih navedenih izvora vidi u VILOGORAC BRČIĆ 2009.

nije mogao pomaknuti. Čestita matrona Klaudija Kvinta, koju su okrivili za izmišljeni zločin radi britka jezika i, za rimske tradicionalne nazore, nepodobne frizure i nošnje, shvatila je da je lađa zapela radi nje i da će rimskom narodu dokazati svoju čestitost ako ga uz božičinu pomoć uspije pomaknuti. Izašla je iz gomile i prišla rijeci: triput je polila glavu i triput podigla ruke prema nebu te zamolila božicu da dokaže njezinu nevinost. Nakon toga je lagano povukla uže i pokrenula lađu (*Fast.* IV, 293-338). Silije Italik koji se, poput Ovidija, usredotočio na predaju o Klaudiji Kvinti, navodi da Klaudija nije sama izašla iz gomile i odlučila povući uže, nego da ju je svećenik pozvao da to učini (XVII. 30-32). Apijan, pak, navodi da su ženi koja nije počinila preljub proroci naredili da pomakne lađu (234. 9). Svetonije naglašava krepost Klaudije Kvinte: kaže da je iz pličine Tibera izvukla lađu sa svetinjama Idske Majke nakon što se pomolila božici neka je slijedi ako je nevinna (*Tib.* 2). Minucije Feliks navodi da je Idska Majka svojim dolaskom potvrdila nevinost matrone i oslobodila grad straha od neprijatelja (VII. 1).

Kronološki prvi autor koji spominje Klaudiju Kvintu u vezi s prijenosom kulta jest Ciceron i za nju kaže da se smatrala najčišćom od svih matrona (*femina autem quae matronarum castissima putabatur* (XXVII). Propercije je naziva iznimnom službenicom tornjevite božice (*turritae rara ministra deae*, IV. 11).⁵ Livije navodi da je među matronama koje su došle dočekati božicu jedino Klaudijino ime značajno (XXIX. 14), a Ovidije opisuje njezin izgled: piše da joj je ljepota jednaka uzvišenom podrijetlu, ali da joj odjeća i različito uređivana frizura nisu išle u prilog, s obzirom na to da su je lažno optužili za zločin. Ističe da je bila spremna na svađu sa starcima koji su je optuživali i da se smijala lažnim glasinama (IV. 249-348). Plinije za Klaudiju tvrdi da je bila dokaz pobožnosti (*experimentum religionis*, VII. 120), Silije Italik da je bila plemenita podrijetla i da su je smatrali lošom, iako nije bila takva (XVII. 1-47), a Tacit (IV. 64) i Valerije Maksim (I. 8. 11) je spominju u vezi s njezinom statuom u palatinskom Kibelinom hramu, koja je dvaput odoljela požaru, što bi upućivalo na svetost. Svetonije (*Tib.* 2) i Minucije Feliks (VII. 1) spominju je u kontekstu povlačenja lađe s Kibelinim kipom. Predaja o prijenosu Kibelina kulta u Rim nije potvrđena samo antičkim literarnim, nego i predmetnim te epigrafskim izvorima koji se datiraju u vrijeme cara Klaudija: oltar s reljefom i natpisom koji bilježi zavjet Majci Bogova i Spasiteljici Lađe, diviniziranoj Klaudiji Kvinti (*CIL* VI 492, slika 1), još dva natpisa sličnoga sadržaja (*CIL* VI 493 i *CIL* VI 494) iz Rima, te nekoliko terakotnih reljefa s prikazom čuda iz Ostije.

Odjek predaje o čudu Klaudije Kvinte našli smo i u djelu kršćanskoga pisca Grgura iz Toursa iz 6. stoljeća, *Lib. glor. confess.* LXXVI). Prenosi predaju o

⁵ Kibela je, poput božice Tihe ili Fortune, prikazivana s krunom na glavi u obliku zidina s tornjevima, što je simboliziralo njezinu zaštitu gradova u grčkom i rimskom svijetu.



Slika 1. Oltar s posvetom Majci Bogova i Spasiteljici Lađe
(arhiv Muzeja Montemartini u Rimu)

događaju u Augustodunu, koju datira u 4. stoljeće: kip Velike Majke (Berekintije) sljedbenici su stavili na kola s upregnutim govedima te povelj procesiju za spas polja i vinograda. Biskup Simplicije promatrao je izbliza one koji plešu i skaču pred tim kipom i pomolio se Bogu da ih prosvijetli. Učinivši prema njima znak križa bacio je kip na zemlju. Goveda koja su vukla kola nisu se mogla pomaknuti. Sljedbenici su potom sami povikali: ‘‘Ako je ikakve božanske vrline u kipu, neka se sam podigne i neka zapovijedi govedima, koja su utvrđena u zemlju, da nastave. Ako se, pak, ne može pomaknuti, očito je da u njemu ništa božansko nije’’. Budući da se nije dogodilo čudo koje su očekivali, žrtvovali su jedno govedo, tražili svećenika i bili pokršteni. Giovanni Boccaccio (1313-1375) u zbirci *De mulieribus claris* (*Claudia Quinta mulier Romana*, 77) posljednji spominje čudo Klaudije Kvinte.⁶ Rekonstruirao je predaju o prijenosu Kibelinih svetišta na temelju podataka iz antičkih izvora, Ovidija (IV. 309-310), Livija (XXXVI. 36. 3), Apijana (232. 1 – 237. 2), Herodijana (I. 11. 5) i Julijana (160 D).

Čestita udovica i relikvije sv. Eufemije

Legenda o sv. Eufemiji zabilježena je u rovinjskome iluminiranom kodeksu (*Translatio corporis Beatae Euphemiae*, Sveučilišna knjižnica u Puli, sign. 539561,

⁶ BOCCACCIO 2003.

fol. 10r – 16v).⁷ Kodeks sadrži kompilaciju tekstova za crkvenu uporabu; osim teksta o prijenosu tijela blažene Eufemije ondje su i tekst o njezinu mučeništvu te o mučeništvu rovinjskih zaštitnika, sv. Jurja i sv. Uršule te o mučeništvu sv. Jakova isječenog. *Translatio corporis beatae Eufemiae* najvažniji je dio jer povezuje rovinjsku s kalcedonskom Eufemijom.

Sveta Eufemija (†16. rujna 304) bila je 15-godišnja djevojčica iz Kalcedona, bačena zvijerima jer nije htjela žrtvovati Marsu kako joj je bilo naloženo. Na njezinu je grobu sagrađena crkva kasnije u 4 stoljeću, a zbog navale Perzijanaca u 7. je stoljeću sarkofag prenesen u njoj posvećenu carigradsku crkvu.⁸ Autor rovinjskoga rukopisa izostavio je podatak o podrijetlu Eufemijina sarkofaga. Bilježi da je doplovio u vrijeme cara Otona (10. stoljeće) do malog zaljeva otoka na kojem se tada nalazio Rovinj. Pristao je jedne olujne noći na obalu, podno utvrde, odakle ga narod, uz mukotrpnu nastojanja, nije mogao pomaknuti. Jednoj se pobožnoj rovinjskoj udovici sljedeće večeri ukazala Sv. Eufemija te joj je naložila kako da prenese sarkofag do rovinjske utvrde. Prema nalogu udovica je sarkofag vezala užetom i upregla dvije junice koje se nisu parile. One su s lakoćom pomaknule svetičine relikvije i dovele sarkofag do svetiци predodređenog mjesta unutar utvrde na čuđenje i oduševljenje rovinjskoga puka.

Paralele između predaje o Klaudiji Kvinti i legende o prijenosu tijela Sv. Eufemije očite su: sarkofag maolazijske svetice, poput nekoć lađe sa svetinjama maloazijske božice, zapeo je na morskoj obali i jedino ga je pobožna žena, udovica, poput časne rimske matrone, uspjela pomaknuti. Sudeći prema sadržaju i nekim zajedničkim motivima autor rovinjskoga rukopisa se pouzdano oslanjao na antičku predaju o Klaudiji Kvinti.

Kibelin i Eufemijin put do posljednjeg počivališta

Četiri su zajednička toposa koja smo utvrdili uspoređujući ulomke antičkih pisaca, napose Ovidija, zatim Grgura iz Toursa te rovinjskoga Rukopisa. Ovidije piše da su „upregnuta goveda“ (*iunctae boves*, IV, 345) dovela Kibeline svetinje do Viktorijina hrama na Palatinu.⁹ Autor rovinjskoga rukopisa je istaknuo da su „parovi goveda“ (*boves pares*) narod i svećenstvo, uz vozove i konope, koristili

⁷ Fol. 6r – 9v: *Passio s. Eufemie virginis et martiris*; fol. 10f – 12r: *Translatio corporis beate Eufemie*; fol. 12r – 16v: *Passio undecim milia virginum*; fol. 17r – 20r: *Passio sancti Iacobi intercisi*; fol. 20v – 23r: *Passio sancti Georgii martiris*; fol. 24rv: *Translatio corporis alme martiris (et) virginis Euphemie*.

⁸ O Eufemijinu kultu vidi ŠANJEK 2000: 86-92. Spomendan dolaska svetičina sarkofaga u Rovinj slavi se 13. srpnja.

⁹ Motiv goveda koja su ljudi upregli da pomaknu teret nalazi se u tekstu Grgura iz Toursa („goveda koja su prikovana za tlo“ – *boves qui telluri sunt stabiliti*).

da pomaknu sarkofag. Upregnuta goveda pojavljuju se u sva tri teksta, nema ih kod drugih antičkih pisaca koji donose predaju u Klaudiji Kvinti.

Trud i muka pri pokušavanju pomicanja lađe/sarkofaga motiv su koji se pojavljuje samo kod Ovidija i autora rovinjskoga teksta, konkretno naponi ruku, mišica, *bracchium*, -i, n. (prvi: *sedula fune viri contento brachia lassant* – muševci su umorili marljive ruke zatezanjem užeta; drugi: *ceperantque validis nisibus sudare pectoribus et brachiis*, 11r – uzmu se uz velike napore napinjati prsima i mišicama). Uže je treći zajednički motiv (*funis*, is, m). Klaudija Kvinta je povukla uže zavezano za lađu („rekla je to i neznatnim naporom povukla uže“ – *exiguo funem conamine traxit*). Rovinjska je udovica za sarkofag vezala užad, da bi ga pomaknula: „kad je pak mramornu gromadu, da bi je pomakla, svezala konopima i kad je pognala obje u par ujarmljene kravice...“ (*sed cum ad summovendum marmoreum pondus funibus precinctum geminis vacis pariter iunctis insisterat...*, 11r).

Naposlijetku, Ovidije navodi da su Rimljani, nakon što je lađa s Kibelinim svetinjama krenula prema Gradu, „žrtvovali junicu bez mane koja nije znala ni za rad ni za parenje“ (*sine labe iuvencam mactarunt operum coniugique rudem*, IV, 335-336).¹⁰ Ovidije je jedini antički pisac koji junicu bez mane spominje u kontekstu ostijskog čuda. Međutim, ona je i poznati starozavjetni motiv. Jahve je naložio Mojsiju i Aronu da dovedu crvenu junicu koju će svećenik Eleazar žrtvovati (Brojevi, 19:3 – „reci Izraelcima neka ti dovedu crvenu junicu, zdravu, na kojoj nema mane i na koju još nije stavljan jaram“ – *praecipe filiis Israhel ut adducant ad te vaccam rufam aetatis integrae in qua nulla sit macula nec portaverit iugum*). Motiv se interpretira i kao nagovještaj Kristove žrtve (poput junice bio je „bez mane“, razapet je izvan Jeruzalema kao što je ona izvan tabora, a spasio je ljude od smrti kao što ih je pepeo junice očistio). Valja ovdje napomenuti da antički literarni izvori svjedoče kako su sljedbenici Velike Majke i Atisa oplakivali njegovu nasilnu smrt i potom se radovali novom rođenju (*Hilaria*), što jasno asocira na Kristovu muku i uskrsnuće. Rovinjska je, dakle, udovica upregnula dvije junice (*vaccae iuvenulae*, 11r) da bi pokrenula Eufemijin sarkofag. Autor teksta istaknuo je da se junice nisu parile – „djevice odnose djevicu“ (*virgo virginibus deportatur*, 11r). Junica koja nije parena i koja nije nosila jaram u predaji o Klaudiji Kvinti žrtvovana je kao što je to učinjeno prema Jahveovu nalogu u Mojsijevo vrijeme. Dvije junice iz rovinjske legende nisu bile parene, ni žrtvovane, nego ujarmljene (!) da bi prema svetičinu nalogu izvele čudo prijenosa njezinih relikvija.

¹⁰ Motiv junice koja izbjegava jaram pojavljuje se i u mitu o Kibelinu miljeniku Atisu, koji donosi Katul: kad opisuje Atisovo ponašanje, nakon što mu je Kibela zbog nevjere pomutila um, kaže da je kao „neukročena junica koja izbjegava teret jarma“ (*veluti iuvenca vitans onus indomita iugi*, LXIII, 33). Bilo da je pjesnik tom prisposobom naumio istaknuti Atisovo izbjegavanje veze s Kibelom, ili njegovo divlje ponašanje, junica je među Kibelinim sljedbenicima vjerojatno simbolizirala božičina miljenika.

B. Benussi i G. Cuscito smatraju da se legenda o čudu prijenosa Eufemijina sarkofaga oslanja na lokalnu pučku tradiciju.¹¹ No, rovinjska legenda inspirirana je poznatom antičkom predajom. Njezin je tvorac, vjerojatno upravo autor rovinjskoga rukopisa, uz Bibliju i kršćanske legende, čitao djela antičkih pisaca. Dobro je poznao Ovidijevu verziju predaje o prijenosu svetinja pergamske božice – svjedočanstva su isti motivi (goveda, trud, uže, junice bez mane), iako nisu uvijek u istome kontekstu. Autor rovinjskoga rukopisa vjerojatno je čitao i Grgura iz Toursa. Nema naznaka da je pojedinosti predaje o Klaudiji Kvinti preuzeo iz djela Giovannija Boccaccia, iako se i on ponajviše oslanjao na Ovidija – nismo im utvrdili zajednička mjesta. U drugim tekstovima rovinjskoga Kodeksa ne nalazimo ulomke u kojima bismo mogli prepoznati odjeke antičkih djela. No, nema dvojbe da je poznata poganska predaja o čudu divinizirane Klaudije Kvinte prethodila nastanku kršćanske legende *Translatio corporis beatae Euphemiae* – relikvije maloazijske kršćanske svete, poput svetinja maloazijske poganske božice trinaest stoljeća ranije, iz domovine su morem doplovile do mjesta počinka. Ondje su sretno smještene tek nakon što su uz božansku pomoć *femina castissima* i *vidua religiosissima*, prećedna žena i prepobožna udovica, izvele gotovo jednako čudo na radost puka.

Kršćanske legende o prijenosu

Iz perspektive hagiografske raščlambe teksta rovinjske legende motiv prijenosa tek je jedan od (tipičnih ‘pod-žanrovskih’) elemenata pripovijesti o prijenosu te ga kao takvog valja ponajprije promotriti u kontekstu ‘(pod)žanra’ legendi o prijenosu.¹²

Ponajprije, važno je razdvojiti dvije legende o sv. Eufemiji podsjećajući na razlike između „opće hagiografije“ ranokršćanskih mučenika (*acta* ili *passiones*) i njihove mlađe „mjesne hagiografije“ (najčešće u obliku *inventiones*, *translationes* i *miracula*). Prva među njima – *Passio* – stara je legenda nastala zacijelo u kasnoj antici i kao takva rano proširena širom Sredozemlja, odnosno, kako svjedoče brojni sačuvani rukopisi, širom europskog kontinenta. Ona, dakle, spada u kategoriju “univerzalne” hagiografije koja je, zahvaljujući autoritetu starine i auri izvještaja o ranokršćanskoj mučenici, uživala znatan ugled. Pasije su služile temeljni *software* kulta dajući relikvijama tekstualnu legitimaciju. Pasija je u tom smislu služila kao “poveznica”, iako ne nužno direktna, sa zlatnim dobom mučeništva, ali ujedno i znatno ambivalentijom, ali neodvojivom klasičnom rimskom poviješću. Iako se

¹¹ BENUSSI 1922: 149-150, CUSCITO 2000: 78. U svetačkom životopisu iz 10. stoljeća, *Passio Parentina s. Mauri*, porečki sv. Mauro poistovjećen je s istoimenim afričkim monahom koji je mučen u Rimu i čije je tijelo doplovilo u Poreč (CUSCITO 1986).

¹² Više o legendama o prijenosu O zasebnom „žanru“ prijenosa relikvija (*translationes*) vidi: HEINZELMANN 1978 (odnosno HEINZELMANN 2020); GEARY 1990.

može činiti očitim da bi kršćansko srednjovjekovlje tražilo oslonac u prvoj dimenziji, ni druga nije bila nevažna – osobito u krajevima gdje je pripadnost Rimskom svijetu (stvarna ili željena) imala osobitu težinu. U konkretnom slučaju, dalo bi se to opažanje ponešto i nijansirati, na tragu opažanja da je u konkretnom slučaju veza s “rimskim” imala i konkretnu povijesnu prenosnicu u obliku nazočnosti (institucija) Istočnog Rimskog Carstva do ranoga srednjeg vijeka. Konačno, Eufemija je bila kalcedonska mučenica – sa svim mogućim reperkusijama te veze. Razumije se da nije trebalo čekati “renesansu i humanizam” da bi antički autori dobili na značenju. Pa ipak, kakvoća i količina zanimanja za “antičke starine” dramatično su se promijenile pojavom novog, “renesansnog ili humanističkog diskursa” (analogija sa zanimanjem za ulomke tih starina na drugim područjima znanja opisana kao zanimanje za *spolia* više je nego očita).

No, tekst nas ovdje ponajprije zanima nije pripovijest o mučeništvu sv. Eufemije, već upravo legenda o njezinu prijenosu. Ona spada u vrlo proširen (pod)žanr izvješća o prijenosu (lat. *translationes*) svetačkih relikvija, koja su na osobit su način važna za proučavanje mjesnog kulta pojedinog sveca. Ona, naime, pojednostavljeno rečeno, izvještavaju o privilegiranom i značenjem bremenitom trenutku svečeva dolaska “među nas”. Njihova je temeljna funkcija objasniti kako je i pod kojim okolnostima svetaca zaštitnik dospio među svoje štovatelje. U tom smislu legende o prijenosu, baveći se “novim početkom” (često početkom mjesnog kulta), sadrže nešto od funkcija, ili barem kvaliteta, “utemeljiteljskog mita”.¹³ Kao što je već uočeno, u tom kontekstu “čak se i višeznačno upućivanje na rimske starine unutar mitološki oblikovanih opisa okolnosti prijenosa relikvija svetaca zaštitnika može shvatiti kao privođanje o simboličkim počecima”¹⁴ Osobito to vrijedi za *translationes*, čija je interpretativna “otvorenost” (često kao posljedica manjka informacija) dopuštala zajednicama štovatelja (odnosno njihovim tumačima) tim “stvarateljima i nabavljačima, korisnicima kolektivnog sjećanja”¹⁵, da preoblikuju, tj. prilagode identitet mučenika specifičnom mjesnom okruženju.

Drugim riječima, nazočnost pojedinog mučenika kroz njegove ostatke potvrđena tekstualnim “interpretativnim okvirom” legenda nudila je, s jedne strane potvrdu uglednog podrijetla, ali s druge strane odraz specifičnih mjesnih preokupacija. U tom smislu nije neobično da su legende o prijenosu proglašavane nastarijim oblikom neke vrste mjesne historiografije.¹⁶ Na tom je tragu razumljiva i sklonost njihovih proučavatelja da u njima vide ako ne prežitke davne prošlosti, ono tragove mjesnih pučkih tradicija.¹⁷ Pa, ipak, činjenica nepoznavanja točnog vremena na-

¹³ VEDRIŠ 2014: 30.

¹⁴ VEDRIŠ 2014: 30.

¹⁵ CASTELLI 2004: 24.

¹⁶ O odnosu hagiografije i historiografije vidi: LIFSHITZ 1994.

¹⁷ Usp. BENUSSI 1922: 149-150, CUSCITO 2000: 78.

stanka takovih legendi, kako je pokazano, upućuje na oprez. Je li spomen vladara, preciznih vremenskih odrednica ili kakvih drugih povijesnih *realia* dovoljan razlog da povjerujemo da je riječ o tekstu iz tog vremena? Korištenje “učinka stvarnosti” jedan je od retoričkih strategija stvaranja privida starosti teksta.¹⁸

Pri proučavanju rovinjske legende – kao u slučaju srodnih legendi zadarskog podrijetla¹⁹ – valja se suočiti s problemom manjkave tekstualne i rukopisne transmisije što onemogućuje jasno razrješavanje problema vremena i okolnosti njihova nastanka. Ne zna se, naime, pouzdano ni kad su ti tekstovi točno nastali, pa ni kad su u sačuvanom obliku zapisani. Na to se nadovezuje problem nepoznavanja njihovih autora, uvelike i njihove publike te, iako u manjoj mjeri, i konteksta njihova izvođenja. Upozorivši time tek na dio neriješenih problema²⁰ postaje jasno zašto svaka predložena raščlamba i pokušaj tumačenja „forme i funkcije“ uporabe klasičnih književnih predložaka u takovim legendama mora ostati više ili manje uvjerljivo domišljanje.

Prikladan „konceptualni okvir“ za proučavanje „ulomaka antike u srednjovjekovlju” mogao bi biti koncept *spolia*.²¹ Taj se koncept, u suvremenoj literaturi najčešće povezivan s arhitekturom, u široko shvaćenome značenju „predmeta uklopljenih u okvir kulturološki i kronološki različit od onog izvornog“²² čini vrlo upotrebljivim za usporedno razmatranje različitih vrsta srednjovjekovnog izričaja. U kontekstu ove rasprave moguće je stoga postaviti pitanje “kako su, i zašto, ulomci antičkog mita korišteni u srednjovjekovnoj svetačkoj legendi?”²³ Kako, dakle, protumačiti nazočnost elemenata kojima smo podrijetlo pronašli u djelu klasičnog rimskog pjesnika? Utvrdiši da je uistinu riječ o parafrazi Ovidijevih stihova, ipak nije moguće utvrditi kad je nepoznati autor sastavljajući legendu o prijenosu u nju utkao nekoliko niti iz njegovih *Fasta*. Odgovoru na prethodno pitanje zacijelo nas može barem približiti podsjetnik na sudbinu Ovidijeva djela u srednjem vijeku.

¹⁸ O tom i srodnim problemima – na primjeru zadarske legende o prijenosu sv. Stošije vidi: VEDRIŠ 2008; VEDRIŠ 2019: 309-327.

¹⁹ Mislim na pripovijesti o našašću ostataka sv. Krševana i prijenosu relikvija sv. Anastazije iz Carigrada u Zadar. Oba teksta sam temeljitije razmotrio te se oslanjam na argumente i zaključke iznesene u: VEDRIŠ 2008; i VEDRIŠ 2011.

²⁰ Usp. VEDRIŠ 2006: 175-186.

²¹ Za koristan pregled vidi: KINNEY 2006. te KINNEY – BRILLIANT 2011. O zanimanju za koncept *spolia* u hrvatskome kontekstu svjedoči nedavno održan skup izlaganja s kojega su objavljena kao tematski blok „*Spolia in Late Antiquity and the Middle Ages – Ideology, Aesthetics and Artistic practice*“, u: *Hortus artium medievalium* 17 (2011): 7-208.

²² KINNEY 2006: 233.

²³ Za pokušaj primjene u raščlambi zadarskih hagiografskih legendi vidi: VEDRIŠ 2012.

Srednjovjekovni ili humanistički Ovidije?

Opsežnije istraživanje srednjovjekovne i renesansne, odnosno, humanističke recepcije Ovidijevih *Fasta* podrazumijevalo bi zahvaćanje niza otvorenih pitanja na širokom polju srednjovjekovne i renesansne književnosti. Takvo istraživanje, očito, ne samo što umnogočemu izlazi iz kompetencije potpisnikâ ovih redaka, već bi značilo i nadvisivanje zamišljenih okvira ovoga rada. Stoga, uz tek mjestimično upućivanja na dostupnu znanstvenu literaturu, zadržat ćemo se tek na nekoliko ključnih momenata srednjovjekovne, odnosno humanističke recepcije Ovidijevih *Fasta* – i to poglavito pod vidikom njihove relevantnosti za raščlambu predmetne rovinjske legende.

Ovidije je u srednjem vijeku – usprkos literarnom ugledu i poslovičnoj učenosti (kao jedan od ključnih izvora za poznavanje klasične mitologije) – bio smatran problematičnim, ako ne i „opasnim“ autorom.²⁴ Status autora, koji promiče nevjeroj pod plaštem svoje *ars amatoria*, stavljao je Ovidija u položaj „nepoželjnog autora“. Benediktinac Konrad iz Hirsaua (o.1070-1115) u djelu *Dialogus super auctores*, u usta učitelja stavlja upozorenje učeniku da je bolje držati se podalje od Ovidija – dodajući da bi zacijelo mogao imati neke koristi od čitanja njegovih *Fasti*, *Epistulae ex Ponto* i *Nux*.²⁵ Na tom tragu, spis nepoznatog autora znakovita imena (*Antiovidianus*) iz 14. stoljeća, premda svjestan Ovidijeve pjesničke vještine, njegove spise također proglašava neprikladnim za čitanje. Štoviše, zazivajući spaljivanje njegovih knjiga autora smješta u pakleni oganj.²⁶ Općenito, boreći se s višeznačnošću Ovidijeva opusa, srednjovjekovni su se autori domišljali svakojakim tumačenjima da objasne oblik njegova opusa i stanje njegove očuvanosti. Tako su, među ostalim, „nestanak“ druge polovice knjiga *Fasta* pripisivali osudi crkvenih otaca zbog svetogrđa.²⁷ Drugim riječima, mnoštvo je srednjovjekovnih autora strogo sudilo o pjesniku, ili barem dijelu njegovih djela.

Ovidijeva su djela ipak tijekom čitavog srednjovjekovlja bila prepisivana, počevši prije 11., a sve češće tijekom 12. stoljeća krajem kojeg su doživjela prvi procvat. Doduše, u usporedbi s drugim klasičnim latinskim književnicima, poput Vergilija, Cicerona, Horacija ili Lukana, Ovidije je do tog vremena ipak bio relativno zanemaren.²⁸ Riječima jednog od njegovih istraživača „Ovidije je tek

²⁴ DIMMICK 2002: 264.

²⁵ CONRADUS HIRSAUGIENSIS 1955: 51 (prema: WAHLSTEN BÖCKERMAN 2020: 22).

²⁶ DIMMICK 2002: 268.

²⁷ ALTON 1930: 123 (prema: DIMMICK 2002: 267)

²⁸ Sa svojih 37 prijepisa *Metamorfoza* nastalih između o. 800. i 1200., Ovidije je u usporedbi s navedenim autorima slabo zastupljen. Iz istog je, naime, razdoblja poznato čak 194 rukopisa Vergilijeve, *Eneide*; 175 Ciceronova *De inventione*; 174 Lukanova *Bellum civile* i 153 prijepisa Horacijevih *Epistulae* (prema: WAHLSTEN BÖCKERMAN 2020: 10-11).

krajem 12. st. ušao u srednju struju srednjovjekovne književnosti“.²⁹ Sljedeća tri stoljeća svjedočit će o trajnom porastu zanimanja potvrđenom sve većim brojem prijepisa njegovih djela. *Fasti* su prepisivani između 11. i 14.,³⁰ no pravi su procvat doživjeli tek u 15. stoljeću. Drugim riječima, premda su pojedini srednjovjekovni autori znali koristiti (nešto rjeđe i hvaliti) Ovidijeva djela, njegov je opus doživio pravu popularnost tek u renesansom razdoblju.³¹ Sva ova opažanja, koja tek kao vršak sante leda izviruju iz dubokih voda proučavanja pjesnikove recepcije u srednjem vijeku, ne pomažu nam mnogo. Pa ipak, ona nas upućuju na prilično općenit, zapravo i predvidiv, zaključak. Čini se znatno vjerojatnijim da bi autor pobožne legende parafrazirao Ovidija na izmaku, ili pak nakon, srednjeg vijeka, negoli u ranijim stoljećima.

Skiciravši „temeljni okvir moguće uporabe Ovidija“ moguće je na tragu dosad iznesenog pokušati nadopuniti ono što je dosad napisano o rovinjskoj legendi. Naime, povjesničari koji su se dosada bavili “Rovinjskim iluminiranim kodeksom”³² složili su se oko toga da je to kompilacija tekstova napisanih gotičkom minuskulom, namijenjenih za crkvenu uporabu. Smatraju da su nastali između 13. i 15. stoljeća, moguće u nekom od mletačkih skriptorija, s ciljem potvrde lokalnih tradicija.³³ U novije se vrijeme pojavilo se nekoliko novih važnih momenata. Ponajprije, rovinjski hagiografski kodeks sv. Eufemije raščlanila je V. Zovko.³⁴ Drugi moment, za ovu raspravu svakako važniji, pojavio se kontekstualiziranjem i novom datacijom kodeksa autorice V. Bralić.³⁵ U prvom slučaju, prema riječima autorice, radi se o propitivanju „prikaza i značenja pridanih tijelu sv. Eufemije u hagiografskim tekstovima *Passio Sancte Eufemie virginis et martiris* i *Translatio corporis Beate Eufemie*, posebno u odnosu na kategorije djevice, mučenice i rodnu ulogu.“³⁶ U segmentu u kojem se bavi prijenosom relikvija sv. Eufemije i njihove recepcije, autorica se kreće unutar visokoteorijskog konceptualnog okvira. Pripustajući legendama u heurističkom ključu postmodernističke analize, upozorila je na više aspekata „manipulacije tijelom kako bi se potakla pobožnost, vjera i duhovno predanje,“³⁷ no zaključci do kojih je tim putem došla nisu pridodali mnogo dosadašnjim spoznajama o konkretnom povijesnom kontekstu nastanka

²⁹ WAHLSTEN BÖCKERMAN 2020: 1-2.

³⁰ ALTON ET AL 1977.

³¹ BURROW 2002: 301. Autorovo opažanje da je Ovidije postao „najčešće oponašanim i najutjecajnijim klasičnim autorom renesanse“ svakako zvuči pretjerano.

³² Taj je naziv kodeksu dao BUDICIN 2000: 94-103.

³³ Usp. ŠANJEK 2000: 82; CUSCITO 2000: 68; ZOVKO 2016: 16.

³⁴ ZOVKO 2016: 16-33.

³⁵ BRALIĆ 2019: 9-22.

³⁶ ZOVKO 2016: 32.

³⁷ ZOVKO 2016: 32.

teksta legende. Nasuprot tome, studija V. Bralić putem pažljive kontekstualizacije izrade kodeksa otvorila je nove mogućnosti za razumijevanje prisutnosti odraza Ovidijeve pripovijesti u rovinjskoj hagiografskoj legendi.

Kako je, ili barem kada, Ovidijeva junakinja ušla u rovinjsku legendu

V. Bralić istaknula je da je „Rovinjski iluminirani kodeks neposredno povezan s artikulacijom pobožnosti i štovanja relikvije svete zaštitnice grada“ uočivši važan vid političke reprezentacije *Serenissime* obilježen odnosom države prema svetom kroz kultove relikvija svetaca – relikvije su bile moćno sredstvo oblikovanja individualnih i grupnih identiteta u venecijanskom društvu.³⁸ Upravo je u tom kontekstu Bralić prepoznala „preporod kulta sv. Eufemije u Rovinju“ kao plod „interakcije između lokalne zajednice i venecijanske uprave“. Upozoravajući na vezu između povratka relikvija sv. Eufemije (koje su nakon rata za Chioggia bile pohranjene u Veneciji) u Rovinj 1401. i izrade njezina relikvijara,³⁹ autorica je rasvijetlila i kontekst obnove hagiografskog dossiera svete gradske zaštitnice.

Naime, dotadašnje je okvirno datiranje vremena nastanka Rovinjskog iluminiranog kodeksa između 13. i 15. stoljeća, koliko neprecizno, toliko bilo i od slabe pomoći pri utvrđivanju značenja otkrića „Ovidijeva ulomka“. Povezivanje „minijatura kodeksa s djelima Picova Majstora, najistaknutijega venecijanskog minijaturista posljednje četvrtine 15. stoljeća“, dopustilo je i precizno datiranje „dovršetka hagiografskog dosjea sv. Eufemije (...) u sedamdesete ili osamdesete godine 15. stoljeća.“⁴⁰ Drugim riječima, iako je „tekstualni dio kodeksa mogao je nastati i ranije, oblikovanje čitava Eufemijina hagiografskog dossiera valja datirati između kasnih 1470-ih i 1480-ih.“⁴¹ Može li se u svjetlu tih novih spoznaja štogod zaključiti i o nastanku legenda o prijenosu sv. Eufemije?

Za početak, datiranje kodeksa pruža pouzdani *terminus ante quem*. Naime, nasuprot ranije iznesenom mišljenju o vremenu postanka kodeksa, upravo je formalno-stilskom analizom iluminacija vrijeme njegova nastanka pouzdano određeno. U svjetlu opažanja o povratku relikvija i naručivanju izrade relikvijara sv. Eufemije svakako je razumno pomišljati i o vremenu oblikovanja „novog hagiografskog dossiera“. Uočavanje okolnosti obnove kulta i – u tom kontekstu izrade kodeksa – ne dokazuju još da bi i legenda o prijenosu bila sastavljena tek tada. No, uz mogućnost da je u Rovinju postojala i starija, srednjovjekovna

³⁸ BRALIĆ 2019: 10-11.

³⁹ BRALIĆ 2019: 15-17. Riječ je o pozlaćenom srebrnom relikvijaru iz radionice obitelji Sesto izrađenom za službe dužda Michele Stena (1401-1413). Relikvijar je, naime, urešen njegovim grbom – uz grb obitelji Loredan.

⁴⁰ BRALIĆ 2019: 15.

⁴¹ BRALIĆ 2019: 15.



Slika 2. Leonardo Rigo, *Dolazak sarkofaga svete Eufemije u Rovinj*, 1773.
(foto Zvonimir Atletić)

legenda, upravo korištenje motiva preuzetog iz Ovidijeva djela, govori u prilog pretpostavci da je legenda – barem u sačuvanome obliku – sastavljena u tom ambijentu. Kao što je naglašeno, može se pomišljati i na to da bi netko u ranijim stoljećima u mjesnu legendu o prijenosu svete gradske zaštitnice uvrstio ulomak djela klasičnog autora. Međutim, čak i u srodnom slučaju zadarske legende o prijenosu sv. Stošije autor navodi Lukanove stihove koje preuzima iz djela sv. Augustina.⁴² Ipak, rovinjski se autor, kako smo nastojali pokazati, direktno oslanja na Ovidijeve *Faste*. Prije negoli se donese mjerodavniji sud o vremenu nastanka *Translatio beate Euphemiae*, možemo primijetiti da se takav postupak, korištenja „klasičnog antičkog motiva“, upravo uklapa u ono što znamo, ne samo o humanističkom pristupu svetačkim legendama, već i o popularnosti Ovidijeva djela među učenim autorima 15. stoljeća. Klauđija Kvinta upravo se u kasnom 15. stoljeću počela intenzivno prikazivati u različitim okvirima i medijima.⁴³

⁴² Aluzija na Romulovo bratoubojstvo u legendi o prijenosu *Translatio Sanctae Anastasiae*. Nepoznati autor te srednjovjekovne zadarske legende, po svemu je sudeći, na umu imao Lukanove stihove (M. Annaeus Lucanus, *Bellum civile* I, 89-95), no kako smo nastojali pokazati, navodeći je prema citatu u Augustinovoj *Državi Božjoj* (Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XV, 5, 1-10). O kontekstu i smislu navoda unutar zadarske legende v. VEDRIŠ 2014, 316-320.

⁴³ Slikovita predaja o Klauđiji Kvinti nadahnula je i likovne umjetnike od kasnoga srednjeg vijeka pa sve do 18. stoljeća Iluminirani rukopisi Boccacciova djela *De mulieribus claris* sadrže

Na tragu svega uočenog, čini se znatno vjerojatnijim da legenda – barem u svojem sačuvanom obliku – svakako nije ranosrednjovjekovna. Teško je reći kad je točno nastala, ali prema našem mišljenju, u sačuvanom obliku nosi vidljive poteze humanističkog pera. Stoga i ovdje tek skicirani „mletački humanistički kontekst“ nudi vjerojatno objašnjenje uklapanja ulomka pripovijesti nekad „opasnog“ autora u rovinjsku pobožnu legendu. Pretpostavku da je sastavljač rovinjske legende mogao biti netko od učenih humanista u crkvenim redovima ne treba uzeti kao dokaz da je legenda o prijenosu sročena tek tada. No ona ipak nudi, koliko god neprecizan, odgovor na pitanje o tome kako je Ovidijeva junakinja i Kibelina spasiteljica, pod krinkom istarske djevice u društvu sv. Eufemije ušetala u rovinjsku predaju.

likovne prikaze predaje, a na platnima su je oživjeli renesansni slikari Nerrocio dei Landi, Andrija Mantegna, Il Garofalo, Lambert Lombard. Kasnije je prikazuju barokni slikari Ludovico Gimignani i Sylwester Dawid Mirys te rokoko slikar Johann Rudolf Byss. Isticali su čednost i ljepotu Klaudije Kvinte, a pritom su pogansku Majku Bogova često izjednačavali s kršćanskom Bogorodicom. Udineški slikar Leonardo Rigo, pak, 1883. godine je na platnu ovjekovječio predaju o prijenosu Eufemijina sarkofaga do rovinjske utvrde (slika 2).

Bibliografija

- ALTON, Ernest Henry. 1930. The Wanderings of a Manuscript of Ovid's „Fasti“. *Hermathenak*, 20, 45: 371–385.
- ALTON, Ernest Henry, D.E.W. WORMELL, E. COURTNEY. 1977. A Catalogue of the Manuscripts of Ovid's „Fasti“. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 24: 37–63.
- BENUSSI, Bernardo 1922. Del vescovato di Cissa e di Rovigno. *Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria*, XXXIV: 131-171.
- BOCCACCIO, Giovanni. 2003. *Famous Women*. I Tatti Renaissance Library. Vol. 1. Translated by Virginia BROWN. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BONNET, Corinne, Laurent BRICAULT. 2021. *Divinità in viaggio. Culti e miti in movimento nell' Mediterraneo antico*. Bologna: Mulino. (12016)
- BORGEAUD, Pierre. 2006.; *La madre degli dei da Cibebe alla Vergine Maria*. Brescia: Morcelliana. (11996)
- BRALIĆ, Višnja. 2019. The Cult of Saint Euphemia, the Patron Saint of Rovinj, and the Venetian Politics of Co-creating Local Identities in Istrian Communities in the 15th Century. *Radovi Instituta za povijest umjetnosti*, 43: 9-22.
- BURROW, Colin. 2002. Re-Embodying Ovid: Renaissance Afterlives. U: Philip HARDIE (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid* (Cambridge Companions to Literature). Cambridge: Cambridge University Press: 301-319.
- BUDICIN, Marino. 2000. Illuminirani rovinjski kodeks. Bilješke uz prvo integralno izdanje. U: KRIŽMAN ET AL. 2000: 94-103.
- CASTELLI, Elisabeth A. 2004. *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New York: Columbia University Press.
- CONRADUS HIRSAUGIENSIS. 1955. *Dialogus super auctores*. (ed.) Robert B. C. HUYGENS. Berchem-Bruxelles: Latomus.
- DIMMICK, Jeremy. 2002. Ovid in the Middle Ages: authority and poetry. U: Philip HARDIE (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid* (Cambridge Companions to Literature). Cambridge: Cambridge University Press: 264-287.
- CUSCITO, Giuseppe. 1986. I santi Mauro ed Eleuterio di Parenzo. L'identità, il culto, le reliquie. *Atti del Centro di ricerche storiche di Rovigno*, XVI, 1: 33-61.
- CUSCITO, Giuseppe. 2000. Kult svete Eufemije i potonuće fantomske Cisse u rovinjskoj tradiciji. U: KRIŽMAN ET AL. 2022: 68-81.
- DUMÉZIL, Georges. 1996. *Archaic Roman Religion*. Baltimore – London: The John Hopkins University Press. (1966¹, 1970²)
- GEARY Patrick. 1990. *Furta sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- GRUEN, Erich S. 1990. The Advent of Magna Mater. U *Studies in Greek Culture and Roman Policy*. Leiden – New York: Brill: 5-33.
- GUITTARD, Charles. 2008. L'arrivée de Cybèle à Rome: élaboration du thème, de Tite-Live à l'Empereur Julien. U Danièle AUGER et Etienne WOLFF (eds), *Culture classique et christianisme, Melanges offert a Jean Bouffartigue*. Paris: Picard: 191-200.

- HEINZELMANN, Martin. 1979. *Translationsberichte und andere quellen des Reliquienkultes*. Turnhout: Brepols.
- HEINZELMANN, Martin. 2020. *Izvjješća o translacijama i drugi izvori o kultu relikvija*. Prev. Tatjana Buhin, Sara Katanec, Sofija Koretić i Neven Kovačev. Pred. Marina Schumann. Bibliotheca Hagiotheca - Series Translationes, vol. I. Zagreb: Hagiotheca – Leykam.
- KINNEY, Dale 2006. The Concept of Spolia. U *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*. (ed.) Conrad Rudolph. Malden-Oxford: Blackwell, 233-249.
- KINNEY, Dale, Richard BRILLIANT. 2011. *Reuse Value: Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine*. Aldershot: Ashgate.
- KRIŽMAN, Mate, Josip BARBARIĆ, Aldo KLIMAN (ur.). 2000. *Translatio corporis Beatae Euphemiae*. Pula: Zavičajna naklada Žakan, Sveučilišna knjižnica.
- LIFSHITZ, Felice. 1994. Beyond Positivism and Genre: ‘Hagiographical’ Texts as Historical Narrative. *Viator*, 25: 95-114.
- NORTH John, Mary BEARD, Simon PRICE. 2017. *Religions of Rome*. vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press
- ORLIN, Eric. 2002. *Temples, religion, and politics in the Roman Republic*. Leiden: E. J. Brill.
- ORLIN, Eric. 2006. Urban Religion in the Middle and Late Republic. U: RÜPKE 2006, 58-70.
- PFAFF-REYDELLET, Maud. 2004. Théorie et pratique du ‘récit des origines’: l’arrivée de Cybèle dans le Latium (Ovide, Fastes IV 247-348). U Giancarlo ABBAMONTE, Ferruccio CONTI BIZZARRO, Luigi SPINA (eds), *L’ultima parola. L’analisi dei testi: teorie e pratiche nell’antichità Greca e Latina*. Napoli: Arte tipografica: 261-272.
- PORTE, Danielle, 1984. Claudia Quinta et le problème de la lavatio de Cybèle en 204 av. J.-C. *Klio*, 66: 93-103
- ROLLER, Lynn E. 1999. *In search of God the Mother: the cult of Anatolian Cybele*. Berkeley: University of California Press.
- RÜPKE, Jörg (ed.). 2006. *A Companion to Roman Religion*. Oxford: Blackwell publishing.
- ŠANJEK, Franjo. 2000. Sveta Eufemija kalcedonska. Povijesni prilozi o životu i štovanju. U: KRIŽMAN ET AL. 2000: 82-93.
- VEDRIŠ, Trpimir. 2006. Martyrs, Relics, and Bishops: Representations of the City in Dalmatian Translation Legends. *Hortus Artium Mediaevalium*, 12: 175-186.
- VEDRIŠ, Trpimir. 2008. Historia Translations S Anastasie: kako (ne) čitati hagiografski tekst. U *Hagiologija: kultovi u kontekstu* (Zbornik I. Hagiografskog skupa. Hrvatskog hagiografskog društva “Hagiotheca”, Dubrovnik, 20.–23. listopada 2005). (ur.) Ana MARINKOVIĆ i Trpimir VEDRIŠ. Zagreb: Leykam, 39-58.
- VEDRIŠ, Trpimir. 2011: Gdje žive Mirmidonci?: o značenju pojmova Mirmidones i Marab u zadarskoj legendi o prijenosu moći sv. Krševana. *Povijesni prilozi*, 41: 47-86.
- VEDRIŠ, Trpimir. 2012. Exempla kao spolia: dva primjera uporabe antičkih mitoloških motiva u srednjovjekovnoj zadarskoj hagiografiji. U: *Metamorfoze mita: mitologija*

- u umjetnosti od srednjeg vijeka do moderne* (Zbornik Dana Cvita Fiskovića, sv. 4). (ur.) Dino MILINOVIĆ, Joško BELAMARIĆ. Zagreb: Odsjek za povijest umjetnosti FF: 19-28.
- VEDRIŠ, Trpimir. 2014. *Hagiography as memory: Saints' Cults and the Construction of the Past in Medieval Dalmatia*. PhD Dissertation. Budapest: Central European University.
- VEDRIŠ, Trpimir. 2019. *Hagiografija i rani kult sv. Anastazije i sv. Krizogona u Zadru*. Zagreb: Hagiotheca – Leykam.
- VERMASEREN, Maarten J. 1977. *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*. London: Thames and Hudson.
- VILOGORAC BRČIĆ, Inga. 2009. *Slavna žena Klaudija Kvinta*. Zagreb: Exlibris.
- VILOGORAC BRČIĆ, Inga. 2012. Navisalvia. The Saviour of Great Mother's ship. *Histria antiqua* 21: 373-379.
- WAHLSTEN BÖCKERMAN, Robin. 2020. *The Bavarian Commentary and Ovid: Clm 4610, The Earliest Documented Commentary on the Metamorphoses*. Cambridge, UK: Open Book Publishers.
- ZOVKO, Valentina. 2016. Retorika tijela i kult sv. Eufemije u Rovinju. U: Jozo ČIKEŠ (ur.) *Zbornik radova X. Međunarodnog znanstvenog simpozija Pasijske baštine "Muka kao nepresušno nadahnuće kulture"*. *Pasijska baština Istre i Kvarnera*. Pazin: Udruga Pasijska baština: 16-33.

The Journeys of Cybele and Euphemia.
Transport of the Holy Objects of the Pergamum Goddess
and the Chalcedon Martyr

The Classical legend about the transport of the holy object of the Phrygian goddess Cybele from Pergamum to Rome centres on the miracle of the matron Claudia Quinta. A series of Classical literary sources, particularly notable among them those written by Livy (*Ab Urbe condit.* XXIX. 10, 11 and 14), Ovid (*Fast.* IV. 249-348), Silius Italicus (Pun. XVII. 1-47), Appian (*Hann.* 232. 1 – 237. 2), Herodian (I. 11. 3-5) and Julian the Apostate (*Or.* 159 B - 160 D), record that only she – with the help of the goddess – managed to move the ship bearing the deity's statue and clergy which had been grounded in the shallows at the mouth of the Tiber River in Ostia. In the Rovinj codex *Translatio corporis beatae Euphemiae* from the 15th century, an anonymous writer recorded the transfer of the sarcophagus containing the body of the Chalcedon martyr Euphemia from Istanbul to Rovinj. Just like the vessel carrying Cybele's statue, the ship with Euphemia's sarcophagus ran aground on Rovinj's seashore, and only a virtuous widow managed to move it and ensure its safe arrival to its final resting place.

Even though older authors maintained that the legend concerning the miracle of Euphemia's sarcophagus rests on local popular lore, it seems that the legend's central motif, at least in its preserved form, was inspired by the well-known

Roman-era legend or was even directly assumed from this Classical precursor. When comparing the legend of Claudia Quinta to the legend of St. Euphemia, we found several common topoi and established that the writer of the Rovinj manuscript was mostly inspired by Ovid's verses. That Ovid's works were used by individual medieval writers is well attested, but they only became genuinely popular during the Renaissance, when the legend of Claudia Quinta was revived in various forms and media.

Until recently, the general dating of the Rovinj illuminated codex between the 13th and 15th centuries did not help in establishing the significance of the discovery of "Ovid's fragment" in the legend on the transfer of St. Euphemia's sarcophagus. The new, precise dating for the completion of the Rovinj codex based on the miniatures typical of the Pico Master, the most distinguished Venetian miniaturist of the final quarter of the 15th century, leads to the conclusion that the writer of the Rovinj legend paraphrased Ovid in the context of Humanism.

Keywords: Great Mother Cybele, Euphemia, Pergamon, Rovinj, Rovinj illuminated codex, translation legend

Ključne riječi: Velika Majka, Kibela, Eufemija, Pergam, Rovinj, Rovinjski iluminirani kodeks, legenda o prijenosu

Inga Vilogorac Brčić

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Ivana Lučića 3

10000 Zagreb

ivbrbic@ffzg.hr

Trpimir Vedriš

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Ivana Lučića 3

10000 Zagreb

tvedris@ffzg.hr

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

ZAVOD ZA HRVATSKU POVIJEST
INSTITUTE OF CROATIAN HISTORY
INSTITUT FÜR KROATISCHE GESCHICHTE

RADOVI

54

BROJ 3

ZAVOD ZA HRVATSKU POVIJEST
FILOZOFSKOGA FAKULTETA SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

FF press

ZAGREB 2022.

RADOVI ZAVODA ZA HRVATSKU POVIJEST
FILOZOFSKOGA FAKULTETA SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

Knjiga 54, broj 3

Izdavač / Publisher

Zavod za hrvatsku povijest
Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu
FF-press

Za izdavača / For Publisher

Domagoj Tončinić

Glavna urednica / Editor-in-Chief

Inga Vilogorac Brčić

Izvršna urednica / Executive Editor

Kornelija Jurin Starčević

Gost urednik / Guest Editor

Feda Milivojević

Uredništvo / Editorial Board

Jasmina Osterman (stara povijest/ancient history), Trpimir Vedriš (srednji vijek/medieval history), Hrvoje Petrić (rani novi vijek/early modern history), Filip Šimetin Šegvić (moderna povijest/modern history), Tvrtko Jakovina (suvremena povijest/contemporary history), Silvija Pisk (mikrohistorija i zavičajna povijest/microhistory and local history),
Zrinka Blažević (teorija i metodologija povijesti/theory and methodology of history)

Međunarodno uredničko vijeće / International Editorial Council

Denis Alimov (Sankt Peterburg), Živko Andrijašević (Nikšić), Csaba Békés (Budapest), Rajko Bratož (Ljubljana), Svetlozar Eldarov (Sofija), Toni Filiposki (Skopje), Aleksandar Fotić (Beograd), Vladan Gavrilović (Novi Sad), Alojz Ivanišević (Wien), Egidio Ivetić (Padova), Husnija Kamberović (Sarajevo), Karl Kaser (Graz), Irina Ognyanova (Sofija), Géza Pálffy (Budapest), Ioan-Aurel Pop (Cluj), Nade Proeva (Skopje), Alexios Savvides (Kalamata), Vlada Stanković (Beograd), Ludwig Steindorff (Kiel), Peter Štih (Ljubljana)

Izvršni urednik za tuzemnu i inozemnu razmjenu /

Executive Editor for Publications Exchange

Martin Previšić

Tajnik uredništva / Editorial Board Assistant

Dejan Zadro

Adresa uredništva/Editorial Board address
Zavod za hrvatsku povijest, Filozofski fakultet Zagreb,
Ivana Lučića 3, HR-10 000, Zagreb
Tel. ++385 (0)1 6120191

Časopis izlazi jedanput godišnje / The Journal is published once a year

Časopis je u digitalnom obliku dostupan na / The Journal in digital form is accessible at
Portal znanstvenih časopisa Republike Hrvatske „Hrčak“
<http://hrcak.srce.hr/radovi-zhp>

Financijska potpora za tisak časopisa / The Journal is published with the support by
Ministarstvo znanosti, obrazovanja i športa Republike Hrvatske

Časopis je indeksiran u sljedećim bazama / The Journal is indexed in the following databases:
Directory of Open Access Journals, EBSCO, SCOPUS, ERIH PLUS, Emerging Sources Citation
Index - Web of Science

Naslovna stranica / Title page by

Marko Maraković

Grafičko oblikovanje i računalni slog / Graphic design and layout

Marko Maraković

Lektura / Language editors

Samanta Paronić (hrvatski / Croatian)

Edward Bosnar (engleski / English)

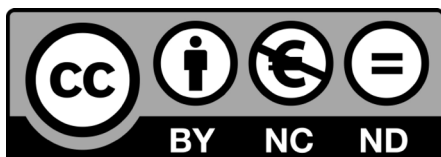
Ilustracija na naslovnici

Muza Klio (Alexander S. Murray, *Manual of Mythology*, London 1898)

*Časopis je u digitalnom obliku dostupan na Portalu znanstvenih časopisa
Republike Hrvatske „Hrčak“ <http://hrcak.srce.hr/radovi-zhp>*

*The Journal is accessible in digital form at the Hrčak - Portal of scientific
journals of Croatia <http://hrcak.srce.hr/radovi-zhp>*

DOI: 10.17234/RadoviZHP.54



Djelo je objavljeno pod uvjetima Creative Commons Autorstvo-Nekomercijalno-Bez prerada 4.0 Međunarodne javne licence (CC-BY-NC-ND) koja dopušta korištenje, dijeljenje i umnažanje djela, ali samo u nekomercijalne svrhe i uz uvjet da se ispravno citira djelo i autora, te uputi na izvor. Dijeljenje djela u prerađenom ili izmijenjenom obliku nije dopušteno.