

Tusculum

2023
SOLIN-16

Nakladnik

Javna ustanova u kulturi
Zvonimir Solin
Kralja Zvonimira 50
Solin

Za nakladnika

Tonći Čičerić

Glavni urednik

Marko Matijević

Uredništvo

Joško Belamarić

Nenad Cambi

Dino Demicheli

Josip Dukić

Arsen Duplančić

Miroslav Katić

Dražen Maršić

Ivana Odža

Michael Ursinus

Grafičko oblikovanje i priprema za tisak

Marko Grgić

Izrada UDK-a

Iva Kaić

Tisak

Jafra Print d. o. o.

Naklada

500 primjeraka

Izdavanje časopisa novčano podupire Grad Solin.

UDK 908(497.5-37 Solin)

Tiskana inačica: ISSN 1846-9469

Mrežna inačica: ISSN 1849-0417

Tusculum

Časopis za solinske teme

16

Solin, 2023.

Sadržaj

7-22	Vedran Katavić	Zaštitna arheološka istraživanja na trasi salonitanskoga vodovoda
23-39	Jure Margeta	Utjecaj olovne cijevi na održivost rimskoga vodoopskrbnog sustava
41-61	Luka Donadini	Religija, kult i moralnost u Saloni (II) Misteriji u čast Velikoj Majci
63-76	Nino Švonja	Antički spoliji pronađeni na tzv. Zaobilaznici u Solinu
77-86	Ana Demicheli – Dino Demicheli	Četiri epigrafska spolija <i>in situ</i> u Šupljoj crkvi i predjelu Vukšići u Solinu
87-94	Dino Demicheli – Krešimir Grbavac	Nadgrobní titul djevojčice Valerije Procile iz Kule 15 na sjevernim salonitanskim bedemima
95-99	Saša Denegri	Kasnoantički brodolom kod Slatina na otoku Čiovu
101-111	Marko Matijević	Građa iz solinske povijesti (I)
113-149	Ivan Grubišić – Mario Bubić	Vranjičko-solinski Grubići Patkasi i solinski Grubići Škombre
151-161	Ivana Odža	Emocionalni regionalizam Tome Podruga
163-196	Mirko Jankov	Iz riznice svjetovnoga repertoara Pučkih pivača Gospe od Otoka – Solin: Transkripcije i jezično-glazbena analiza osam tradicijskih napjeva (dio drugi: ženski i dijaloški tekstovi)
197-216	Arsen Duplančić	Bibliografija Milana Ivaniševića (1963. – 2020.)
217-218		Naputak suradnicima <i>Tusculuma</i>



Luka Donadini

Religija, kult i moralnost u Saloni (II)

Misteriji u čast Velikoj Majci

Luka Donadini
Ulica Miroslava Krleže 26
HR, 21000 Split
luka.donadini11@gmail.com

Rad je drugi u nizu tekstova unutar serije *Religija, kult i moralnost u Saloni*, a usredotočen je na opis i proučavanje starovjekovnih misterija u čast Velikoj Majci; inicijacijskoga obreda, svetkovina i njima pridruženih vjerovanja, s posebnim osvrtom na salonitanski povijesni izvor – natpis sa žrtvenika Kurije Priske.

Ključne riječi: misterij, kult, religija, Salona, Kibela, Velika Majka, Atis, *forfices*

UDK: 292.21(398 Salona): 003.071(497.583 Klis)"00/01"

Pregledni članak

Primljeno: 16. lipnja 2023.

1. Uvod

Opasnosti i nevolje staroga svijeta vrebale su nad svakim korakom čovjekova postojanja od njegova rođenja do smrti. Prirodni okoliš donosio je nepovoljne vjetrove, suše i potrese,¹ gradske ulice i privatni domovi patili su od zagađenja,² a čovjekovo tijelo suočavalo se s ozbiljnim i gotovo nerješivim problemima.³ Uz nepogode i zdravstvene poteškoće, starovjekovni suvremenici gajili su strepnju od divljine, poslovnoga neuspjeha, neimaštine i nasilja.⁴ Ipak, strah i nemir nisu jedini osjeti koji pogađaju živote antičkoga stanovništva. Ljudska stvarnost bila je obojena sentimentima

čežnje, smijeha i nade. Od kupališta, teatra i javnih gozbi, do sanjarenja, književnosti i topline kućanstva – ljudi su imali priliku za uživanje, rasonodu i zajedništvo.⁵

Suočeni sa životnim događajima i raznolikim izazovima, stanovnici antičkoga krajolika hrlili su božanstvima iskazujući zahvalnost te moleći pomoć, zaštitu i blagostanje.⁶ Prema latinskoj književnoj tradiciji, pojedinac je u potrazi za božanskim pokroviteljstvom trebao voditi računa da onečišćenjem (*polluere*) i prijestupima (*violare*) ne izazove gnjev bogova (*ira deum*).⁷ U tom smislu,

1 Strepnja od oluje: L. Casson 1959, str. 118-120. Vjetrovi: R. Turcan 2000, str. 77. Suše i potresi: N. Purcell – P. Horden 2000, str. 180.

2 Zagađenost zraka izgaranjem materijala u unutrašnjim prostorima te povezani respiratorni problemi: L. Capasso 2000, str. 1774. Zagađenje gradskih ulica, zraka i vode: F. Havliček – M. Morcinek 2016, str. 36-37, 41-43.

3 Ljudi su patili od razvojnih poteškoća te metaboličkih poremećaja poput anemije i skorbuta: E. Nikita – A. Lagia – S. Triantaphyllou 2016, str. 468-470. Stanovništvo je bilo pogođeno zaraznim bolestima, poput malarije, tuberkuloze i lepre: E. Nikita – A. Lagia – S. Triantaphyllou 2016, str. 472-473. Rimsko Carstvo u više je navrata potreseno epidemijama: F. P. Retief – L. Cilliers 2000, str. 272. Ljudi su riskirali ozljede zglobova i kostiju radeći u polju, vinogradu ili tvornicama tekstila: E. Nikita – A. Lagia – S. Triantaphyllou 2016, str. 475-476. Posebnu opasnost predstavljali su zdravstveni problemi i komplikacije tijekom trudnoće: L. Caldwell 2016, str. 369. Na istočnoj jadranskoj obali obrađen je uzorak populacije antičkoga Jadera (3. – 5. stoljeće), pri čemu autori zaključuju da je stanovništvo živjelo u nezavidnim zdravstvenim uvjetima. Ljudi su patili od poremećaja koji mogu biti uzrokovani nedostatkom željeza, poput poroznosti očne šupljine, te učestalih bakterijskih infekcija: M. Novak – M. Šlaus 2010, str. 200.

4 Primjer molitve za bogatstvo: H. S. Versnel 1981, str. 8; F. T. van Straten 1981, str. 72-73. Banditi na cestama: L. Casson 1974, str. 223. Strepnja od napada divljih životinja na imanje: Turcan 2000, str. 40. Primjer molitve za zdravlje obitelji, prijatelja, djeteta i žene: POxy. 7; R. F. Hull, 1997, str. 362. Zavjetni natpis zbog uspješnoga povratka žene: CIL 9, 723; J. Gardner – T. Wiedmann 1991, str. 34. br. 32.

5 Pjesnički izražena čežnja za jednostavnim životom: Tib. 1, 5; J. Gardner – T. Wiedmann 1991, str. 30, br. 25. Spomen prijateljskoga odnosa između dedikanta i pokojnika: CIL 8, 12442; J. Gardner – T. Wiedmann 1991, str. 30, br. 216. Na postojanje sentimentata unutar kruga uže obitelji ukazuje epigrafska građa, posebno u slučaju iskazivanja tuge i privrženosti u tekstovima nadgrobnih spomenika: R. P. Saller – B. D. Shaw 1984, str. 126-127, 135. Salonitanski primjer natpisa koji zorno prikazuju osjećaje dedikanata, posebice u pogledu preminulih supružnika ili djece: npr. CIL 3, 2197a; D. Rendić-Miočević 1987, str. 129. br. XXXII.

6 W. Burkert 1987, str. 13-14; N. Belayche 2007, str. 285; J. D. Mikalson 2010, str. 176-177; M. Kiley 2013, str. 328; L. Donadini 2022, str. 47.

7 L. Donadini 2022, str. 47-48.

molitelji su trebali brinuti o pravilnom izvođenju obreda, što je bilo jasno određeno uputama i pravilima.⁸ Moleći božanstva, pojedinci su se mogli priključiti nizu posebnih, svetih obreda (*τὰς ἱεροποιῖα*) čije oblike opisuje Strabon (1. stoljeće) tvrdeći da se održavaju uz festivale: ponekad uz religijski entuzijizam, a nekad bez njega (*τὰς μὲν οὖν ἐνθουσιασμῶ τὰς δὲ χωρὶς*); uz glazbu, ili bez nje; ponekad u misterijima (*μυστικῶς*), a nekad naočigled.⁹ Nakon što početnim dijelom rada opišemo očigledne elemente kulta Velike Majke i Atisa, drugim ćemo se dijelom usredotočiti na poseban oblik svetih obreda u Saloni, na koje se suvremenim historiografskim diskursom referiramo riječju *misterij*. O kakvom je fenomenu riječ?

Uz objelodanjene obredne običaje i religijske spoznaje, u starovjekovnim društvima postojala je javno nedostupna kulturna sfera¹⁰ na koju se helenska književna tradicija referirala izrazom *τὰ μυστήρια*, a latinska riječju *mysteria*.¹¹ Naime, pojedini kultovi sadržavali su religijska vjerovanja i kultne običaje koji sljedbenicima pružaju mogućnost dubljega sudjelovanja u obrednoj sferi: da skrovitim ceremonijama i obrednim uvođenjem promijene način vlastitog postojanja i da stupe u tijesnu službu odabranom božanstvu.¹² Misteriji su bili dostupni isključivo onima koji prožive čin obrednoga uvođenja, koji latinski autori nazivaju pojmom *initia*.¹³ Osobe koje stupaju u takav obred nazivane su *μύσται*,¹⁴ a latinička korelacija pojma glasi *initiatei*.¹⁵ Sudjelovanje u misterijima obilježavalo je kognitivni aparat uključenih sljedbenika. Obredni prostor, zvukovi i radnje aficirali su čovjekov osjetilni

sustav,¹⁶ a religijske spoznaje informirale su čovjekova vjerovanja o svijetu i njegovim sadržajima.¹⁷

Primjer: Dionici misterija u Eleuzini ulazili su u pomno izgrađen kompleks gdje dominira upečatljiva prostorija za posvećivanje (*Telesterion*) s nepomičnim svetištem i tronom za hijerofonta, a unutrašnjost svetišta bila je prepuna reljefnih prikaza, zavjetnih darova i oslikanih posuda.¹⁸ U prostoru koji obiluje eleuzinskom ikonografijom, misti su svjedočili svetinjama (*δεικνύμενα*) proživljavajući senzacije i perceptivne podražaje koji vode do posebnoga oblika prosvjetljujuće spoznaje: misaonoga fenomena dostupna onima koji prožive misterije.¹⁹

Stjecanje osjetilnih impresija i religijskoga znanja temeljni su čimbenici niza misterijskih svetkovina u kojima su starovjekovni suvremenici mogli sudjelovati nadajući se poboljšanom zemaljskom ili zagrobnom postojanju.²⁰ Salonitansko je stanovništvo za sobom ostavilo materijalne tragove sudjelovanja u barem trima veoma raširenim kultovima za koje suvremena historiografija drži da uključuju misterijske obrede i specifična vjerovanja o svijetu, nadnaravnim entitetima i čovjekovu postojanju. Riječ je o egipatskim kultovima Izide i Serapisa, metroačkom kultu Velike Majke i Atisa te mitraizmu. Nakon pregleda historiografskih spoznaja, obratit ćemo pozornost na tragove inicijacijskoga obreda i tajanstvenih svetkovina u čast Velikoj Majci. Dotične tragove potražiti ćemo u epigrafskom izvoru, čija literarnost omogućava povezivanje pojmova sa starovjekovnom književnom baštinom i suvremenim historiografskim interpretacijama, a čija materijalnost

8 Jednu od uputa o čovjekovu ponašanju glede nadnaravne sfere nalazimo i na salonitanskom žrtveniku Jupiteru Najboljem Najvećem, koji se referira na zakone u hramu Dijane Aventinske (*lex arae Dianae in Aventino*). Natpis spomenutoga žrtvenika svim moliteljima odašilje uputu da se prinos smatra pravilno izvedenim ako netko hostijom prinese žrtvu, a da pritom ne izloži *magmentum*. Donadini 2022, str. 50. O salonitanskom žrtveniku posvećenom Jupiteru Najboljem Najvećem ranije su pisali i raspravljali: M. Beard – J. North – S. Price 1998; C. M. C. Green 2007; K. A. Giunio 2013; S. Bekavac 2020.

9 Strab. X. 3. 9; N. Belayche – F. Massa 2020, str. 6-7.

10 Govoreći o obredu u čast Demetri (*Thesmophoria*), Herodot jasno naglašava da ne može reći više od onoga što je dozvoljeno (5. stoljeće prije Krista): Hdt. II. 171, 2. Prilikom posjeta Eleuzini, Pauzanija jasno naznačava da ne može opisati što se nalazilo na zidovima hrama, a da neupućeni pojedinci nemaju pristup skrovitom znanju (2. stoljeće prije Krista): Paus. I. 38. 7. Distinkciju između dvije sfere obrednoga života (između one javne i svima dostupne te tajnovite i neizrecive) jasno nalazimo kod Plutarha (1.-2. stoljeće): Plut. *De Is. et Os.* 25. 360F; N. Belayche – F. Massa 2020, str. 6-8.

11 *Mysteria*: Cic. *Leg. II.* 35; Burkert 1987, str. 7; F. Massa – D. Nelis 2022, str. 560-561. U diskursu o religiji i kultu na hrvatskom jeziku izraz je i dalje prisutan pod riječju misterij(a), kao tajni vjerski obred, ono što je nedostupno ljudskom razumu, ono otajstveno (u kršćanstvu), te kao naziv scenskih priredbi religijskoga značaja koje su izvođene tijekom srednjega vijeka (prikazujući Kristovu muku, život i čudesa svetaca itd.). Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje, <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=41201> (13. 6. 2023.).

12 H. W. Pleket 1981, str. 160-161, 166, 178-179; J. Alvar 2008, str. 158-162.

13 *Samotheacum initia*: Varro *Ling. V.* 58; Cic. *Leg. II.* 36; W. Burkert 1987, str. 7-8, bilj. 33.

14 SEG 55, 612 (3. stoljeće prije Krista): *πέμπτε με πρὸς μυστῶ<ν> θιάσους· ἔχω ὄργια [— —] | Δήμητρος Χθονίας <τε> τέλη καὶ Μητρός Ὀρεΐ[ας]; μύσται u SEG 32, 1236 (2. stoljeće prije Krista); *μύσται* u SEG 46, 1520 (1. stoljeće prije Krista).*

15 Bilingualni samotrački natpis iz razdoblja kasnoga helenizma: SEG 29, 799; J. R. McCredie 1979, str. 17. tab. 8b; W. Burkert 1987, bilj. 33.

16 Sudjelovanje u religiji obilježeno je iskustvom: N. Wolterstorff 2017, str. 373. Prostorni elementi i obredne radnje ostavljaju utisak na pojedinca: U. Egelhaaf-Gaiser 2007, str. 209.

17 N. Wolterstorff 2017, str. 385.

18 W. Burkert 2007, str. 272.

19 N. Belayche – F. Massa 2020, str. 9-11.

20 S. Iles Johnston 2007, str. 99; N. Belayche – F. Massa 2020, str. 11-12.

omogućava utemeljenje pretpostavki u empirijskom slučaju u antičkoj Saloni.

2. Velika Majka i Atis

Kult Velike Majke dospio je u Rim pod pokroviteljstvom Senata tijekom Drugoga punskog rata.²¹ Prema predaji Tita Livija, na noćnom nebu uočene su kiše meteora, što je shvaćeno kao znak od bogova (205. godine prije Krista). Suočeni s nadnaravnim događajem, gradski dužnosnici (*decemviri*) potražili su objašnjenje u Sibilinskim proročanstvima. Potjerat će neprijatelja iz zemlje i pobijediti, prorokovano je, ako u grad donesu ldsku Majku iz Pesinunta.²² Riječi su ih podsjetile na teške dane najranije povijesti, frigijske korijene i božičin blagoslov Eneji.²³ Stoga su ugledni građani oformili delegaciju sa zadatkom da donesu Kibeline svetinje iz Pergamskoga Kraljevstva, gdje je gospodario Atal I. Soter, prijatelj i saveznik Rima.²⁴ Uz dopuštenje vladara prenijeli su božičin kulturni prikaz u Grad.²⁵ Prema strogoj uputi proročišta u Delfima, brod s kulturnim svetinjama dočekali su najbolji muškarac, mladi P. Kornelije Nazika, i najčasnija žena, Klaudija Kvinta.²⁶ Svetinje su prvotno smještene u Viktorijin hram, a trinaest godina kasnije Rimljani joj podižu hram na Palatinu, u samom srcu Grada (191. godine prije Krista).²⁷

2.1. Velika Majka – travanjske svetkovine i vrijednosti

U religijskom krajoliku antičkoga Rima frigijska će božica biti poznata kao Velika Majka (*Mater Magna*).²⁸ U materijalnoj kulturi ponajviše je prikazana u sjedećem položaju, na prijestolju koje čuvaju lavovi. Glavu joj krasi kruna od bedema,²⁹ dok u rukama nosi žrtvenu posudu, timpan ili žezlo.³⁰ U misaonoj kulturi opisana je kao gradska zaštitnica,³¹ što je posebno istaknuto u književnom tragu Augustova vremena, kad je pisci nazivaju pokroviteljicom naroda i Eneje kao rimskoga praoca.³² Osim zaštite nad društvom i drevnim junacima, od 1. stoljeća prije Krista latinska tradicija nazivat će je majkom bogova, zaštitnicom obitelji te nositeljicom obilja i plodnosti.³³

Uz materijalnu kulturu, rimsko je društvo uživalo u običajnoj pojavnosti kulta. U božičinu čast organizirane su travanjske svečanosti poznate po grčkom imenu *Megalesia* (ili *Megalensia*). Za vrijeme svečanosti gradski magistrati žrtvovali su junicu (prvoga i posljednjega dana), a patriciji su božici prinostili jelo od bijeloga sira i začina (*moretum*), što je svojom jednostavnošću podsjećalo na drevnu hranu kojom je skrbila o čovjeku u najstarijim vremenima.³⁴ Istaknuti građani pozivali su jedni druge na svečane gozbe,³⁵ a slobodni Rimljani uživali su u igrama (*ludi Megalenses*).³⁶ Igre su podrazumijevale održavanje predstava, posebice komedija, a posjetitelji su nakon procesije mogli otići i na

- 21 Od 3. stoljeća prije Krista božičin kult posvjedočen je u dvanaest reljefa urezanih u kamenim nišama kod mjesta Acrae (Sicilija): M. Vermaseren 1977, str. 68; G. Sfameni Gasparro 1973, str. 267-276; L. E. Roller 1999, str. 281.
- 22 Liv. *AUC* XXIX. 10; M. J. Vermaseren 1977, str. 39; E. M. Orlin 2002, str. 109. Krajem 3. stoljeća, *decemviri* su u Rimu bili svećenički kolegij nadležan za predlaganje religijskih akcija na temelju proročanstava pronađenih u Sibilinskim stihovima. Proročanstva su proučavali na zahtjev Senata, posebice u slučaju pojave nadnaravnoga znaka (*prodigia*) ili nekoga događaja za koji se tvrdi da potječe od bogova. Prema savjetu kolegija, Senat je odobrio prihvaćanje kulta Cere, Libera, Libere, Apolona, Asklepija i drugih. Kolegij je poznat i pod nazivom *decemviri sacris faciundis*. R.N. O'Brien – F. J. Vervae 2020, str. 86, 97.
- 23 I. Vilogorac Brčić 2009, str. 5.
- 24 Odakle je donesen božičin prikaz? Iz Pesinunta: Liv. *AUC* XXIX. 10; XXIX 11; Cic. *Har. res.* 27-28. Iz Pergama: Varro *Ling.* VI. 15. S planine Ide: Ov. *Fast.* 4, 264; M. J. Vermaseren 1977, str. 39; L. E. Roller 1999, str. 268-269; A. Nikoloska 2012, str. 366-367; I. Vilogorac Brčić 2012, str. 20.
- 25 Rimljani preuzeli božičine svetinje: Cic. *Har. res.* XXVI. Božicu predstavlja sveti kamen: Liv. *AUC* XXIX. 10; neveliki crni kamen: Arn. *Adv. nat.* VII. 49. 1; crni meteorit: App. *Hann.* 9. 56. Nasuprot tezi o kamenu, pisci tvrde da je u Rim donesen prikaz u obliku kipa: Hdn. *Hist.* I. 11. 3; Jul. *Or.* V. 159C; Amm. Marc. XXII. 9. P. 3. 23. A. Nikoloska 2012, str. 366; I. Vilogorac Brčić 2009, str. 18-20.
- 26 M. J. Vermaseren 1977, str. 40-41; A. Nikoloska 2012, str. 367. Pisanu predaju o dolasku Velike Majke u Rim donose Tit Livije (*AUC* XIX. 10-11 i 14), Ovidije (*Fast.* 4, 249-348), Silije Italik (*Pun.* XVII, 1-47), Apijan (*Hann.* 232. 1-237. 2), Herodijan (*Hist.* I. 11. 3-5) te car Julijan (*Or.* V. 159 B-160 D). I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 103. bilj. 2.
- 27 M. J. Vermaseren 1977, str. 41. Narod je božici prilagao zavjetne darove i predmete u palatinskom hramu, gdje se ističu figure i prikazi cisti s voćem, kazališnih maski, plesačica, falusnih vrhova, grudi te kipića Velike Majke i Atisa. Drži se da falusni vrhovi navode na simboliku stvaranja, a grudi na simboliku njegovanja. Košare s voćem predstavljaju plodnost. S druge strane, kazališne maske i plesačice vežu se uz teatralne sadržaje proljetnih svetkovina u božičinu čast. L. E. Roller 1999, str. 274-278; I. Vilogorac-Brčić 2012, str. 22. O kazališnim i teatralnim aspektima štovanja Velike Majke: P. Selem 2008, str. 432-433.
- 28 M. J. Vermaseren 1977, str. 83-86; L. E. Roller 1999, str. 279-280.
- 29 Slični ikonografski elementi javljaju se ponajviše na zapadu Male Azije, što svjedoči da tijekom 2. stoljeća prije Krista Rimljani nisu donijeli samo božičin prikaz, već i popratnu materijalnu kulturu njezina kulta. L. E. Roller 1999, str. 276, 278.
- 30 M. J. Vermaseren 1977, str. 72.
- 31 P. Karaković Takalić 2012, str. 99.
- 32 Verg. *Aen.* IX. 77-83, 107-122, 82-106, 156-158, 252-255; M. J. Vermaseren 1977, str. 85; L. E. Roller 1999, str. 299-300.
- 33 Lucr. *Rer. nat.* 2, 610-613; L. E. Roller 1999, str. 298.
- 34 Ov. *Fast.* 4. 367; M. J. Vermaseren 1977, str. 85, 124-125; L. E. Roller 1999, str. 298.
- 35 Ov. *Fast.* 4. 353; Gell. *NA* II. 24, 2; M. J. Vermaseren 1977, str. 124; L. E. Roller 1999, str. 283.
- 36 M. J. Vermaseren 1977, str. 124-125; Vilogorac-Brčić 2012, str. 26.

svečane utrke dvokolica (od 1. stoljeća prije Krista).³⁷ Na početku slavlja (4. travnja) održavala se šarolika i glasna procesija (*pompa*). Štovatelji su nosili božičin kip, a najgorljiviji sljedbenici prikupljali su novac od naroda.³⁸ Čitavo slavlje završavalo je na takozvani *dies natalis*, kad se obilježavalo posvećenje božičina hrama na Palatinu (10. travnja).³⁹

Travanjske svetkovine i predaja o Velikoj Majci inspirirale su latinske autore da u tekstovima istaknu pojedine vrijednosti i preporuke za čovjekovo nahođenje u svijetu. U opisu procesije epikurejac Lukrecije tvrdi da Velika Majka uči ljude o ljubavi prema domovini te o važnosti održavanja obiteljske časti. Nadalje, naglašava da Majka kažnjava nezahvalnost prema roditeljima i povredu njezine božanske veličine.⁴⁰ Da su Rimljani trebali brinuti o odnosu prema božici, svjedoči i Ciceron koji napada Klodija jer je svojom nepobožnošću i pljačkom hrama u Pesinuntu okaljao odnos Rimljana i njihove zaštitnice, a posebno mu zamjera što je prisustvom robova onečistio čitave igre u božičinu čast, za koje tvrdi da su bile čiste, tradicionalne i religiozne (*casti, solemnes i religiosi*).⁴¹ Naposljetku, referirajući se na predaju o dolasku kulta u Rim, Ovidije donosi koncepciju da Velika Majka posebno cijeni i nagrađuje čednost i čistoću koja proizlazi iz nje (*castus*). Prema priči, Klaudija Kvinta je zbog izvanredne čestitosti pozvana da dočeka kulturne svetinje na ušću Tibera. Međutim, optužena je za izmišljeni zločin, a njezina čistoća postala je upitna. Kad je brod sa svetinjama zapeo, zamolila je božicu da dokaže njezinu nevinost. Brod se čudom pokrenuo, a Kvintina čednost je obranjena.⁴² Ova priča o čednoj matroni izvodit će se u teatralnim izvedbama tijekom travanjske svetkovine, a njezin lik pružit će književni model rimske pobožnosti i čestitosti.⁴³ Međutim, svetkovine u čast Velike Majke bile su tek jedan od elemenata metroačkog kulta.

2.2. Atis – ožujске svetkovine i posvećenici

Unutar rimskoga kulta od samih je početaka prisutna i dodatna sfera novopridošloga vjerovanja, koju izvori ne spominju prilikom svečane dobrodošlice.⁴⁴ Riječ je o božičinu mitskom pratitelju Atisu. Njegov lik iskazan je figuralnim predstavama – slikovitim kipićima osobe koja sjedi, stoji, pleše, jaše ili hoda. Nosi šiljastu kapu, a odjeven je u vrečaste hlače (anaksiride) i tuniku dugih rukava. U ruci često nosi glazbalo ili štap, a ponekad stoji sa zabačenom tunikom otkrivajući abdomen i genitalije.⁴⁵

Odnos frigijskoga mladića, pastira ili princa s Kibelom opisan je na različite načine, no svaki narativni pravac utemeljen je na njegovoj tragičnoj sudbini i smrti koju donosi povezanost s božicom.⁴⁶ Iznimno upečatljivu varijantu mita pronalazimo u Ovidijevu djelu *Fasti* (1. stoljeće nakon Krista) koja se javlja u širokom kronološkom rasponu i kod velikoga broja autora.⁴⁷ Prema latinskom piscu, Velika je Majka gajila ljubav prema prelijepom mladiću Atisu. U želji da joj služi i da čuva njezine hramove, naredila mu je da zauvijek ostane dječakom. Obvezujući se na vjernost, Atis obeća da je neće prevariti. Ipak, nije mogao odoljeti čarima nimfe Sagaritide; prevario je božicu, zgriješio je spolno i prestao je biti ono što je bio. Obuzeta srdžbom, Velika Majka obrušila se na par – nimfu uništava, a mladićev um baca u ludilo. Pomućen i zahvaćen bunilom, Atis pobjegne na vrh planine Dindim gdje se kamenom kastrirao.⁴⁸ Nakon emaskulacije, iz njegove su krvi procvale ljubičice, a mitski pratitelj pretvorio se u omoriku (*pinus*).⁴⁹

U činu oduzimanja muškosti mitskoga će lika pratiti iznimno revni i zaneseni sljedbenici koji se odstranjivanjem muške spolne moći u potpunosti posvećuju svoje postojanje božici.⁵⁰ Ove fanatične sljedbenike poznajemo pod nazivom *galli*, a smatra se da na rimska područja

37 L. E. Roller 1999, str. 288-289.

38 Ov. *Fast.* 4. 185-186; M. J. Vermaseren 1977, str. 124.

39 M. J. Vermaseren 1977, str. 124.

40 O vjerovanju da nezahvalnost prema roditeljima vrijeda božicu i njezine štovatelje: Lucr. *Rer. nat.* II. 615. O vjerovanju da božica podučava brigu o domovini i obiteljskoj časti: Lucr. *Rer. nat.* II. 640-641; J. Jope 1985, str. 256-258; K. Summers 1995, str. 51-52; L. E. Roller 1999, str. 298-299; J. Alvar 2008, str. 167-168.

41 Cic. *Har. Res.* 13. 28; Ov. *Fast.* 4. 349; M. J. Vermaseren 1977, str. 85; L. E. Roller 1996, str. 296-297.

42 Ov. *Fast.* 4. 293-338; J. Jope 1985, str. 255; C. E. Schultz 2008, str. 145; J. Alvar 2008, str. 175. Iscrpan opis predaje o liku Klaudije Kvinte: I. Vilogorac Brčić 2009, str. 21-22, prilog I, 7.

43 Priča se izvodila u teatralnim izvedbama tijekom svetkovine: Ov. *Fast.* IV. 4. 326; L. E. Roller 1999, str. 299; I. Vilogorac Brčić 2019, str. 24. Da je Klaudija Kvinta istaknuta kao najčišća od svih matrona Cic. *Har. res.* 27; I. Vilogorac Brčić 2019, str. 22, prilog I, 2. Da je predaja o Klaudiji Kvinti pružila narativni model u hagiografskoj tradiciji o sv. Eufemiji: I. Vilogorac Brčić 2019, str. 68-70.

44 M. J. Vermaseren 1977, str. 92. Zanimljivo je da u Palatinskom hramu pronalazimo devedeset i četiri kipića Atisa naprema jedanaest kipića Velike Majke. L. E. Roller 1999, str. 275; I. Vilogorac Brčić 2012, str. 22.

45 L. E. Roller 1999, str. 277.

46 M. J. Vermaseren 1977, str. 92; I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 221.

47 O sličnoj narativnoj strukturi u nizu antičkih autora od Teokrita do Augustina: E. L. Roller 1999, str. 241.

48 Ov. *Fast.* 4. 221-241; M. J. Vermaseren 1977, str. 91-92; L. E. Roller 1999, str. 241; I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 221.

49 Atisova pretvorba u omoriku: Ov. *Met.* 9. 99-105; I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 261, prilog 4.

50 Ovidije o Atisu kao uzoru za božičine najrevnije sljedbenike: Ov. *ib.* 453-458; M. Vermaseren 1977, str. 92; I. Vilogorac Brčić 2018a, prilog 4.

pristižu uz prijenos kulturnih svetinja. Još od 3. stoljeća prije Krista helenska književna tradicija podrugljivo je opisala gale kao kastrirane osobe ženskaste naravi, namirisane parfemima i odjevene u ženske halje, koji su, zamahujući dugom kosom, zavijali i lupali o glasne instrumente kreirajući intenzivan osjećaj kod gledatelja.⁵¹ Uz travanjske svečanosti Velike Majke, frigijski posvećenici posebno su se isticali tijekom ožujških svetkovina obilježavajući spomen božičina pratitelja Atisa, njihova uzora.⁵²

Prateći prirodni početak proljeća oplakivali bi njegovu smrt (*Tristia*), a potom bi slavili njegovu oživljenje i pretvorbu (*Hilaria*).⁵³ Prvog dana obilježavala se Atisova mladost i čin emaskulacije (*canna intrat*, 15. ožujka). Sutradan bi započeli post i odricanje. Sljedbenici nisu smjeli jesti kruh i vino, datulje, šipak te ribu i svinjetinu, a odani vjernici sudržavali su se od spolnoga čina (*castus Matri Deum*).⁵⁴ Nakon šest dana, prije zore, u blizini božičina svetišta posjekli bi stablo omorike. Na posječeno drvo privezali bi Atisovo obličje (*simulacrum iuvenis*) ukrašeno grimiznim remenjem, kreirajući kultnu sliku koju su pripadnici kolegija dendrofora (*dendrophori*) nosili i polegnuli u hram (*arbor intrat*, 22. ožujka). Sljedećega dana nastupala je žalost, a sljedbenici su oplakivali Atisa zavijanjem i ritmičnim udaranjem u timpane. Posljednji dan tugovanja nazivao se danom krvi (*dies sanguinis*, 24. ožujka) kad bi se fanatični svećenici bičevali do krvi. Hugo Hepding smatra da su sljedbenici u noćnim satima nakon dana krvi bili inicirani među Atisove miste.⁵⁵ Sljedećega jutra uslijedio bi dan sreće (*Hilaria*, 25. ožujka), a čitava svečanost završavala je odnošenjem božičina kipa do malenoga hrama na obali rijeke, gdje su sljedbenici čistili kultne predmete pred travanjske svečanosti (*lavatio*, 27. ožujka).⁵⁶

U rimskome će društvu pojava neobičnoga svećenstva pridonijeti razvoju dviju sfera božičina kulta, što

opisuje Dionizije iz Halikarnasa (1. stoljeće prije Krista). S jedne strane, rimski su pretori prema običajima predvodili žrtvovanje, rukovodili igrama te svetkovali u božičinu čast, a s druge je strane frigijsko svećenstvo nosilo božičine svetinje kroz grad proseći darove i glasno udarajući u timpane i svirajući frulama. Nošenje svetinja, sviranje i prošnje bilo je rezervirano isključivo za posvećenike, takozvane Frigijce, a po odluci Senata rimski narod nije mogao sudjelovati.⁵⁷ Rimljanima je posebno stran bio čin emaskulacije, koju će carevi počevši od Domicijana zakonom zabranjivati.⁵⁸ Ipak, rimski građani uključit će se u duboku sferu kulta obnašajući dužnost *arhigala* (od 1. i 2. stoljeća), vrhovnoga svećenika koji u gradskim sredinama uređuje svetkovinama i obredima.⁵⁹

Štovanje božice intenzivno se širi Rimskim Carstvom od doba cara Klaudija kad dolazi do uvođenja ožujških svetkovina u službeni religijski kalendar te uključivanja Atisa u rimski panteon (41. – 54. godine). Arheološki tragovi ukazuju da je upravo u to vrijeme božičin kult zadobio temelje u Saloni. Brojnost metroačkih spomenika u dalmatinskoj metropoli posebno je visoka u doba Antonina Pija (druga polovina 2. stoljeća) kad na carskoj razini dolazi do uvođenja svetkovine *canna intrat* (15. ožujka) u religijski kalendar javnoga života,⁶⁰ a posljednje tragove štovanja u Saloni uočavamo u 3. stoljeću, kad salonitanskom religijsko-kulturnom sferom dominiraju mitraizam i kršćanstvo.⁶¹

3. Žrtvenik Kurije Priske: tragovi misterijskih svetkovina i inicijacijskoga obreda u Saloni?

Više Kibelinih kipova iz 2. i 3. stoljeća nađeno je u salonitanskom ageru. Odjevena u hiton i himatij, prikazana je u sjedećem položaju; nekad na visokom prijestolju, ponekad na niskom, a jednom na jednostavnom stolcu bez rukohvata. U četiri primjera pored njezina prijestolja

51 Catull. 63; M. J. Vermaseren 1977, str. 96-97; L. E. Roller 1999, str. 230.

52 Raspored ožujške svetkovine zabilježen je u kršćanskom kalendaru Furija Dionizija Filokala za 354. godinu: CIL 1², str. 260; M. R. Salzman 1990, str. 165-169.

53 M. J. Vermaseren 1977, str. 92, 112.

54 Sljedbenici su postili: Hieron. *Adv. Iovinian.* II. 17; Arn. *Adv. nat.* V. 16. Suzdržavanje od spolnoga čina: Tert. *Ad. psych.* 2; M. J. Vermaseren 1977, str. 114-115.

55 H. Hepding 1903, str. 166-169; M. J. Vermaseren 1977, str. 116.

56 M. J. Vermaseren 1977, str. 121, 123-124.

57 Dion. Hal. *Ant. Rom.* II. 19. 4-20.

58 M. J. Vermaseren 1977, str. 97.

59 M. J. Vermaseren 1977, str. 98, 108; P. Karaković Takalić 2012, str. 97-98.

60 J. Latham 2012, str. 107-108.

61 P. Selem – I. Vilogorac Brčić 2012, str. 79. Razvoj kulta na hrvatskim povijesnim prostorima pratimo od ranoga carstva, a posebno je potvrđen u obalnim naseljima i njihovu zaleđu (Pola, Nezakcij, Arba, Senia, Jader, Skardona, Salona). Prodor kulta u provinciju Panoniju bilježimo od 2. stoljeća, a potvrde nalazimo u Mursi i Sisciji. Metroački natpisi na hrvatskom povijesnom prostoru datiraju od 1. do 3. stoljeća, a zasad nijedan natpis nije datiran u 4. stoljeće. Izvori govore o posvetama i prinosima božici, a zamjetan broj natpisa spominje podizanje, obnovu ili opremu božičinih svetišta. Dosad poznati natpisi s hrvatskoga povijesnog prostora svjedoče o 53 sljedbenika, a ponajviše ih potječe iz provincije Dalmacije (64%), zatim iz X. italske regije (33%), a naposljetku iz provincije Panonije (3%). Podatci iz natpisa uz onomastičke formule ukazuju da među dalmatinskim sljedbenicima prevladavaju osobe s rimskim građanskim pravom, dok u istarskoj evidenciji zamjećujemo veći broj oslobođenika. I. Vilogorac-Brčić 2018, str. 103-124.

stoje jedan ili dva lava.⁶² Prema tumačenju Julijana Medinija simbol lavova referira se na božičinu kozmološku snagu, nebesku vatru kojom obogaćuje zemlju dajući joj plodnost.⁶³ U *Metamorfozama* Ovidije objašnjava da lavovi predstavljaju nekadašnje ljubavnike koji su požudom okaljali sveto mjesto, što je grijeh koji božica kažnjava pretvarajući ih u vječne slugu u obliku divljih stvorenja.⁶⁴ O kulturnoj prisutnosti božičina mitskog pratitelja svjedoče tri kamene skulpture kvalitetne izradbe, koje ilustriraju Atisa u Saloni kao žalobna mladića, a dva brončana kipića prikazuju ga uz sviralo i timpan. Na četiri od pet primjera prikazan je osakaćenih genitalija.⁶⁵

Salonitanski izvori potvrđuju postojanje različitih vrsta metroačkih obrednih prostora: svetište (*templum, fanum*), hram (*aedes*), cela (*cella*) i kapelica (*aedicula*).⁶⁶ Sa sigurnošću znamo da već od 1. stoljeća u sjeveroistočnom dijelu grada postoji hram Velike Majke.⁶⁷ Južnije od toga lokaliteta pronađen je arhitrav s natpisom koji svjedoči da je dotični hram stradao, a građani Salone obnavljaju ga iz temelja (2. ili 3. stoljeće).⁶⁸

O hramovima i svetinjama brinuli su svećenički kolegiji i vjernici, a izvori diljem carstva svjedoče o zastupljenosti svećenica (*sacerdotes*) koje su posebno brinule o svečanostima, sudjelovale u obredima i nosile kulturne predmete.⁶⁹

Salonitanska epigrafska građa ukazuje da je u gradu postojalo udruženje poznato kao kognacija (*cognatio*)

čiji su članovi bili privrženi Veneri i Velikoj Majci. U Saloni se takve zajednice javljaju od 1. stoljeća, a drži se da ih u početku čine krvni srodnici po majčinskoj liniji. Tijekom 2. i 3. stoljeća članovi kognacije prestaju biti isključivo rodno povezane osobe, a udruženjima pristupaju i duhovni srodnici iz šire javnosti.⁷⁰ Posvete članova usmjerene su prema održavanju svetišta te kolektivnoj dobrobiti sudionika,⁷¹ a salonitanski sljedbenici, kao članovi kognacije, čak su devet puta božici posvetili hram (*aedes*).⁷² Štovanju Velike Majke priključio se i pripadnik salonitanskoga kolegija *seviri Augustales* sastavljena od uglednih i bogatih oslobođenika,⁷³ Gaj Turanije Kronije, koji je od vlastitih novaca sagradio, ukrasio i posvetio hram i žrtvenik Velikoj Majci kao zaštitnici kognacije.⁷⁴ Salonitanskom kultu pridružio se i municipalni dužnosnik ili predstojnik profesionalnoga udruženja, kvinkvenal Lucije Stacije Faku, koji po zavjetu i vlastitim novcem podiže hram Majci bogova.⁷⁵

Kao vrhovni metroački svećenici, arhigali su brinuli o obredima te inicijaciji posvećenika.⁷⁶ Prisutnost arhigala na istočnoj jadranskoj obali posvjedočena je nadgrobnom pločom Lucija Barbunteja Demetrija, koji je obnašao dužnost vrhovnoga svećenika u Saloni i Jaderu (sredina 2. stoljeća).⁷⁷ S pojavom salonitanskoga arhigala vezuje se arhitektonska građa pronađena južnije od ranije spomenuta hrama Velike Majke. Na lokalitetu je uočen pločnik, odvodni kanal te brojni dijelovi pilastra, kapitela

62 P. Selem – I. Vilogorac Brčić 2012, str. 80-84, br. 1, 2, 4, 6.

63 J. Medini 1981, str. 95.

64 *Ov. Met.* 10. 99-105; I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 232, prilog 2.

65 P. Selem – I. Vilogorac Brčić 2012, str. 85-88, br. 9-12.

66 P. Selem – I. Vilogorac Brčić 2012, str. 79.

67 Lokalitet Bakuša, part. cat. 3821. CIL 3, 14243: *Lunia Rhodine / cum coniuge et fil(io / ia) / d(eae) M(atri) M(agnae) aedem refecit / et ampliavit v(otum) s(usceptum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. EDH HD052012; I. Vilogorac-Brčić 2018a, 25.

68 Pretpostavka da je hram tijekom 2. i 3. stoljeća bio središte metroačkoga kulta s drugim građevinama po uzoru na Ostiju. J. Medini 1981, str. 197. Natpis s arhitrava i pregled spoznaja: CIL 3, 14674: *[Aedem Matri Magnae igne co]nsumptam res p(ublica) Salonitanorum / [ex voto sumptu suo a solo] restituit*. EDH HD 061572; I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 20, 25.

69 M. J. Vermaseren 1977, str. 109; P. Karaković Takalić 2012, str. 98-99.

70 J. Medini 1985, str. 5, 36-37; S. Bekavac 2013, str. 200. Povezanost svećenice Velike Majke (*sacerdos*) i kognacije uočavamo u posvetnom natpisu koji svojioj majci, svećenici, podiže sin Safinije Filucin (1.-2. stoljeće): ILJug1986, 2052: *Matrib(us) Mag(nis) / sacrum P(ublius) Safinius Filuci(nus) Terentiae sacerdotis f(ilius) aram supstituit idem ampliavit / sibi et cognatio(ni) permissu C(ai) Clodi Gracilis*. EDH HD HD027939; S. Bekavac 2013, str. 190.

71 S. Bekavac 2013, str. 197.

72 I. Vilogorac Brčić 2012, str. 131-132.

73 *Ibid.*, str. 61.

74 CIL 3, 8675: *Matri Magnae / cognationis / C(aius) -----Turranius Cronius / Illllvir August(alis) / voto suscepto aedem et / aram d(e) s(ua) p(ecunia) fecit et expoli(vi)t / idemq(ue) dedicavit*. EDH HD 052009; I. Vilogorac Brčić 2013, str. 97-98; I. Vilogorac Brčić 2018, str. 64. Na zapadu salonitanskoga agera (Seget Donji) pronađena je oštećena ploča koja spominje drugoga pripadnika kolegija *seviri Augustales*, Lucija Stalija Sekunda, koji je zajedno sa suprugom i djecom na svom posjedu dao sagraditi hram Velikoj Majci za dobrobit obitelji (CIL 3, 2676=9707).

75 CIL 3, 1954: *L(ucius) -----Statius L(uci) f(ilius) / Facula quinq(uennalis) / Matri Deum / aedem d(e) p(ecunia) s(ua) f(ecit) / ex voto*. EDH HD 052011; I. Vilogorac Brčić 2013, str. 94.

76 I. Vilogorac Brčić 2013, str. 109.

77 CIL 3, 2920a: *D(is) M(anibus) / L(ucio) Barbunteio / Demetrio archig(allo) / Salonitano qui / annis XVII usq(ue) ad / ann(um) LXXV integr(e) / sacra confecit / Barbunteia Thallu/sa C[all]istera patrono / pientiss(imo) posuit*. EDH HD060197; J. Medini 1991, str. 306.



Žrtvenik s natpisom Kurije Priske
(I. Vilogorac Brčić 2018b, str. 21, sl. 7)

i pragova, što ukazuje da je u okolini hrama stajala šira arhitektonska cjelina koja je po uzoru na druge gradove mogla sadržavati arhigalov stan.⁷⁸

Tragovi javnih metroačkih obreda ukazuju na to da je ožujaska svečanost bila dio gradske kulturne običajnosti u Saloni. Natpis Aurelija Maksima otkriva da je grad imao kolegij dendrofora,⁷⁹ a tragovi malenih svetišta na obali Jadra sugeriraju da se na relaciji između urbanoga i

suburbanoga areala odvijala procesija sa završnim činom obrednoga pranja kulturnih svetinja (*lavatio*).⁸⁰ U sljedećem dijelu, na temelju pojedinoga natpisa zapitat ćemo se uočavamo li u Saloni tragove misterijskih svetkovina ili obrednoga uvođenja u kult Velike Majke i mitskoga Atisa.

Na Klisu, pokraj izvora rijeke Jadra, stajao je žrtvenik čiji natpis donosi svjedočanstvo o kulturnom inventaru jednoga hrama, a datiran je u razdoblje 1. i 2. stoljeća. Prema natpisu, Kurija Priska po zavjetu je obnovila svetište Velike Majke; podigla je postolje za kućna božanstva (*larophorum*) te darovala cimbale (*cymbala*), timpane (*ty(n)pana*), zdjelicu (*catillum*) i mašice (*forfices*).⁸¹ Žrtvenik Kurije Priske vjerojatno je pripadao obrednom prostoru u blizini mjesta pronalaska (*fanum*), svetištu pored izvora Jadra, a izvan salonitanskih bedema. Kao posvećeno mjesto u prostoru, *fanum* se mogao sastojati od građevinskoga objekta i pridodanoga prirodnog ambijenta.⁸² U idućem dijelu raslojit ćemo elemente natpisa u pokušaju razumijevanja uloge *cymbala*, *tympana* i *forfices* u obredima Velike Majke, uz poseban osvrt na njihovu ulogu u misterijima. Istražujući dotične pojmove, zapitat ćemo se nalazimo li ovim natpisom naznake misterijskih obreda ili vjerovanja u Saloni.

Cymbala i tympana

Niz izvora potvrđuje da su timpani i cimbali kao obredni predmeti metroačkoga kulta korišteni za vrijeme glasni procesija u čast Velike Majke, kad bi sljedbenici nosili božičin kip i udarali u glazbala.⁸³ No to nije bila jedina uloga glazbala u kultu Velike Majke. Kršćanski pisci ukazuju da su glazbala korištena kao ključan dio misterijskoga čina.

U osvrtu na politeistička vjerovanja i obrede Klement Aleksandrijski (3. stoljeće) i Firmik Materno (4. stoljeće) donose dvije sadržajno povezane misterijske formule. Kod Klementa je naznačeno da su misti izgovarali formulu: »Iz timpana sam jeo, iz cimbal popio, kernos ponio, u

78 Pretpostavka da je hram tijekom 2. i 3. stoljeća bio središte metroačkoga kulta s drugim građevinama po uzoru na Ostiju: J. Medini 1981, str. 197. Natpis s arhitrava i pregled spoznaja: CIL 3, 14674: [*Aedem Matrī Magnae igne co]nsumptam res p[ublica] Salonitanorum / [ex voto sumptu suo a solo] restituit. EDH HD 061572; I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 20, 25.*

79 CIL 3, 8823: *D(is) M(anibus) // Aur(elius) Maximi(a?)nus SAR[---] / [--- coll]legio dendrofor(um)] / [---]do ux[or ---] / [---]O[-----]. EDH HD062982; Bekavac 2015, str. 163.*

80 I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 81-82.

81 CIL 3, 1952 = CIL 3, 8567: *Curia Pris/ca Matrī Magnae / fanum r<e=>fecit / signa posuit Laro/phorum cymbala / tympana(l) catillum / -----forfices aram dat I(ibens) a(nimo). EDH HD052014; W. Kubitschek 1896, str. 87-89; H. Grailot 1912, str. 492; M. J. Vermaseren 1977, str. 142-143; J. Medini 1981, br. 34; A. Nikoloska 2010, str. 47, l. 11. 6; P. Selem – I. Vilogorac Brčić 2012, str. 96-98, br. 19; I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 126.*

82 I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 68.

83 Ov. *Fast.* 4. 179; M. J. Vermaseren 1977, str. 84; I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 126.

ložnicu uskočio.«⁸⁴ Kernos iz Klementova spisa shvaća se kao predmet sastavljen od međusobno povezanih posudica koje zamjećujemo još u eleuzinskim misterijima, koji bi sljedbenici ispunili žitaricama, a zatim ga nosili i darivali božici (obred *kernophoria*). Manjak informacija ne dozvoljava pretpostavku glede sadržaja posude za vrijeme misterija u čast Velike Majke.⁸⁵ Formula se referira i na takozvanu ložnicu, a uz oprez se drži da predstavlja najdublji dio hrama, mjesto u kojem revni vjernik napušta dotadašnji život ulazeći pod vlast i službu nadnaravnoga entiteta.⁸⁶ Dodatne informacije o misterijima donosi literarni opis iz pera Firmika Materna. Dok piše o znakovima i simbolima praznovjernoga stanovništva, kasnoantički pisac naglašava da su misti, ako žele biti primljeni u najdublji dio hrama, trebali izgovoriti formulu: »Iz timpana sam jeo, iz cimbalata pio i učio tajne pobožnosti.« Nadalje, Materno dodaje da se formula u grčkom jeziku izgovara: »Iz timpana sam jeo, iz cimbalata pio i postao Atisov mist.«⁸⁷ Pojava cimbalata i timpana na salonitanskom natpisu ukazuje na postojanje predmeta koji bi doista mogli biti korišteni u misterijima metroačkoga kulta.⁸⁸ Stoga, možemo se zapitati na koji su način predmeti korišteni i što je sačinjavalo mističku gozbu u kultu Velike Majke i Atisa.

Henri Graillet drži da su glazbala doista bila ispunjena hranom i pićem,⁸⁹ iako u tom slučaju nisu mogla sadržavati kruh i vino zbog posta koji je vladao ususret božičnim svetkovinama.⁹⁰ Postoji i mišljenje da glazbala nisu korištena za jelo i pilo. Na temelju iskaza Filona Aleksandrijskoga (1. stoljeće) Pierre Boyancé ističe da su božičini svećenici proživljavali pročišćenje i entuzijazam slušajući mističnu glazbu božičina kulta – ne hraneći se grlima već ušima slušajući udarce timpana i cimbalata. Boyancé tvrdi da su misti nakon uživanja božičine glazbe izgovarali formulu s ciljem dokazivanja pročišćenosti, što je omogućavalo pristup u najdublji dio hrama.⁹¹ Zbivanje iz Varonovih stihova ukazuje da je zvuk igrao posebnu ulogu u

štovanju Velike Majke otvarajući posebnu sferu liturgijske uključenosti za one koji se nađu u blizini obreda. Kada je protagonist satiričnoga djela *Eumenides* (1. stoljeće prije Krista) prolazio pored hrama Velike Majke, začuo je zvučke cimbalata. Odlučio je slijediti zvuk; odjenuo je žensku odjeću i zašao u hramske prostorije gdje su *gali* entuzijastično buncali i pjevali himne. Bubnjevi Majke božje nisu prazan zvuk, pjevali su, zahtijevajući da se uoči njihova razboritost i sram.⁹² Iako ne možemo sa sigurnošću ustvrditi funkciju glazbala u misterijskom obredu, možemo se složiti s pretpostavkama Inge Vilogorac Brčić i zaključiti da su glazbala doista igrala presudnu ulogu tijekom svetih, misterijskih obreda metroačkoga kulta. Prema tome, glazbala sa salonitanskoga natpisa mogla su imati očiglednu i javnu namjenu proizvodnje glazbe tijekom svetkovina, a mogla su imati i ulogu u misterijima kao medij mistične gozbe ili obrednoga pročišćenja, što omogućava pristup unutrašnjim dijelovima hrama. Pojava dotičnih pojmova na žrtveniku Kurije Priske ukazuje da su salonitanski metroački vjernici poznavali barem jednu od dotičnih sfera božičina kulta. U posljednjem dijelu obratit ćemo pozornost na krajnju riječ u natpisu Kurije Priske: *forfices*.

Forfices

Riječ *forfices* u salonitanskome natpisu predstavlja svojevrsnu enigm. Sastavljači CIL-a pretpostavljaju da se predmet upotrebljavao tijekom obredne kastracije (CIL 3, 1952=8567). U *Thesaurus linguae Latinae* pojam je uvršten pod riječju *forceps*, *-ipis (m)*, a pod prvim značenjskim poljem (*Instrumentum fabrorum*) navodi se kao metalurški i kovački, obrtnički predmet. Među značenjima istaknuto je i tumačenje sastavljača CIL-a uz napomenu da se predmet mogao koristiti u svrhu obrednoga čina nad oltarom, aludirajući na latinski prijevod starozavjetnih pojmova u *Knjizi izlaska* i *Knjizi proroka Izaije* koji se može pronaći u biblijskom izdanju *Vulgate*. U latinskom prijevodu starozavjetnih tekstova, riječ *forcipe(s)* referira se na kulturni

84 Clem. Al. *Protr.* II. 15. 3: *ἐκ τυμπάνου ἔφαγον: ἐκ κυμβάλου ἔπιον: ἐκερνοφόρησα: ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν.* M. J. Vermaseren 1977, str. 116-117; I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 126.

85 Ath. 476 F; G. E. Myloans 1961, str. 221-222; M. J. Vermaseren 1977, str. 118.

86 R. Turcan 1996, str. 53; M. J. Vermaseren 1977, str. 117.

87 Firm. *Mat. Err. prof. rel.* XVIII. 1: *De tympano manducaui, de cymbalo bibi, et religionis sacra perdidici quod graeco sermone dicitur: ἐκ τύμπανου θέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μυστικός.* R. Turcan 1996, str. 53; M. J. Vermaseren 1977, str. 116; I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 126.

88 P. Selem – I. Vilogorac Brčić 2012, str. 97; I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 126, 180.

89 H. Graillet 1912, str. 181.

90 Vidi bilj. 52; M. J. Vermaseren 1977, str. 119.

91 Phil. *Orif.* 71: *μέθη νεφαλῶν κατασχεθεῖς ὥσπερ οἱ κορυθαντιῶντες ενθουσιᾶ. Σοφν. I. 36: ... τρεφόμενος μήκεθ' ὡς θνητοῖ σιτίοι τοῖς -οτοῖς δια φάρυγγος, ἀλλ' ὡς οἱ μέλλοντες ἀπαθανατίζεσθαι δι' ὕτων, μουσικῆς τελείας ἐνθέοις ὡδαῖς.* P. Boyancé 1972, str. 203-204; Turcan 1996, str. 55; M. J. Vermaseren 1977, str. 119.

92 Stihovi pripadaju fragmentima Varonova djela *Eumenides* (132-143) koje u kritičkom izdanju donosi T. P. Wiseman 1990, str. 270-272.

predmet povezan uz žrtvenik (Izl 27, 3; Izl 38, 3), kliješta kojima je serafin dohvatio žeravu sa žrtvenika (Iz 6, 6).⁹³ Bez dugačke argumentacije Maarten J. Vermaseren u svojim je komentarima naglasio da se pojam sa salonitanskoga natpisa može odnositi na druge radnje,⁹⁴ što Vilogorac Brčić slijedi napominjući da su *forfices* u metroačkom kultu mogle služiti za držanje predmeta.⁹⁵ Da je funkcija predmeta bila držanje određenoga objekta, pretpostavlja i Aleksandra Nikoloska, uz daljnju ali argumentima neprodubljenu pretpostavku da je predmet poput hvataljki (eng. *forceps*) upotrebljavan u svrhu držanja životinjskih testisa tijekom obredne devirilizacije.⁹⁶ Ujedno, obje autorice naglašavaju nedostatak ikonografskih i obrednih poveznica s dotičnim predmetom u kulturnoj sferi.⁹⁷ Ipak, u nastavku ćemo sagledati arheološki nalaz koji se veže uz kult Velike Majke i na koji Vermaseren upućuje u kratkoj bilješci prilikom spomena salonitanskoga natpisa,⁹⁸ a naposljetku ćemo priložiti pretpostavke koje mogu ići u prilog tumačenju *forfices* kod Nikoloske.

Instrument nalik hvataljkama koji se dovodi u vezu s kultom Velike Majke pronađen je 1840. godine u riječi Temzi, a istraživači naglašavaju njegovu enigmatičnu funkciju.⁹⁹ Predmet je objavljen u mrežnom katalogu British Museuma; prvotno je protumačen kao *forceps*,¹⁰⁰ a suvremeno je naveden kao stezaljka (eng. *clamp*).¹⁰¹ Sličan i cjelovit predmet, iako manjih dimenzija i jednostavnijega dizajna, pronađen je u Augstu na sjeveru Švicarske,¹⁰² a

polovica takvoga instrumenta potvrđena je na području Alise u francuskom departmanu Côte-d'Or.¹⁰³ U reljefnom prikazu u kamenoj plohi iz Eskişehir predmet je predstavljen s priborom (škare, *culta* ili skalpel te dva predmeta nalik dvostranim noževima), što ukazuje na pripadnost liječničkoj ili briačkoj opremi.¹⁰⁴ Nasuprot francuskom, švicarskom i turskom primjeru, londonski *forceps* na značajnom je dijelu ukrašen bistom Velike Majke. Možemo li takav predmet dovesti u vezi sa salonitanskim *forfices*?

Londonski predmet je od bronce, a sastoji se od dvaju izduženih, ravnih dijelova koji se u vrhovima zakrivljuju u obliku polovične elipse. Vrhovi obaju dijelova bili su međusobno povezani spojkom, a unutarnji bridovi instrumenta nazubljeni su pomoću 36 nabora. Ako se dijelovi priljube, a instrument stegne, nabori se međusobno ne ukopčavaju. Oba dijela pri dnu imaju četvrtaste šupljine, za koje se drži da su bile povezane mehanizmom za stezanje, a na samom dnu završavaju lavljim maskama. Vanjski bridovi ukrašeni su bistama bogova rimskoga tjedna, parom bikova i parom konja, dok na eliptičnom vrhu stoji prikaz Velike Majke i osobe s pokrivalom za glavu nalik frigijskoj kapi, zbog čega se objašnjava da osoba predstavlja Atisa, iako Charles Roach Smith ondje prepoznaje božicu Junonu.¹⁰⁵ U sljedećem dijelu razložit ćemo tumačenje o uporabi londonskoga instrumenta, a naposljetku ćemo ga dovesti u korelaciju sa salonitanskim natpisom.

93 Drži se da su latinski prijevodi nastali radom sv. Jeronima (4. stoljeće), a engleski prijevod javlja se od 17. stoljeća (*Douay-Rheims Bible*). U svojem radu I. Vilogorac Brčić piše da se salonitanski natpis navodi pod značenjskim poljem IV *variae res forma et usu similes* i pod riječju *forfex, -icis (m)* (*Thesaurus linguae Latinae*, 6, 1051, Lipsiae 1931-1953; Vilogorac Brčić 2018a, str. 182). Na internetskim stranicama Bayerische Akademie der Wissenschaften urednici *Thesaurus linguae Latinae* omogućili su pristup nizu svezaka u online formatu. U mrežnom izdanju riječ *forceps* nalazi se pod: TLL 6, 1049; <https://publikationen.badw.de/de/thesaurus/lemmata#43084> (5. 5. 2023.).

94 M. J. Vermaseren 1977, str. 143.

95 I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 127, 182. Autorica prevodi riječ *forfices* kao mašice.

96 A. Nikoloska 2010, str. 17.

97 *Ibid.*; I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 127.

98 M. J. Vermaseren 1977, str. 143, bilj. 955.

99 C. R. Smith 1844, str. 548-550, tab. XXIV; C. R. Smith 1852, str. 60; 1854, str. 11-13; 1859, str. 72-73, tab. XXI; A. G. Francis 1926, sl. 1-2; E. Harris – J. R. Harris 1965, str. 109-110.

100 C. R. Smith 1852, str. 60; 1859, str. 72.

101 The British Museum, no. 1856, 0701.33, https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1856-0701-33 (1. 4. 2023.); A. G. Francis 1926, str. 95. i dalje.

102 W. Vischer 1877, str. 451; A. G. Francis 1926, str. 98, sl. 5; E. Harris – J. R. Harris 1965, str. 110.

103 S. Reinach 1926, str. 287, br. 50823, sl. 284; E. Harris – J. R. Harris 1965, str. 110.

104 Ranije, u francuskom primjeru naizgled sličnoga instrumenta, Reinach je pretpostavio da predmet služi u svrhu ravnjanja kose uz pomoć unaprijed zagrijanih metalnih dijelova (S. Reinach 1926, str. 287). Na sličnom tragu i temeljem maloazijskoga reljefnog prikaza, Cox i Cameron predložili su objašnjenje da je instrument ovoga tipa mogao biti dio opreme za brigu o kosi, pri čemu nadodaju da bi londonski instrument zbog prikaza božanstava pripadao osobi uključenoj u svećeničku službu. (C. W. M. Cox – A. Cameron 1937, str. 21-23, tab. 21, br. 40). Ako je predmet doista služio u svrhu uređenja kose, njegova pojava u salonitanskom svetištu Velike Majke ne bi trebala izazvati čuđenje; poznato je da su gali kao gorljivi sljedbenici u svetkovinama nosili dugu kosu koju su ekstatično zabacivali tijekom obreda. Za argument protiv Cameronovih i Coxovih pretpostavki: E. Harris – J. R. Harris 1965, str. 110-111.

105 Biste bogova na lijevom dijelu instrumenta (od dolje prema gore): Saturn – Sol – Luna – Mars; na desnom dijelu instrumenta (od gore prema dolje): Merkur – Jupiter – Venera – Fortuna (ili Cerera). E. Harris – J. R. Harris 1965, str. 109-110. Smith smatra da je bista posljednje božice (Cerera ili Fortuna) dodana zbog upotpunjavanja i skladnosti čitava instrumenta. R. Smith 1859, str. 73.

(a) Forceps / forfex kao instrument za emaskulaciju muškaraca?

Britansko tumačenje oslanja se na švicarski i londonski primjer, a 1926. objavljuje ga Alfred G. Francis u časopisu *Proceedings of the Royal Society of Medicine*. Pokušavajući odgonetnuti uporabu predmeta, autor je razložio da instrument u londonskom primjeru ima ulogu stiskanja ljudskoga skrotuma tijekom obredne emaskulacije s ciljem očuvanja falusa. Prema Francisovu tumačenju zatvaranje nazubljenih dijelova instrumenta umanjilo bi opasnost od gubitka krvi, pospješilo bi proces tretiranja rane, a očuvanjem falusa spriječilo bi stenožu uretre (*strictura urethrae*), što je omogućavalo zadržavanje neoštećena mokraćovoda i obavljanje fizioloških funkcija.¹⁰⁶ Na ovakav način emaskulirani pojedinci nazivani su *spades*, za razliku od *castrati* kojima su uklanjani i falus i skrotum.¹⁰⁷ Ako je londonski predmet doista služio u svrhu obredne emaskulacije, tada ga možemo dovesti u vezu s CIL-ovim tumačenjem zavjetnoga natpisa Kurije Priske, što bi omogućilo izvođenje pretpostavke da se salonitanski *forfices* odnosio na sličan instrument s istim ciljem – emaskulaciju revnih božičinih sljedbenika. Nailazi li ova pretpostavka na pojedine protuargumente?

Argumente protiv ovakvoga tumačenja londonskoga predmeta donose Eve i John R. Harris, koji odbacuju teorije o liječničkom ili brijačkom predmetu navodeći da je instrument neobično zakrivljen i oštećen u donjem dijelu desnog kraka, što ne bi moglo nastati tijekom brige o kosi ili činom emaskulacije, već uporabom sile i pritiska.¹⁰⁸ Međutim, sagledamo li okolnosti nalaza, uočavamo da je predmet pronađen uz oštećene kultne spomenike, zbog čega je već Smith pretpostavio da su ga namjerno iskrivili kršćani te je potom bacili u rijeku.¹⁰⁹ Stoga predmet nije trebao biti oštećen tijekom uporabe, već naknadno, što oduzima odlučujuću eksplanatornu moć Harrisovu argumentu o korištenju predmeta. Drugi argument protiv Francisovu tumačenju iznijeli su još Christopher W. M. Cox i Archibald Cameron, a slijede ih Eve i John R. Harris

napominjući da je od vremena cara Domicijana vladala zabrana emaskulacije (kraj 1. stoljeća).¹¹⁰ Međutim, takva zabrana ne označava definitivni i potpuni prestanak prakse, o čemu svjedoči zbirka rimskih zakona iz Justinijanova doba (6. stoljeće). U doba Nervine vladavine Domicijanovi zakoni prošireni su da spriječe rimske gospodare u nuđenju vlastitih robova za čin kastracije (kraj 1. stoljeća). U Hadrijanovo vrijeme zakoni su dodatno ojačani, emaskulacija se kažnjavala kao zločin, a liječnici koji obavljaju djelo mogli su biti strogo kažnjeni (početak 1. stoljeća).¹¹¹ Prema tome, nadopune rimskih zakona ukazuju da je emaskulacija prisutna u rimskom društvu i nakon Domicijanovih zakona, što nalaže da Coxov, Cameronov i Harrisov argument treba uzeti s rezervom jer se praksa uklanjanja muškoga reproduktivnog sustava, ili njegova dijela, nastavljala kroz 2. stoljeće (Francis smješta instrument u 2. ili 3. stoljeće).¹¹² Ipak, razumno je promisliti da salonitanska sljedbenica ne bi natpisom istaknula predmet za obavljanje zakonom zabranjene radnje (iako to ne možemo historiografski potvrditi). Treći, posljednji Coxov, Cameronov i Harrisov argument protiv ovakva tumačenja oslanja se na literarne izvore; zbirku liječničkoga znanja u djelu Paula iz EGINE (7. stoljeće) gdje u poglavlju o emaskulaciji nema spomena sličnoga instrumenta,¹¹³ a Eve i John R. Harris ističu da ga ne spominju ni izvori o obrednoj emaskulaciji gala.¹¹⁴

Dakle, londonski predmet prema Francisovu tumačenju doista može imati obrednu primjenu (prikazi Velike Majke i Atisa) u činu emaskulacije (dizajn instrumenta, Francisova *shema*), ali nedostatak spomena takvoga alata prilikom uklanjanja reproduktivnoga sustava muškaraca u književnoj tradiciji poziva na oprez, posebice ako želimo povezati londonski nalaz sa salonitanskim *forfices*, jer nemamo trag da je predmet doista korišten u navedene svrhe. Međutim, literarni izvori ukazuju da je predmet nalik forcepsu bio korišten u svrhu emaskulacije životinja. U posljednjem odjeljku priloženo je tumačenje salonitanskih *forfices* kao instrumenta za devirilizaciju žrtvene životinje.

106 A. G. Francis 1926, str. 97-98. Prema Francisu, razlika između londonskoga instrumenta i onoga iz Angsta jest u tome što je švicarski predmet jednostavnije izrade i nema eliptični nastavak, no funkcija ostaje jednaka.

107 A. G. Francis 1926, str. 98.

108 E. Harris – J. R. Harris 1965, str. 111.

109 C. R. Smith 1859, str. 70, 105. Dok opisuje način uništenja spojnice te iskrivljenja desnoga dijela, A. G. Francis pretpostavlja da je predmet trebao biti oštećen uporabom sile.

110 Suet. *Dom.* 7; C. M. W. Cox – A. Cameron 1937, str. 22; E. Harris – J. R. Harris 1965, str. 111.

111 Zakon u Nervino doba: *Digest.* 48. 8. 6; u Hadrijanovo doba: 48. 8. 4. 2; 48.8.5; A. B. Bosworth 2002, str. 353.

112 A. G. Francis 1926, str. 101-102.

113 Paul. *Aeg.* VI. 68; C. M. W. Cox – A. Cameron 1937, str. 23; E. Harris – J. R. Harris 1965, str. 111.

114 E. Harris – J. R. Harris 1965, str. 111.

(b) *Forceps / forfex* kao instrument za devirilizaciju žrtvene životinje?

Čin kastracije goveda poznat je u književnoj tradiciji još od Aristotela, a Kolumela u djelu *De re rustica* opisuje da čin treba biti obavljen uz pomoć dviju uskih letvica od drva nalik forcepsu (1. stoljeće).¹¹⁵ Opis čina iz 1. stoljeća, uz stezanje skrotuma pomoću uskih letvica te čin kastracije uz uporabu oštrica, odgovara Francisovu opisu londonskoga predmeta. Prema tome, londonski bi predmet doista mogao biti upotrijebljen u svrhu obredne emaskulacije, ali ne ljudi nego životinja. Ovako koncipiranu uporabu instrumenta možemo povezati s religijskim fenomenom obrednoga prinošenja bika (*taurobolia*) ili ovna (*criobolia*) u javne ili privatne svrhe, što na italjskom tlu epigrafski pratimo od 2. stoljeća.¹¹⁶ Kao obredni čin unutar kulta Velike Majke, tauroboliju bilježimo od vremena Antonina Pija (druga polovina 2. stoljeća),¹¹⁷ a podrazumijevala je žrtvovanje bika (2. i 3. stoljeće), a kasnije i ceremoniju pročišćenja pojedinca (4. stoljeće).¹¹⁸

Jedan od obrednih činova povezan sa žrtvenim prinošenjem životinje u kultu Velike Majke uključivao je posvećenje moći (*vires*), takozvanom devirilizacijom žrtvene životinje, što je podrazumijevalo uklanjanje genitalija bika ili ovna.¹¹⁹ Pojava obreda u kultu Velike Majke objašnjava se mitološkom slikom iz pera Klementa Aleksandrijskoga, koju pisac pripovijeda neposredno govoreći o misterijima u čast Velike Majke i Atisa. Prema priči, da bi se iskupio Demetri, Zeus je žrtvovao ovnovu genitalije glumeći da su njegove.¹²⁰ Na Klementovu tragu zasnovano je stajalište prema kojem su pojedini sljedbenici Velike Majke obredom posvećivali plodonosne moći bika ili ovna kako bi stupili u božičinu službu i sudjelovali u misterijima. Takav obred odvio bi se bez galskoga žrtvovanja vlastita reproduktivnog sustava, što bi značilo da u božičinu službu mogu ući žene i muškarci bez straha da će se netko emaskulacijom ogriješiti o Domicijanove, Nervine i Hadrijanove zakone ili da će vlastiti život dovesti u opasnost.¹²¹ Maria Grazia Lancellotti i Jaime Alvar pretpostavljaju da

je supstitucijom obrednoga kastriranja za devirilizaciju žrtvene životinje omogućena pojava arhigala u kultu Velike Majke, rimskoga građanina koji je od vremena Antonina Pija legalno uključen u kult na najvišoj razini.¹²²

Produbimo li tumačenje koje donosi Nikoloska, a na temelju ovdje iznesenih, ali škratih spoznaja glede funkcije londonskoga instrumenta te starovjekovnoga literarnog opisa kastracije životinje, uz dužan epistemološki oprez možemo pretpostaviti da su *forfices* sa salonitanskog natpisa služile u svrhu obredne devirilizacije žrtvene životinje i da su pritom imale mehaniku nalik londonskom instrumentu s prikazom Velike Majke.

4. Zaključno

Suočeni sa životnim događajima i raznolikim izazovima stanovnici antičkoga krajolika hrlili su božanstvima iskazujući zahvalnost te moleći pomoć, zaštitu i blagostanje. Moleći božanstva pojedinci su se mogli priključiti nizu posebnih, javno nedostupnih svetih obreda na koje se helenska književna tradicija referirala izrazom *τὰ μυστήρια*, a latinska riječju *mysteria*. Kao religijski i kulturni fenomen, misterijske svetkovine sastavljene su od religijskih vjerovanja i obrednih običaja čiji sadržaji aficiraju osjetila te informiraju čovjekova vjerovanja o svijetu i njegovim sadržajima. Misteriji su bili dostupni isključivo onima koji prožive čin obrednoga uvođenja, koje latinski autori nazivaju *initia*, što je omogućavalo da skrovitim ceremonijama i obrednim uvođenjem promijene način vlastita postojanja i da stupe u tijesnu službu odabranom božanstvu nadajući se poboljšanom zemaljskom ili zagrobnom postojanju. Arheološka građa svjedoči da je salonitansko stanovništvo od 1. stoljeća ostavljalo materijalne tragove kulta Velike Majke i mitskoga pratitelja Atisa. Salonitanski kult materijalizirao se u svekolikom obrednom prostoru sačinjenom od svetišta (*templum, fanum*), hrama (*aedes*), cele (*cella*), kapelice (*aedicula*) te žrtvenika (*ara*), a sa sigurnošću znamo da je jedan od hramova Velike Majke bio pozicioniran u sjeveroistočnom

115 Columella, *Rust.* VI. 26: ... *astrare vitulos Mago censet, dum adhuc teneri sunt; neque id ferro facere, sed fissa ferula comprimere testiculos et paulatim confringere. Idque optimum genus castrationum putat, quod adhibetur aetati tenere sine vulnere. Nam ubi iam induruit, melius bimus quam anniculus castratur. Idque facere vere vel autumno luna decrescente praecipit, vitulumque ad machinam deligare; deinde prius quam ferrum admoveas, duabus angustis ligneis regulis veluti forcipibus apprehendere testium nervos, quos Graeci krematheras ab eo appellant, quod ex illis genitalis partes dependent. Comprehensos deinde testes ferro reserare, et expressos ita recidere, ut extrema pars eorum adhaerens praedictis nervis relinquatur.*

116 I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 177-178.

117 R. Duthoy 1969, str. 1; Alvar 2008, str. 265; I. Vilogorac Brčić 2018a, str. 178.

118 R. Duthoy 1969, str. 126-127; M. J. Vermaseren 1977, str. 106.

119 M. J. Vermaseren 1977, str. 105.

120 Clem. A. *Protr.* II. 13-15; M. J. Vermaseren 1977, str. 105.

121 CIL 12, 1567; CIL 13, 510; 522; 525; J. B. Rutter 1986, str. 234-236; M. G. Lancellotti 2002, str. 114; J. Alvar 2008, str. 274.

122 M. G. Lancellotti 2022, str. 114-115; J. Alvar 2008, str. 275.

dijelu grada. Epigrafska građa otkriva da su salonitanski sljedbenici tvorili udruženja pod nazivom kognacije (*cognatio*), a posvete su podizali zbog obnove svetišta i kolektivne dobrobiti sudionika. Nadgrobna ploča Lucija Barbunteja Demetrija svjedoči da je salonitanski kult tijekom 2. stoljeća imao arhigala, vrhovnoga svećenika koji uređuje svetkovinama i obredima. Uz štovanje Velike Majke, sastavni dio salonitanskoga kulta bilo je štovanje Atisa, njezina mitskoga pratitelja koji se ogriješio o božicu, nakon čega je pobjegao na vrh Dindima gdje se kamenom emaskulirao. Natpis Aurelija Maksima otkriva da je grad imao kolegij dendrofora, udruženja čiji su članovi aktivno sudjelovali u Atisovim svetkovinama, a tragovi epigrafskih nalaza sa spomenom svetišta na obalama rijeke Jadra sugeriraju da se na relaciji između urbanoga i suburbanoga areala odvijala procesija sa završnim činom obrednoga pranja kulturnih svetinja (*lavatio*). Jedan od natpisa pronađen je pokraj izvora Jadra, a tvrdi da je Kurija Priska po zavjetu obnovila svetište Velike Majke te darovala cimbele (*cymbala*), timpane (*ty{n}pana*), zdjelicu (*catillum*) i mašice (*forfices*) (1. i 2. stoljeće).

Cimbali i timpani su obredni predmeti metroačkoga kulta, a korišteni su tijekom procesije u čast Velike Majke kad bi sljedbenici nosili božičin kip i udarali u glazbala. Literarni izvori otkrivaju da su cimballi i timpani pojmovni korišteni u misterijskim formulama. Grailot je pretpostavio da su glazbala u misterijskom obredu sadržavala kruh i vino, što Vermaseren opovrgava jer je sudjelovanje u svetkovinama nalagalo suzdržavanje upravo od kruha i vina. S druge strane, Boyancé tvrdi da su misti izgovarali formulu s ciljem dokazivanja pročišćenosti, što je omogućavalo pristup najdubljem dijelu hrama. Prema autoru, dionici svetkovina proživljavali su pročišćenje slušajući glazbu božičina kulta hraneći se ušima. Na to ukazuju fragmenti Varonove satire *Eumenides* gdje gali pjevaju da bubnjevi majke božje nisu prazan zvuk, zahtijevajući da se uoči njihova razboritost i sram. Iako prema dostupnoj evidenciji ne možemo utvrditi jesu li glazbala doista služila kao medij hrane i pića, kao instrumenti pročišćenja

božičinih vjernika, ili pak kao obična glazbala tijekom procesije u javnoj svetkovini, cimballi i timpani imali su presudnu ulogu u očiglednim i misterijskim obredima metroačkoga kulta u Saloni.

Posljednji pojam salonitanskoga natpisa jest *forfices*. Sastavljači CIL-a pretpostavljaju da se predmet upotrebljavao tijekom obredne kastracije, Vermaseren je naglasio da se pojam može odnositi i na druge radnje, na čijem tragu Vilogorac Brčić napominje da su *forfices* u metroačkom kultu mogle služiti za držanje predmeta, a Nikoloska bez detaljne argumentacije pretpostavlja da je taj instrument služio za držanje životinjskih testisa tijekom obredne devirilizacije. Obje autorice naglašavaju nedostatak ikonografskih i obrednih poveznica s dotičnim predmetom u kulturnoj sferi. Ipak, jedan od instrumenata nalik hvataljkama koji se dovodi u vezu s kultom Velike Majke pronađen je u rijeci Temzi. Londonski predmet je od bronce, a sastoji se od dvaju izduženih, ravnih dijelova koji se u vrhovima zakrivljuju u obliku polovične elipse. Vanjski bridovi ukrašeni su bistama bogova rimskoga tjedna, parom bikova i parom konja, dok na eliptičnom vrhu stoji prikaz Velike Majke i osobe s pokrivalom za glavu nalik frigijskoj kapi. Na temelju mehaničke konstitucije londonskoga predmeta Francis je pretpostavio da instrument ima ulogu stiskanja ljudskoga skrotuma tijekom obredne emaskulacije gale, revnih sljedbenika Velike Majke. Takav instrument nije spomenut u obrednoj emaskulaciji božičinih posvećenika, ali je predmet nalik njemu korišten u kastraciji životinja. Jedan od obrednih činova u kultu Velike Majke uključivao je devirilizaciju žrtvene životinje, što se ostvaruje uklanjanjem genitalija bika ili ovna. Posvećenjem plodnosne moći žrtvenih životinja revni sljedbenici nisu trebali žrtvovati vlastiti reproduktivni sustav, što je omogućavalo uključivanje žena i rimskih građana u kult, svećeništvo i arhigalat Velike Majke. Stoga, uz dužan epistemološki oprez možemo pretpostaviti da su *forfices* sa salonitanskoga natpisa mogale služiti u svrhu obredne devirilizacije žrtvene životinje, a pritom su mogle imati mehaniku nalik londonskom instrumentu s prikazom Velike Majke.

Kratice

- CIL = Corpus inscriptionum Latinarum, Berlin 1863-
EDH = Epigraphic Database Heidelberg (<https://edh.uni-heidelberg.de/inschrift/suche>)
SEG = Supplementum Epigraphicum Graecum, Leiden 1923-

Izvori

- Amm. Marc. Ammianus Marcellinus, prijevod John C. Rolfe, London 1935-1940.
- App. *Hann.* Appian, *The Foreign Wars (Ἀννιβαϊκή)*, priredio L. Mendelssohn, Leipzig 1879.
- Arn. *Adv. nat.* Arnobus, *From Ante-Nicene Fathers, Vol. 6, (Adversus nationes)*, prijevod Hamilton Bryce – Hugh Campbell, Buffalo 1886.
- Ath. Athenaeus, *The Deipnosophists, Or Banquet Of The Learned Of Athenaeus (Deipnosophistae)*, London 1854.
- Catull. Catullus, *The Carmina of Gaius Valerius Catullus (Carmina)*, priredio Leonard C. Smithers, London 1894.
- Cic. *Har. res.* Cicero, *Pro Archia. Post Reditum in Senatu. Post Reditum ad Quirites. De Domo Sua. De Haruspicum Responsis. Pro Plancio*, Cambridge MA 1923.
- Cic. *Leg.* Cicero, *On the Laws (De Legibus)*, prijevod David Fott, Ithaca – London 2014.
- Clem. Al. *Protr.* Clemens Alexandrius, *Clement of Alexandria (Protrepticus)*, prijevod G. W. Butterworth, London 1919.
- Columella, *Rust.* Columella, *On agriculture. Lucius Iunius Moderatus Columella (De re rustica)*, prijevod Harrison Boyd Ash, London 1954.
- Digest. *Corpus iuris civilis. Volume 1. Institutiones and Digesta*, priredili Theodor Mommsen – Paul Krueger, Berlin 1872.
- Dion. Hal. *Ant. Rom.* Dionysius Halicarnassensis, *Roman Antiquities, Volume IV, Books 6. 49-7 (Antiquitates Romanae)*, prijevod Earnest Cary, Cambridge MA 1943.
- Firm. Mat. *Err. prof. rel.* Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, Lipsiae 1907.
- Gell. NA Aulus Gellius, *The Attic Nights of Aulus Gellius (Noctes Atticae)*, prijevod John C. Rolfe, London 1927.
- Hdn. *Hist.* Herodianus, *History of the Empire, Volume I, Books 1-4*, prijevod C. R. Whittaker, Cambridge MA 1969.
- Hdt. Herodotus, *with an English translation by A. D. Godley*, Cambridge MA 1920.

- Hieron. *Adv. Iovinian.* Hieronymus, *From Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 6, (Adversus Iovinianum)*, prijevod W. H. Fremantle – G. Lewis – W. G. Martley, Buffalo 1893.
- Jul. *Or.* Julianus, *Orations*, prijevod Wilmer C. Wright, Cambridge MA 1913.
- Liv. *AUC* Titus Livius, *History of Rome, Volume VIII, Books 28-30 (Ab Urbe condita)*, prijevod John C. Yardley, Cambridge MA 2021.
- Lucr. *Rer. nat.* Lucretius, *On the Nature of Things (De rerum natura)*, prijevod William Henry Denham Rouse, Cambridge MA 1924.
- Ov. *Fast.* Ovid, *Fasti*, prijevod James George Frazer, Cambridge MA 1931.
- Ov. *Ib.* Ovid, *Art of Love. Cosmetics. Remedies for Love. Ibis. Walnut-tree. Sea Fishing. Consolation*, prijevod John Henry Mozley, Cambridge MA 1929.
- Ov. *Met.* Ovid, *Metamorphoses, Volume II, Books 9-15*, prijevod Frank Justus Miller, Cambridge MA 1916.
- Paul. *Aeg.* Paulus Aegineta, *Seven Books The seven books of Paulus Aegineta. Translated from the Greek, with a commentary embracing a complete view of the knowledge possessed by the Greeks, Romans, and Arabians on all subjects connected with medicine and surgery by Francis Adams*, London 1846.
- Paus. Pausanias, *Pausanias Description of Greece*, prijevod W. H. S. Jones – H. A. Ormerod, London 1918.
- Phil. *Opif.* Philo, *On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3 (De opificio mundi)*, prijevod Francis Henry Colson – George Herbert Whitaker, Cambridge MA 1929.
- Plut. *De Iside* Plutarh, *Moralia*, prijevod Frank Cole Babbitt, London 1936.
- POxy. Oxyrhynchus Papyri, *Letter of Aurelius Demareus*, <https://papyri.info/ddbdp/p.oxy;7;1070> (15. 12. 2022.)
- Sil. *Pun.* Silius Italicus, *Punica*, Cambridge MA 1934.
- Strab. Strabo, *Geography, Books 10-12*, prijevod Horace Leonard Jones, Cambridge MA 1928.
- Suet. *Dom.* Suetonius, *The Lives of the Twelve Caesars (Domitianus)*, Philadelphia 1889.
- Tert. *Ad psych.* Tertullian, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars 1*, Vienna 1890.
- Tib. Tibullus, *The Elegies of Tibullus*, prijevod Theodore Chickering Williams, Boston – New York, 1908.
- Varro *Ling.* Varro, *On the Latin Language (De lingua Latina)*, prijevod Roland G. Kent, London, <https://archive.org/details/onlatinlanguage01varruoft/page/108/mode/2up?view=theater> (2. 4. 2023.)
- Verg. *Aen.* Virgil, *Aeneid, Books 7-12, Appendix Vergiliana*, prijevod Henry Rushton Fairclough, Cambridge MA 1918.

Literatura

- J. Alvar 2008 Jaime Alvar, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden – Boston 2008.
- M. Beard – J. North – S. Price 1998 Mary Beard – John North – Simon Price, *Religions of Rome. Volume 2. A Sourcebook*, Cambridge 1998.
- S. Bekavac 2013 Silvia Bekavac, *Uloga metroačkih kognacija u Saloni*, *Vjesnik za arheologiju i povijest dalmatinsku* 106, Split 2013, 187-203.
- S. Bekavac 2020 Silvia Bekavac, *Lex arae Dianae in Aventino na natpisu iz Salone*, *Tusculum* 13, Solin 2020, 33-38.
- N. Belayche – F. Massa 2020 Nicole Belayche – Francesco Massa, *Mystery Cults and Visual Language in Graeco-Roman Antiquity: An Introduction*, u: N. Belayche – F. Massa (ur.), *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*, Leiden 2020, 1-37.
- A. B. Bosworth 2002 Albert Brian Bosworth, *Vespasian and the Slave Trade*, *The Classical Quarterly*, Vol. 52, No. 1, Cambridge 2002, 350-357.
- P. Boyancé 1972 Pierre Boyancé, *Sur les mystères phrygiens «j'ai mangé dans le tympanon, j'ai bu dans la cymbale»*, *Publications de l'École Française de Rome*, Vol. 11, Roma 1972, 201-204.
- W. Burkert 1987 Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, London 1987.
- W. Burkert 2007 Walter Burkert, *Homo necans. Interpretacija starogrčkih žrtvenih obreda i mitova*, Zagreb 2007.
- L. Caldwell 2016 Lauren Caldwell, *Gynecology*, u: Georgia L. Irby (ur.), *A Companion to Science, Technology, and Medicine in Ancient Greece and Rome, Vol. I*, Oxford 2016, 360-371.
- L. Capasso 2000 Luigi Capasso, *Indoor pollution and respiratory diseases in Ancient Rome*, *The Lancet*, Vol. 356, No. 9243, Amsterdam 2000, 1697-1780.
- L. Casson 1959 Lionel Casson, *The Ancient Mariners*, New York 1959.
- L. Casson 1974 Lionel Casson, *Travel in the Ancient World*, Boston 1974.
- C. W. M. Cox – A. Cameron 1937 Christopher W. M. Cox – Archibald Cameron, *Monuments from Dorylaeum and Nacolea*, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, Vol. V, Manchester 1937.
- L. Donadini 2022 Luka Donadini, *Religija, kult i moralnost u Saloni (I). Poštovanje i dužnost prema božanstvima*, *Tusculum* 15, Solin 2022, 41-59.
- R. Duthoy 1969 Robert Duthoy, *The taurobolium. Its evolution and terminology*, Leiden 1969.
- U. Egelhaaf-Gaiser 2007 Ulrike Egelhaaf-Gaiser, *Roman Cult Sites: A Pragmatic Approach*, u: Jörg Rüpke (ur.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford 2007, 205-221.

- A. G. Francis 1926 Alfred G. Francis, *On a Romano-British Castration Clamp used in the Rites of Cybele*, Proceedings of the Royal Society of Medicine 19, New York 1926, 95-110.
- J. Gardner – T. Wiedmann 1991 Jane Gardner – Thomas Wiedmann, *The Roman Household. A Sourcebook*, London 1991.
- K. A. Giunio 2013 Kornelija A. Giunio, *Ara Salonitana – Salonitanski odjeci kulta Dijane Aventinske*, Tusculum 6, Solin 2013, 103-116.
- H. Graillot 1912 Henri Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris 1912.
- C. M. C. Green 2007 Carin M. C. Green, *Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia*, Cambridge 2007.
- E. Harris – J. R. Harris 1965 Eve Harris – John R. Harris, *The Oriental Cults in Roman Britain*, Leiden 1965.
- F. Havlíček – M. Morcinek 2016 Filip Havlíček – Miroslav Morcinek, *Waste and Pollution in the Ancient Roman Empire*, Journal of Landscape Ecology, Vol. 9, No. 3, Warsaw 2016, 33-49.
- H. Hepding 1903 Hugo Hepding, *Attis, Seine Mythen und Sein Kult*, Berlin 1903.
- R. F. Hull 1997 Robert F. Hull, *A Prayer to Sarapis in P. Oxy. 1070*, u: Mark Kiley (ur.), *Prayer from Alexander to Constantine*, New York 1997, 359-366.
- S. Iles Johnston 2007 Sarah Iles Johnston, *Mysteries*, u: S. Iles Johnston (ur.), *Ancient Religions*, London 2007, 98-112.
- J. Jope 1985 James Jope, *Lucretius, Cybele and Religion*, Phoenix, Vol. 39, No. 3, Toronto 1985, 250-262.
- P. Karaković Takalić 2012 Palma Karaković Takalić, *Vrijeme uvođenja i uloga arhigala u svjetlu natpisa L. Publicija Sintropa iz Kopra*, Archaeologia Adriatica 6, Zadar 2012, 87-105.
- W. Kubitschek 1896 Wilhelm Kubitschek, *Il culto della Mater Magna in Salona*, Bullettino di archeologia e storia Dalmata 19, Spalato 1896, 87-89.
- M. G. Lancellotti 2002 Maria Grazia Lancellotti, *Attis. Between Myth and History. King, Priest and God*, Leiden 2002.
- J. Latham 2012 Jacob Latham, «*Fabulous Clap-Trap*»: *Roman Masculinity, the Cult of Magna Mater, and Literary Constructions of the galli at Rome from the Late Republic to Late Antiquity*, The Journal of Religion, Vol. 92, No. 1, Chicago 2012, 84-122.
- F. Massa – D. Nelis 2022 Francesco Massa – Damien Nelis, *Mystery Cults in Latin Texts*, Mnemosyne 75 (4), 2022, <https://doi.org/10.1163/1568525X-12347326> (13. 6. 2023.), 559-565.
- J. R. McCredie 1979 James R. McCredie, *Samothrace: Supplementary Investigations 1968-1977*, Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens, Vol. 48, No. 1, New Jersey 1979, 1-44.
- J. Medini 1981 Julijan Medini, *Maloazijske religije u rimskoj provinciji Dalmaciji*, doktorska disertacija, Zadar 1981.
- J. Medini 1985 Julijan Medini, *Cognationes Salonitanae*, Godišnjak ANUBiH, 23 (21), Sarajevo 1985, 5-43.

- J. Medini 1991 Julijan Medini, *Salonitanski arhigalat*, u: Nenad Cambi (ur.), *Antička Salona*, Split 1991, 305-319.
- G. E. Myloans 1961 George Emmanuel Mylonas, *Eleusis and Eleusinian Mysteries*, Princenton 1961.
- E. Nikita – A. Lagia – S. Triantaphyllou 2016 Efthymia Nikita – Anna Lagia – Sevi Triantaphyllou, *Epidemiology and Pathology*, u: Georgia L. Irby (ur.), *A Companion to Science, Technology, and Medicine in Ancient Greece and Rome, Vol. I*, Oxford 2016, 465-483.
- A. Nikoloska 2010 Aleksandra Nikoloska, *Aspects of the Cult of Cybele and Attis on the Monuments from the Republic of Croatia*, Oxford 2010
- A. Nikoloska 2012 Aleksandra Nikoloska, *The Sea Voyage of Magna Mater to Rome*, *Histria antiqua* 21, Zagreb 2012, 365-372.
- M. Novak – M. Šlaus 2010 Mario Novak – Mario Šlaus, *Health and disease in a Roman walled city: an example of Colonia Iulia Iader*, *Journal of Anthropological Sciences* 88, Roma 2010, 189-206.
- R. N. O'Brien – F. J. Vervaet 2020 Renee Nicole O'Brien – Frederik Juliaan Vervaet, *Priests and Senators: The Decemviri Sacris Faciundis in the Middle Republic (367-104 BCE)*, *Revue des Études Anciennes* 122, Bordeaux 2020, 85-106.
- E. M. Orlin 2002 Eric M. Orlin, *Temple, religion, and politics in the Roman Republic*, Leiden 2002.
- H. W. Pleket 1981 Henri Willy Pleket, *Religious history as the history of mentality: The 'believer' as servant of the deity in the Greek world*, u: Hendrik Simon Versnel (ur.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, 152-192.
- N. Purcell – P. Horden 2000 Nicholas Purcell – Peregrine Horden, *The Corrupting Sea*, Oxford 2000.
- S. Reinach 1926 Salomon Reinach, *Catalogue illustré du musée des antiquités nationales au château de Saint-Germain-en-Laye, Vol. I*, Paris 1926.
- D. Rendić-Miočević 1987 Duje Rendić-Miočević, *Carmina epigraphica*, Split 1987.
- F. P. Retief – L. Cilliers 2000 Francois P. Retief – Louise Cilliers, *Epidemics of the Roman Empire, 27 BC – AD 476*, *South African Medical Journal*, Vol. 90, No. 3, Pretoria 2000, 267-272.
- L. E. Roller 1999 Lynn E. Roller, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, London 1999.
- J. B. Rutter 1986 Jeremy B. Rutter, *The Three Phases of the Taurobolium*, *Phoenix* 22 (3), Toronto 1968, 226-249.
- R. P. Saller – B. D. Shaw 1984 Richard P. Saller – Brent D. Shaw, *Tombstones and Roman Family Relations in the Principate: Civilians, Soldiers and Slaves*, *The Journal of Roman Studies* 74, 1984, 124-156, <https://doi.org/10.2307/299012> (17. 12. 2022.)
- M. R. Salzman 1990 Michele Renee Salzman, *On Roman Time. The Codex-calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Oxford 1990.

- D. Schowalter 1997 Dan Schowalter, *Written in Stone. A Prayer to Augustus*, u: Mark Kiley (ur.), *Prayer from Alexander to Constantine*, New York 1997, 320-330.
- C. E. Schultz 2008 Celia E. Schultz, *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, Chapel Hill 2008.
- P. Selem 2008 Petar Selem, *Aspekti teatralizacije u kultu Kibe i Atisa*, u: Jelena Hekman (ur.), *Lica bogova*, Zagreb 2008, 423-427.
- P. Selem – I. Vilogorac Brčić 2012 Petar Selem – Inga Vilogorac Brčić, *ROMIS. Religionum Orientalium monumenta et inscriptiones Salonitani. Znakovi i riječi / Signa et litterae, Vol. III*, Zagreb 2012.
- G. Sfameni Gasparro 1973 Giulia Sfameni Gasparro, *I Culti Orientali in Sicilia*, Leiden 1973.
- C. R. Smith 1844 Charles Roach Smith, *Archaeologia or Miscellaneous Tracts relating to Antiquity, Vol. 30*, London 1844.
- C. R. Smith 1852 Charles Roach Smith, *Collectanea Antiqua: Etchings and Notices of Ancient Remains, Illustrative of the Habits, Customs, and History of Past Ages*, London 1852.
- C. R. Smith 1854 Charles Roach Smith, *Catalogue of the Museum of London Antiquities*, London 1854.
- C. R. Smith 1859 Charles Roach Smith, *Illustrations of Roman London*, London 1859.
- F. T. van Straten 1981 Folkert T. van Straten, *Gifts for the Gods*, u: Hendrik Simon Versnel (ur.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, 65-152.
- K. Summers 1995 Kirk Summers, *Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety*, *Classical Philology*, Vol. 90, No. 1, Chicago 1995, 32-57.
- R. Turcan 1996 Robert Turcan, *The Cults of the Roman Empire*, Cambridge MA 1996.
- R. Turcan 2000 Robert Turcan, *The Gods of Ancient Rome. Religion in Everyday life from Archaic to Imperial Times*, Edinburgh 2000.
- M. J. Vermaseren 1977 Maarten J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977.
- H. S. Versnel 1981 Hendrik Simon Versnel, *Religious mentality in ancient prayer*, u: H. S. Versnel (ur.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, 1-63.
- I. Vilogorac Brčić 2009 Inga Vilogorac Brčić, *Slavna žena Klaudija Kvinta. Predaja o dolasku Velike Majke u Rim*, Zagreb 2009.
- I. Vilogorac Brčić 2012 Inga Vilogorac Brčić, *Sljedbenici Velike Majke na tlu Hrvatske u rimsko doba*, doktorska disertacija, Zagreb 2012.
- I. Vilogorac Brčić 2013 Inga Vilogorac Brčić, *Salonitanski sljedbenici Velike Majke*, u: B. Kuntić-Makvić – I. Vilogorac Brčić (ur.), *Znakovi i riječi / Signa et litterae, Vol. IV, De ritv ad religionem / Od obreda do vjere*, Zagreb 2013, 93-118.

- I. Vilgorac Brčić 2018a Inga Vilgorac Brčić, *Veterum Simulacra Deorum. Prikazi drevnih božanstava*, Zagreb 2018.
- I. Vilgorac Brčić 2018b Inga Vilgorac Brčić, *Kibelina salonitanska svetišta u svjetlu epigrafskih izvora*, *Tusculum* 11, Solin 2018, 17-33.
- W. Vischer 1877 Wilhelm Vischer, *Kleine Schriften, Vol. II*, Leipzig 1877.
- T. P. Wiseman 1990 Timothy Peter Wiseman, *Catullus and His World*, Cambridge 1990.
- N. Wolterstorff 2017 Nicholas Wolterstorff, *Epistemologija religije*, u: John Greco – Ernest Sosa (ur.), *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, Zagreb 2017, str. 373-403.

Mrežna izdanja

Biblija, Kršćanska sadašnjost, (<https://biblija.ks.hr/>)

British Museum Catalogue, (<https://www.britishmuseum.org/collection>)

Hrvatska enciklopedija, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, (<https://www.enciklopedija.hr/>)

Thesaurus Linguae Latinae, (<https://thesaurus.badw.de/en/project.html>)

Summary

Luka Donadini

Religion, cult and morality in Salona (II) Mystery rites in honor of the Great Mother

Keywords: mysteries, cult, religion, Salona, Cybele, Great Mother, Attis, *forfices*

The article is the second part within the *Religion, Cult and Morality in Salona* series, and is focused on the description and study of ancient mysteries in honor of the Great Mother; of initiation rites, festivals and the beliefs associated with them, with a special reference to the Salonitan historical source – the inscription from the altar set up by Curia Priska.

Faced with life's events and diverse challenges, the inhabitants of the ancient landscape flocked to the deities expressing gratitude and begging for help, protection and prosperity. By praying to the deities, individuals could join a series of special, publicly unavailable sacred rites that the Hellenic literary tradition referred to as τὰ μυστήρια, and the Latin as *mysteria*. As a religious and cult phenomenon, mysteries are composed of religious beliefs and rituals whose contents affect the senses and inform beliefs about the world and its contents. Mysteries were available exclusively to those who experienced the act of ritual initiation, which enabled the initiates to change their way of existence through hidden ceremonies; to live in service to the chosen deity, and to hope for an improved earthly or after-life existence. The archaeological material testifies that since the first century the Salonitan population left material traces of the cult of the Great Mother and her mythical companion Attis. The Salonitan ritual space was materialized in form of a sanctuary (*templum*, *fanum*), a temple (*aedes*), a cella (*cella*), a chapel (*aedicula*) and an altar (*ara*). We know for sure that one of the temples of the Great Mother was positioned in the northeastern part of the city. Epigraphic material reveals that the Salonitan followers formed associations called *cognatios*, and erected dedications for the restoration of the sanctuary and the collective welfare of the participants. The tombstone of Lucius Barbunteius Demetrius testifies that during the second century the Salonitan cult had an *archigallus*; a high priest who organized festivals and rituals. Along with the worship of the Great Mother, an integral part of the Salonitan cult was the worship of Atis, a mythical companion who sinned against the goddess, after which he fled to the peak of Dindim where he emasculated himself with a stone. The inscription of Aurelius Maximus reveals that the city had a *collegium* of *dendrophori*, whose members actively participated in Atis' festivals during March. Epigraphic evidence about shrines on the banks of river Jadro can give us a clue that Salonitan worshipers took part in *lavation*; ritual washing of the Goddess' statue. One of the inscriptions that was found near the source of the Jadra claims that the Curia Prisca restored the sanctuary of the Great Mother according to a vow, gifting cymbals (*cymbals*), *tympani* (*ty{n}pana*), bowls (*catillum*) and *forfices* (first and second century).

Cymbals and *tympani* are ritual objects of the Metroac cult and were used during the procession in honor of the Great Mother; when the followers carried the statue of the goddess and played musical instruments. Literary sources reveal to us that cymbals and *tympani* took part in mystery formulas. Graillet assumed that the musical instruments used in the mystery rite contained bread and wine, which Vermaseren refutes because participation in the festivities required abstinence from bread and wine. On the other hand, Boyancé claims that the mystics recited the formula to prove purity, which allowed access to the innermost part of the temple. According to the author, the participants of the festivities experienced

purification by listening to the music of the goddess's cult and feeding on their ears. This is indicated by fragments of Varro's satire *Eumenides* where the *galli* sang, claiming that the drums of the Mother of Gods are not an empty sound, and demanding that their prudence and shame be observed. Although, according to the available records we cannot determine whether the musical instruments really served as a medium of food and drink, or as instruments for the purification of the goddess's faithful, or as ordinary musical instruments during a procession in public festival, we can conclude that cymbals and timpani played a crucial role in both public and mysterious rites of the Metroac cult in Salona.

The last term from the Salonitan inscription is *forfices*. The compilers of CIL 3 have assumed that the object was used during ritual castration, while Vermaseren emphasized that the term can also refer to other actions. Vilgorac Brčić notes that the *forfices* in the Metroac cult could be used to hold objects, and Nikoloska assumes, without detailed argumentation, that it was used to hold animal testicles during ritual devirilization. Both authors emphasize the lack of iconographic and ritual links with the object in question in the cult sphere. However, one of the gripper-like instruments associated with the cult of the Great Mother was found in the river Thames. The London object is made of bronze, and consists of two elongated, flat parts that curve at the tips in the form of a half ellipse. The outer edges are decorated with busts of the gods representing the days of the Roman week, and a pair of bulls and a pair of horses, while on the elliptical top is a representation of the Great Mother and a person with a headdress resembling a Phrygian cap. Based on the mechanical constitution of the London object, Francis hypothesized that the instrument had the role of squeezing the human scrotum during the ritual emasculation of the *galli*, zealous followers of the Great Mother. Such an instrument was not mentioned in the ritual emasculation of the goddess' devotees, but an object similar to it was used in the castration of animals. One of the ritual acts in the cult of the Great Mother involved the devirilization of the sacrificial animal, which is accomplished by removing the genitalia of a bull or ram. By consecrating the *vires* of the sacrificial animals, the zealous followers did not have to sacrifice their own reproductive system which allowed the inclusion of women and Roman citizens in the cult and priesthood of the Great Mother. Therefore, with due epistemic caution, we can assume that the *forfices* from the Salonitan inscription served the purpose of devirilizing the sacrificial animal and that it had a mechanism similar to the London instrument with the representation of the Great Mother.

Translated by Luka Donadini

