

Magna Mater in Rome

**Antieke literaire bronnen, archeologisch materiaal &
volksparticipatie**

Naam: Imke Hendriks

Master: Antieke Cultuur

Scriptiebegeleidster: Mevrouw dr. J. de Jong

Inhoudsopgave

	Pagina
Inleiding	2
1. De komst van <i>Magna Mater</i> naar Rome	5
1.1 De antieke literaire bronnen: Livius & Ovidius	5
1.2 Internationale diplomatie: een motief voor de introductie van de Grote Moeder	9
1.3 Volksparticipatie: machtsstrijd binnen de aristocratie	13
2. <i>Magna Mater</i> in Rome	17
2.1 De mythe van Kybele en Attis	17
2.2 Festivals ter ere van <i>Magna Mater</i> : de <i>Megalesia</i>	18
2.3 De <i>galli</i> & overig cultuspersoneel	20
2.4 Festivals ter ere van <i>Magna Mater</i> : de maartcyclus	23
2.5 Volksparticipatie: differentiatie	27
2.6 Het <i>taurobolium</i>	32
3. Het archeologische materiaal	38
3.1 Cultusplaatsen van de Grote Moeder in Rome	38
3.1.1 De tempel op de Palatijn	38
3.1.2 Het heiligdom in Circus Maximus	42
3.1.3 Het <i>Phrygianum</i>	43
3.1.4 Overige cultusplaatsen in Rome	45
3.2 Topografische interpretaties	46
3.2.1 De tempel op de Palatijn	46
3.2.2 Het <i>Phygianum</i>	48
3.3 Volksparticipatie: archeologische toevoegingen	49
Conclusie	52
Literatuurlijst	55
Bijlagen	60

Inleiding

‘[...] “[W]hensoever a foreign enemy shall have carried war into the land of Italy, he may be expelled and conquered, if the Idæan Mother be brought from Pessinus to Rome.’”¹

(Livius, *Historia Romana ab urbe condita* 29.10)

Van 218 tot 201 v. Chr. was Rome verwickeld in Tweede Punische Oorlog. Onder leiding van Hannibal wisten de Carthaagse troepen de Pyreneeën en de Alpen te trotseren en zo het Italische schiereiland binnen te dringen. In Livius lezen we dat de Romeinse senaat in deze periode opdracht gaf tot raadpleging van de Sibillijnse boeken (zie citaat). De profetie die hieruit volgde resulteerde in 205/4 v. Chr. in de komst van *Magna Mater*² vanuit Phrygië naar Rome. Aan de reconstructie van deze religieuze ontwikkeling leveren zowel literaire als archeologische bronnen een bijdrage.

De ontwikkeling die de *Magna Mater* cultus na de aankomst van de Grote Moeder in Rome doormaakte, is op zijn minst ambigu te noemen. Tot en met de late vierde eeuw n. Chr. werden sommige aspecten van haar cultus door de Romeinen positief ontvangen en andere negatief.³ Daarnaast verschilde de interesses voor bepaalde aspecten van haar verering door leden uit verschillende bevolkingsgroepen sterk per tijdperiode.

De literaire bronnen die naast de aankomst van Kybele ook getuigen van een nadere ontwikkeling van haar cultus in Rome, zijn echter niet gelijkmatig verdeeld over de zes eeuwen die *Magna Mater* in de stad doorbracht. Met betrekking tot bepaalde onderwerpen zijn bovendien slechts één, of maar enkele, bronnen voorhanden. De antieke auteurs verhalen daarnaast zelden over contemporaine zaken en als meerdere antieke bronnen al van één en dezelfde gebeurtenis rondom *Magna Mater* en haar cultus melding maken, dan spreken zij elkaar op verschillende punten tegen. We moeten ons tevens realiseren dat de standplaatsgebondenheid van iedere antieke auteur ervoor zorgt dat zijn werk altijd een weergave is van zijn eigen visie op de realiteit. Van absolute objectiviteit is nooit sprake. Dit

¹ Livius, *Historia Romana ab urbe condita* 29.10 (vert. Moore): (...) *quandoquo hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset, eum pelli Italia vinciquo posse, si mater Idaea a Pessinunte Romam advecta foret.*

² De Romeinen noemden deze godin officieel *Mater Deum Magna Idaea*. Andere benamingen zijn onder andere Kybele, Grote Moeder en Moeder van de Goden.

³ De vierde eeuw n. Chr. is de periode waarin het christendom als nieuwe staatsreligie van het Romeinse Rijk de oude, heidense religies officieel verdrong.

kan de interpretatie van antiek bronnenmateriaal voor ons echter bemoeilijken.⁴

Bovengenoemde zaken hebben er toe bijgedragen dat de inhoudelijke correctheid, de historische betrouwbaarheid en de representativiteit van het antieke literaire materiaal in het modern wetenschappelijke debat door sommige auteurs in twijfel is getrokken. Het loont dan ook om de literaire bronnen met het, in Rome gevonden, archeologische materiaal te vergelijken. Ook al is dit archeologische materiaal niet in zeer grote hoeveelheden voorhanden, de topografische ligging van de cultusgebouwen, hun lay-out, (wijdings-) inscripties en enkele votieffigures bieden toch een mogelijkheid de literaire bronnen te toetsen.

De vraag wat de antieke literaire bronnen en het archeologische materiaal ons kunnen vertellen over de participatie van leden uit verschillende bevolkingslagen van de Romeinse samenleving ten tijde van de aankomst van de Grote Moeder in Rome en in de ontwikkeling van haar cultus aldaar, zal hier centraal staan. Hiertoe zullen de in de literatuur geschetste voorstellingen, na afzonderlijke behandeling, worden vergeleken met het archeologische materiaal.

Bij mijn weten is er sinds het boek van Vermaseren uit 1977⁵ geen recenter werk gepubliceerd dat zich uitsluitend concentreert op de verering van *Magna Mater* en haar cultus in Rome. Dit wil absoluut niet zeggen dat het onderzoek sindsdien stil gelegen heeft. Maar na decennia van specialistische studies lijkt het mij nuttig om ook weer te trachten vat te krijgen op de cultus van Kybele als geheel.⁶ Door een korte inventarisatie van het archeologische materiaal en een vergelijking daarvan met de literaire bronnen, zal worden geprobeerd een overzicht te schetsen van ruim zes eeuwen Kybele-verering in Rome. Nieuwe inzichten kunnen hierdoor mogelijk aan het licht komen. De constatering dat korte alinea's in moderne geschiedkundige werken van een meer algemene strekking vaak onjuist zijn en/ of gepresenteerd worden als alom bewezen feiten en het gegeven dat menig classicus en historicus archeologisch materiaal vrijwel niet verwerkt in zijn of haar bevindingen, ondersteunen de wenselijkheid van een dergelijk bijgewerkt overzicht.⁷

⁴ Denk hierbij bijvoorbeeld aan de beschrijving van de uitvoering van het 'heidense' *taurobolium*-ritueel door de christelijke auteur Prudentius uit de vierde eeuw n. Chr. (*Peristephanon* 10.1006-1050). Tijdens dit ritueel werd een rund ter ere van *Magna Mater* geofferd. Het is te betwijfelen of onze enige overgeleverde -christelijke- bron een objectief beeld van deze gebeurtenis schetst.

⁵ M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult* (Londen 1977).

⁶ De artikelen van onder andere Bremmer 1979, Gruen 1990, Burton 1996, McLynn 1996, Summers 1996, Roller 1998 en Dirven 2005 vormen voorbeelden van deze specialistische studies. Volledige annotatie van deze werken is te vinden in de literatuurlijst.

⁷ De passage 'the cult of the Great Mother' in B. Lançon, *Rome in Late Antiquity. Everyday Life and Urban Change, AD 312-609* (Edinburgh 2000) 91, is hier een voorbeeld van. Het *taurobolium*-ritueel wordt hier beschreven als een inwijdingsritueel: een bloeddop. Alternatieve betekenissen worden achterwege gelaten. En

Om een antwoord op de bovenstaande vraag te kunnen geven is het nodig eerst de komst van *Magna Mater* naar Rome te bestuderen. Een beter begrip van de context waarin de Romeinse senaat besloot de Grote Moeder naar Rome te halen en de daadwerkelijke aankomst van de godin aldaar, is een goede basis van waaruit we beter grip kunnen krijgen op de verdere ontwikkeling van de cultus. In hoofdstuk 1 zal daarom aandacht worden geschonken aan de belangrijkste antieke literaire bronnen op dit gebied. Ook zullen de mogelijke redenen die de senaat ertoe deed besluiten de Sibillijnse boeken te raadplegen en *Magna Mater* naar Rome te halen behandeld worden. Vervolgens zal er gekeken worden naar de rollen die de verschillende Romeinse bevolkingsgroepen, en voornamelijk de Romeinse aristocratie, bij de aankomst en ontvangst van de Grote Moeder gespeeld hebben.

In hoofdstuk 2 zal de verdere evolutie van de cultus vanaf 205/4 v. Chr. tot de late vierde/ vroege vijfde eeuw n. Chr. bestudeerd worden. Een korte samenvatting van de mythe van Kybele en Attis verduidelijkt later in dit hoofdstuk de mythologische achtergrond van verscheidene rituelen. De chronologische ontwikkeling van de cultus zal eveneens aan bod komen, waarbij de twee festivals die in maart en april ter ere van *Magna Mater* werden gevierd een centrale rol zullen spelen. De ontwikkelingen die deze festivals doormaakten vormen namelijk een goede indicatie van de cultusaspecten waarop binnen een bepaalde periode de nadruk werd gelegd. Naast een korte beschrijving van de verschillende ambtenaren en de functies die zij binnen de cultus van Kybele vervulden, zullen ook de *galli*, de eunuchpriesters van de Grote Moeder, bestudeerd worden. Net als in hoofdstuk 1 zal er ook in dit hoofdstuk een aparte paragraaf gewijd worden aan de cultusparticipatie van leden uit verschillende bevolkingslagen. Extra aandacht zal hierbij besteed worden aan het *taurobolium*.

In het laatste hoofdstuk zal eerst een korte inventarisatie van het in Rome gevonden archeologische materiaal worden gegeven. Aan de hand van de verschillende cultusplaatsen die in Rome met Kybele kunnen worden verbonden, zullen onder meer votiegiften, (wijdings-)inscripties en de topografische betekenis van een aantal van deze locaties behandeld worden. Ook zal er in dit hoofdstuk aandacht zijn voor bevolkingsparticipatie, ditmaal vanuit een archeologisch standpunt. In de conclusie zal tot slot getracht worden de centrale vraag te beantwoorden.

aangezien de auteur op andere plaatsen in het boek wel annotteert, zou dat in met betrekking tot deze passage eigenlijk ook wenselijk zijn geweest.

1. De komst van *Magna Mater* naar Rome

Rondom de aankomst van *Magna Mater* in Rome in 205/4 v. Chr. bestaat in het modern wetenschappelijk debat nog veel onenigheid. Ovidius' *Fasti* 4.247-348 en Livius' *Historia Romana ab urbe condita* 29.10.4-8; 11.1-8; 14.5-14 vormen met betrekking tot deze gebeurtenis de basis van onze antieke literaire kennis. In deze bronnen komt de politieke situatie van de antieke wereld rond 205 v. Chr., en de internationale diplomatie die daarmee gepaard ging, echter niet aan bod. Omdat deze internationale stand van zaken wel een belangrijke achterliggende rol bij de introductie van de Grote Moeder in Rome speelt, zal zij in paragraaf 1.2 uitgebreid behandeld worden. Tot slot zal er aandacht worden geschonken aan de vraag in hoeverre we in de antieke literaire bronnen participatie van leden uit verschillende bevolkingslagen bij de introductie en aankomst van *Magna Mater* in Rome kunnen onderscheiden.

1.1 De antieke literaire bronnen: Livius & Ovidius

Zoals gezegd vormen de werken van Ovidius en Livius de voornaamste bronnen als het aankomt op onze antieke literaire kennis over de komst van *Magna Mater* naar Rome. Het gebruik van deze literaire bronnen is echter niet onproblematisch. Beide auteurs verhalen namelijk over gebeurtenissen die plaatsvonden rond 205/4 v. Chr. Livius leefde zelf echter van 59 v. Chr. tot 17 n. Chr. en Ovidius van 43 v. Chr. tot 17/18 n. Chr. Zij schreven in dit geval dus niet over contemporaine zaken. Een ander punt dat onze interpretatie van Ovidius' werk potentieel lastig maakt, is het feit dat hij de *Fasti* opgedragen heeft aan Augustus en daarmee een belangrijke schakel in diens literaire propaganda vormt.⁸ De inhoudelijke verschillen tussen Livius en Ovidius hebben echter niet zozeer betrekking op de grote lijnen van de aankomst van *Magna Mater* maar op de details. Daarom zal nu eerst een korte samenvatting van Livius' beschrijving gegeven worden, waarna de kenmerkende verschillen ten opzichte van Ovidius' verslag aan bod zullen komen.⁹

Livius begint zijn beschrijving over de komst van Kybele naar Rome met de vermelding dat de *decemviri (sacris faciundis)* op verzoek van de Romeinse senaat de

⁸ E. M. Moormann en W. Uitterhoeve, *Van Alexander tot Zeus. Figuren uit de klassieke mythologie en geschiedenis, met hun voortleven na de oudheid* (Amsterdam 2007), 95.

⁹ Deze samenvatting en vergelijking zijn gebaseerd op vertalingen de Latijnse originelen door respectievelijk F. G. Moore en J. G. Frazer (zie de literatuurlijst voor een volledige annotatie van deze vertalingen).

Sibillijnse boeken hadden geraadpleegd.¹⁰ Het orakel voorspelde dat een buitenlandse vijand die oorlog naar het Italische grondgebied bracht, verdreven en overwonnen zou kunnen worden als de Grote Moeder naar Rome zou worden gehaald. Gesteund door een ander orakel, dat Romeinse ambassadeurs rond dezelfde tijd in Delphi hadden ontvangen, begon de planning op welke wijze de godin naar Rome te vervoeren. Een groep afgevaardigden werd richting het koninkrijk Pergamum in Phrygië, waar Attalus I heerste, gestuurd. In een gezamenlijke oorlog tegen Philippus V van Macedonië, de zogenaamde Eerst Macedonische Oorlog, had Rome namelijk vriendschappelijke relaties met Attalus I weten te bewerkstelligen. De Romeinse afgevaardigden begaven zich eerst naar het orakel van Apollo in Delphi in de hoop ook hier goddelijke steun voor hun onderneming te krijgen. Ditmaal vertelde het orakel hen dat zij met de hulp van Attalus I zouden vinden wat zij zochten. Daarnaast moest men zich ervan verzekeren, dat de godin bij haar aankomst in Rome gastvrij ontvangen zou worden door de *vir optimus*, de ‘beste man’ van Rome. Aangekomen in Pergamum werden de afgevaardigden hoffelijk verwelkomd, door de koning begeleid naar de stad Pessinus en aldaar gepresenteerd met de heilige steen die de Grote Moeder voorstelde.

Een boodschap werd naar Rome gestuurd om het nieuws van de aantocht van de godin te verkondigen. De senaat boog zich nu over de vraag wie er tot *vir optimus*, een zeer begeerde titel, benoemd moest worden. Uiteindelijk viel de eer ten deel aan Publius Scipio Nasica. Samen met ‘alle matronen’ begaf hij zich naar Ostia, de haven van Rome.¹¹ Hier voer hij het schip waarop *Magna Mater* zich bevond tegemoet en droeg de heilige steen eenmaal aan land over aan de matronen. Onder hen bevond zich een vrouw genaamd Claudia Quinta. Haar reputatie, zo wil de traditie volgens Livius, was niet onbezoedeld. Door haar religieuze toewijding echter was haar kuisheid aan het nageslacht bewezen. De matronen vervoerden de godin van hand tot hand richting Rome terwijl de hele stad uitliep om haar te begroeten.¹² Eenmaal in Rome werd de heilige steen naar de tempel van Victoria op de Palatijn gebracht. Daar kwam de bevolking bijeen om geschenken aan de godin te brengen.¹³ Ook werden er banketten georganiseerd en spelen ter ere van *Magna Mater* gehouden, de *Megalesia*.

Ovidius’ verslag van de komst van Kybele naar Rome maakt deel uit van een tiental vragen, die hij tijdens de *Megalesia* via haar kleindochters, de muzen, indirect aan de godin

¹⁰ E. M. Orlin, *Temples, religion and politics in the Roman Republic* (Leiden 1997) 81: Oorspronkelijk had dit *collegium* twee leden, *duumviri sacris faciundis*. Vanaf 367 v. Chr. bestond het uit tien mannen, *decemviri sacris faciundis*: vijf plebejers en vijf patriciërs. In de eerste helft van de eerste eeuw v. Chr. werd het aantal leden van tien naar vijftien verhoogd, *quindecimviri sacris faciundis*. Deze verhoging wordt gebruikelijk toegeschreven aan Sulla.

¹¹ Liv. 29.14.10 (vert. Moore): *omnibus matronis*.

¹² Ibidem, 29.14.13 (vert. Moore): *omni obviam effusa civitate*.

¹³ Ibidem, 29.14.14 (vert. Moore): *Populus frequens dona deae in Palatium tulit*.

stelt. Het orakel van de Sibillijnse boeken bevatte in dit geval de opdracht om de Grote Moeder bij haar aankomst in Rome met ‘kuisen handen’ te ontvangen, niet door een ‘beste man’ zoals dat in Livius’ werk het geval was.¹⁴ De senaat had echter geen idee wie de ‘Moeder’ was waar over gesproken werd of waar zij gezocht moest worden. Het orakel in Delphi bood uitkomst: de Moeder van de Goden, *Magna Mater*, was degene die de Romeinen zochten. Ook in Ovidius’ versie werd een groep afgevaardigden naar Phrygië gestuurd, hier verkregen zij met hulp van Attalus I Kybele’s beeltenis en zette vervolgens koers richting Rome.

Een groot verschil in Ovidius’ verslag ten opzichte van Livius betreft de aankomst van de godin in Ostia. Het schip waarop de Grote Moeder zich bevond strandde hier volgens Ovidius in de monding van de Tiber. Alle aanwezige mannen probeerden uit alle macht het schip los te trekken, maar er was geen beweging in te krijgen. Uit de processie van matronen stapte daarop een vrouw van adellijke afkomst genaamd Claudia Quinta naar voren. Zij werd er valselijk van beschuldigd haar kuisheid te hebben bezoedeld. Zich bewust van haar onschuld stapte zij in de rivier en sprak tot de beeltenis van de godin. Als de godin in haar onschuld geloofde zou zij dat moeten laten blijken door ontvangen te worden in de kuisen handen van Claudia Quinta. Na deze woorden haalde zij met slechts lichte inspanning het schip binnen. Hierna werd de tocht van de godin richting de stad Rome voortgezet. Gezeten op een wagen betrad zij via de Porta Capena de stad waar zij ontvangen werd door Publius Scipio Nasica en er verse bloemen over de voorgespannen ossen heen gestrooid werden.

Bij een verdere vergelijking van de teksten van Ovidius en Livius vallen nog een aantal zaken op. Ten eerste worden in beide verhalen de Sibillijnse boeken geraadpleegd. In Livius geven zij echter een duidelijkere boodschap, die betrokken kon worden op de Tweede Punische Oorlog: het uitdrijven en overwinnen van de buitenlandse vijand, Hannibal, op Italiaans grondgebied. Bij Ovidius wordt de inhoud van de voorspelling pas duidelijk na een bezoek aan het orakel van Apollo in Delphi. Dit orakel komt ook voor in het verhaal van Livius, maar speelt daarin een bevestigende, niet een verklarende, rol. Een verklaring voor de raadpleging van het Delphische orakel, naast de Sibillijnse boeken, is te vinden in een poging van Rome zijn internationaal geschadde reputatie na de Eerste Macedonische Oorlog te herstellen. In de volgende paragraaf zal er uitgebreid aandacht geschonken worden aan de internationale politieke situatie in de antieke wereld rond 205 v. Chr.

¹⁴ Ovidius, *Fasti* 4.260 (vert. Frazer): *casta est accipienda manu*.

De opdracht dat de Grote Moeder bij haar aankomst in Rome door de *vir optimus* ontvangen moest worden, vormt in Livius' verslag een toevoeging afkomstig van het Delphische orakel. Voor de man die in Livius' beschrijving door de senaat tot *vir optimus* van Rome werd benoemd, Publius Scipio Nasica, is in Ovidius' weergave slechts een minimale rol weggelegd. De term *vir optimus* wordt niet door Ovidius gehanteerd, slechts Publius Scipio Nasica's naam wordt genoemd. Bij Ovidius waren het de Sibillijnse boeken die voorspelden dat de godin door 'kuisen handen' ontvangen moest worden. Deze rol werd, zonder voorafgaand overleg, aan Claudia Quinta toebedeeld. Met hulp van de godin zelf ontving zij Kybele in Ostia, bewees daarmee haar, in twijfel getrokken, kuisheid en vervoerde de godin naar Rome. Pas binnen de stadspoorten werd de Grote Moeder aan Publius Scipio Nasica overgedragen. Omgekeerd gaat de rol van Claudia Quinta in Livius' verhaal niet verder dan een eervolle vermelding. Haar wonderdaden blijven hier onbesproken.

Een verklaring voor de nadruk die in Ovidius' vertelling op de daden van Claudia Quinta wordt gelegd, is te vinden in het feit dat Keizer Augustus Ovidius' opdrachtgever was.¹⁵ In Vergilius' *Aeneis*, ook in opdracht van Augustus geschreven, wordt *Magna Mater* namelijk afgeschilderd als de beschermgodin van Aeneas. Aeneas wordt op zijn beurt gezien als voorvader van de stichters van Rome en daarmee tevens als voorvader van de Julii, het geslacht van Augustus. Op deze wijze werden Augustus en zijn huis voorzien van een 'goddelijke adelsbrief'.¹⁶ Met behulp van de mythe van Claudia Quinta werd ook Augustus' vrouw Livia, afkomstig uit het Claudische huis, voorzien van een dergelijke 'goddelijke adelsbrief': Claudia Quinta werd namelijk op een later tijdstip onder de naam Navisalvia, 'Scheepsredster', door de Romeinen vergoddelijkt. Aangezien Kybele in Vergilius' *Aeneis* de beschermgodin van Aeneas, mythische voorvader van Augustus, was en Claudia Quinta, voorouder van Augustus' vrouw Livia, in Ovidius' *Fasti* een belangrijke rol bij de aankomst van de godin in Rome speelde, bood het verhaal over de aankomst van *Magna Mater* in Rome Augustus de mogelijkheid om binnen zijn literaire propagandaprogramma een mythische brug tussen het Julische en Claudische huis te slaan. Een andere reden voor de nadruk die door Ovidius op de wonderdaden van Claudia Quinta wordt gelegd, is te vinden in de politieke machtsstrijd tussen rivaliserende Republikeinse aristocratische families in Rome zelf. Dit punt zal in paragraaf 1.3 verder uitgewerkt worden.

De verschillende verhaallijnen in Ovidius en Livius hoeven niet automatisch te leiden tot een voorkeur voor een van beide bronnen. Burton overdrijft dan ook in zijn afkeer voor

¹⁵ Moormann en Uitterhoeve, *Van Alexander tot Zeus*, 18-23, 126-127.

¹⁶ *Ibidem*, 20.

Ovidius' werk. Vanwege zijn rol binnen Augustus' literaire propagandaprogramma zou Ovidius volgens hem uitsluitend propaganda en geen geschiedenis schrijven.¹⁷ Dat Ovidius zijn *Fasti* aan Augustus heeft opgedragen is juist, maar om hem vanwege die specifieke reden als auteur geheel af te schrijven gaat te ver. Bij geen enkele antieke literaire bron is immers sprake van absolute objectiviteit. Ook haalt Burton de uitspraak van Ovidius die meteen na de beschrijving van Claudia Quinta's wonderbaarlijke daden volgt geheel uit zijn context: '[m]y story is a strange one, but it is attested by the stage.'¹⁸ Deze zin slaat waarschijnlijk alleen terug op de vertelling van Claudia Quinta en haar wonderdaad, niet op Ovidius' hele verhaal. Tijdens de *Megalesia* werd dit deel van het verhaal namelijk als theaterstuk opgevoerd.¹⁹ In dat geval zou een referentie aan een dergelijke theateropvoering Ovidius' verhaal in de ogen van zijn contemporaine lezers alleen maar kracht bijzetten. Deze uitspraak gebruiken als argument om Ovidius' gehele verslag te verwerpen zoals Burton dat doet, is mijns inziens onjuist.

1.2 Internationale diplomatie: een motief voor de introductie van de Grote Moeder

Het introduceren van buitenlandse culten in de Romeinse staatsreligie, waartoe ook de cultus van *Magna Mater* behoort, vormde een voorrecht dat voorbehouden was aan de Romeinse senaat.²⁰ Ten tijde van de Republiek lag de ultieme controle over het middel waarmee deze 'niet-Romeinse' culten geïntroduceerd werden, de Sibillijnse boeken, in zijn handen. De senaat was niet alleen het enige politieke orgaan in Rome dat opdracht tot raadpleging van deze boeken door de *decemviri (sacris faciundis)* kon geven, maar hij bezat daarnaast, met betrekking tot de interpretatie en uitvoering van een voorspelling uit deze boeken, ook het laatste woord.²¹ Deze voorspellingen bevatten over het algemeen geen specifieke toekomstbeelden. Zij waren eerder bedoeld om de senaat crisissituaties te helpen bestrijden en ondersteuning te bieden bij het herstel van de religieuze en politieke status quo.²² Volgens Orlin is het denkbaar dat een Sibillijns orakel ook ingezet kon worden ter bevordering van de eigen politieke agenda van de Romeinse senaat:

'It is entirely conceivable that the Senate, its leading members, or the magistrates in office might have strongly hinted or explicitly told the *decemviri* what sort of

¹⁷ P. J. Burton, 'The summoning of the Magna Mater to Rome (205 B.C.)', *Historia* 45 (1996) 36-63, aldaar 54-55, 62-63.

¹⁸ Ovid. *Fasti* 4.326 (vert. Frazer): *mira sed et scaena testificata loquar*.

¹⁹ J. G. Frazer, *Ovidius. Fasti* Volume 5 (vert.; Londen 1976) 212.

²⁰ Orlin, *Temples, religion and politics*, 62.

²¹ *Ibidem*, 81-84, 89.

²² *Ibidem*, 92-93.

response they wanted from the Books. The *decemviri*, as members of the Senate themselves, might even have known without being told what sort of response was desired'.²³

Het vermommen van politieke doeleinden in een religieus jasje was in de Romeinse samenleving niet ongebruikelijk. Het verminderde de impact van een Sibillijns orakel echter niet. Middels een Sibillijns orakel kon de senaat vooraf uitgedachte plannen met op zijn minst de schijn van officiële goddelijke goedkeuring uitvoeren.²⁴ Het voordeel van dergelijke goddelijke instemming was dat eventuele kritiek van de oppositie vrijwel meteen de mond gesnoerd kon worden.²⁵

Volgens Orlin was de introductie van *Magna Mater* en haar cultus in Rome aan dergelijke diplomatieke manoeuvres van de Romeinse senaat verbonden.²⁶ Orlin stelt dat er in 205/4 v. Chr., ten tijde van de aankomst van Kybele in Rome, geen sprake meer was van een crisissituatie binnen de Republiek. Serieuze militaire dreigingen op het Italisch grondgebied waren in 205 v. Chr. al geweken en de Tweede Punische Oorlog moest alleen nog ten einde worden gebracht. Deze theorie wordt ondersteund door Gruen; de Romeinse overwinning op de Carthaagse troepen in de slag bij Metaurus in 207 v. Chr. vormde volgens Gruen het keerpunt in de Tweede Punische Oorlog.²⁷ In 205 v. Chr. was er daarom geen sprake meer van een crisissituatie in Rome: '(...) the tide had been reversed and the Republic was on its way to inevitable victory'.²⁸ Orlin is daarom van mening dat het Sibillijnse orakel refererend aan het verdrijven van een buitenlandse vijand uit het Italische grondgebied met enige terughoudendheid behandeld moet worden.²⁹ Hij vermoedt dan ook verborgen, achterliggende politieke motieven van de Romeinse senaat voor de komst van *Magna Mater* naar Rome.³⁰ Zijn argwaan wordt versterkt door het feit dat de herhaaldelijke (wellicht vulkanische) stenenregens, die in Livius de directe oorzaak voor de consultatie van de Sibillijnse boeken vormen, normaal gesproken zonder raadpleging van deze boeken werden verklaard.³¹

Zowel Orlin als Gruen hangen hiermee een theorie aan waarin het Romeinse verlangen om Kybele naar Rome te halen niet ontstond vanuit een situatie van politieke of militaire onzekerheid, zwakte of bezorgdheid, maar vanuit een wens de diplomatieke relaties van

²³ Ibidem, 82.

²⁴ Ibidem, 82-83.

²⁵ Ibidem, 105-106.

²⁶ Ibidem, 106.

²⁷ E. S. Gruen, 'The advent of Magna Mater', in: Idem, *Studies in Greek culture and Roman policy* (Leiden 1990) 5-33, aldaar 6-7.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Orlin, *Temples, religion and politics*, 109-111.

³⁰ Ibidem, 109.

³¹ Ibidem, 109-110.

Rome in het Oosten te (her)cultiveren.³² Naast de komst van de Grote Moeder werd in 205 v. Chr. met de vrede van Phoenike immers ook de Eerste Macedonische Oorlog (215-205 v. Chr.) beëindigd. Met de sluiting van het bondgenootschap tussen Hannibal en Philippus V van Macedonië begon deze oorlog één jaar na de grootse Romeinse verliezen in de slag bij Cannae. Onder leiding van Rome vormde zich hierop een tweede alliantie gericht tegen Philippus V. In 212 v. Chr. zocht Rome aansluiting bij de Aetolische Bond. In 211 v. Chr. volgden Elis, Messena en Sparta en in 209 v. Chr. sloot ook Attalus I van Pergamum zich aan bij de nieuw gevormde Romeinse Bond.³³ Afgeleid door de Tweede Punische Oorlog (218-201 v. Chr.) die zich op Italisch grondgebied afspeelde, besteedde Rome echter minimale aandacht aan het oostelijke front. Terwijl Rome's hierboven genoemde Hellenistische bondgenoten Philippus V bezig hielden, focuste Rome zijn aandacht op Hannibal. Al snel nam het aantal Romeinse troepen in het Oosten af en in 207 v. Chr. was er van Romeinse militaire aanwezigheid in het gebied vrijwel geen sprake meer.³⁴

In de strijd tegen Macedonië leden de Anatoliërs zware verliezen en in 205 v. Chr. was hun geduld op. Romeinse steun bleek na herhaaldelijke verzoeken niet te komen, wat leidde tot een Anatolisch vredesverdrag met Philippus V. De Romeinse positie in het Oosten verslechterde hierdoor zeer. In 205 v. Chr. was Rome dan ook zelf genoodzaakt een vredesverdrag in het voordeel van Philippus V van Macedonië te sluiten: de al eerder genoemde vrede van Phoenike. Kritiek van de Romeinse bondgenoten, gericht aan het adres van Rome, lag in de lijn der verwachting. Rome had zijn bondgenoten immers voor zich laten vechten en verliezen laten incasseren, terwijl zijn eigen betrokkenheid in de oostelijke oorlog minimaal te noemen was. Het kon de bij de bondgenoten geschapen verwachtingen dus niet waar maken. Door het verloop en de afloop van de Eerste Macedonische Oorlog hadden de internationale prestige en reputatie van Rome een flinke deuk opgelopen.³⁵

De introductie van *Magna Mater* in Rome diende het herstel van de Romeinse internationale diplomatie vervolgens op drie manieren. Ten eerste bood het Sibillijnse orakel Rome de mogelijkheid om de hulp van Attalus I in te schakelen bij de zoektocht naar de godin. De alliantie met Pergamum werd hierdoor, na het fiasco van de Eerste Macedonische

³² Ibidem, 109-111; Gruen, 'The advent of Magna Mater', 33.

³³ W. Hilgemann en H. Kinder, *Sesam. Atlas bij de wereldgeschiedenis* Volume 1 *Van prehistorie tot Franse Revolutie* (herz. 3^e druk; Baarn 2005) 67, 81, 83.

³⁴ Gruen, 'The advent of Magna Mater', 27.

³⁵ Liv. 29.12.1; 31.29; 32.22.10 (vert. Moore); Polybius, *Historiën* 9.37.5-8; 9.39.1-3; 11.5.4-8; 31.31.19; 32.21.17 (vert. Shuckburgh Burton, 'The summoning of the Magna Mater', 62; Gruen, 'The advent of Magna Mater', 28.

Oorlog, herbevestigd.³⁶ Het moet echter wel gezegd worden dat Attalus in het verslag van Livius een stuk behulpzamer wordt afgeschilderd dan in het verhaal van Ovidius: slechts uit angst voor de toorn van de godin willigt Attalus I het verzoek van de Romeinen in. Wegens het gebrek aan overige antieke bronnen, kan het motief van deze ‘vriendschapsherbevestiging’ tussen Attalus I en Rome alleen overeind blijven mits men, wat de antieke bronnen betreft, op dit punt uitgaat van Livius’ verslag. Ten tweede zond de Romeinse overname van Kybele een al dan niet symbolisch waarschuwingssignaal uit naar Philippus V van Macedonië: de ‘onofficiële’ overwinning van de Eerste Macedonische Oorlog mocht dan naar Philippus zijn gegaan, de Romeinen hadden zich niet definitief uit Anatolië teruggetrokken.³⁷ De Tweede Punische Oorlog mocht in 205 v. Chr. weliswaar het merendeel van Rome’s aandacht hebben opgeëist, deze afleiding zou Rome slechts tijdelijk weghouden uit het Oosten. Ten derde werd er door de opname van *Magna Mater* in de Romeinse staatsreligie vanuit Romeinse zijde nadruk gelegd op de culturele verbintenis tussen Rome en de oostelijke Hellenistische staten. Met de raadpleging van het orakel van Apollo in Delphi (Livius’ *Historia Romana ab urbe condita* 29.11.5-6 en Ovidius’ *Fasti* 4.262-263) erkenden de Romeinen tevens een religieuze autoriteit in de Griekse regio. Volgens Orlin belichaamde het Delphische orakel voor de leden van de Griekse wereld wellicht een respectabelere en betrouwbaardere goddelijke autoriteit dan de door de Romeinen in eerste instantie gehanteerde Sibillijnse boeken.³⁸ Op deze wijze respecteerden de Romeinen dus de religieuze tradities van haar (voormalige) bondgenoten in de Griekse wereld.

Van een dergelijke internationale, diplomatieke dimensie in de *Magna Mater* episode is volgens Burton echter geen sprake.³⁹ De redenen die de senaat had om de godin naar Rome te halen, waren volgens hem niet internationaal maar juist nationaal gericht. Burton verdedigt hierin de theorie dat de Tweede Punische Oorlog in 205 v. Chr. nog niet met zekerheid beslist was. Na de slag bij Metaurus in 207 v. Chr., volgens Gruen het keerpunt in deze oorlog, hadden de Romeinen de controle over het Italische schiereiland nog niet helemaal herwonnen. De aanwezigheid van twee Carthaagse legers op het Italische grondgebied vormde volgens Burton nog altijd een bedreiging voor de Romeinen. Bovendien had het Romeinse leger erg geleden onder veertien jaar oorlogsvoering.⁴⁰ De raadpleging van de Sibillijnse boeken, en daaruit voortvloeiend de komst van *Magna Mater* naar Rome, wordt in Burtons visie juist

³⁶ Gruen, ‘The advent of Magna Mater’, 33; Orlin, *Temples, religion and politics*, 110.

³⁷ Orlin, *Temples, religion and politics*, 110.

³⁸ *Ibidem*, 111.

³⁹ Burton, ‘The summoning of the Magna Mater’, 62-63.

⁴⁰ *Ibidem*, 38-41.

gemotiveerd door angst en bezorgdheid, niet door het vooruitzicht van een op handen zijnde Romeinse triomf.⁴¹

De adoptie van de Grote Moeder vormde in de visie van zowel Gruen als Orlin dus een Romeinse poging Rome's internationaal geschade reputatie na afloop van de Eerste Macedonische Oorlog te herstellen.⁴² Waar Burton het belang van een dergelijke internationale, diplomatieke dimensie ontkent, zijn de argumenten van zowel Orlin als Gruen overtuigender. Naar mijn mening speelde de internationale, politieke situatie aan het einde van de derde eeuw v. Chr. dan ook zeer zeker een factor in het Romeinse besluit de Grote Moeder naar Rome te halen. De komst van *Magna Mater* bood de Romeinen immers de mogelijkheid respect te tonen voor de religieuze tradities van de oostelijke bondgenoten, de culturele verbintenis tussen beide gebieden te benadrukken en de Romeinse belangstelling voor de staten in de Hellenistische regio opnieuw te bevestigen. Dit alles kracht bijzettend, profileerde Rome zich bovendien als een volwaardig lid van deze Griekse wereld.⁴³ Dit politieke aspect in de komst van de Grote Moeder naar Rome doet echter niets af aan de impact die de introductie van de godin had op de religieuze ontwikkelingen van de Romeinse samenleving.

1.3 Volksparticipatie: machtsstrijd binnen de aristocratie

Naast dit internationale aspect, speelde ook de machtsstrijd tussen rivaliserende aristocratische families in Rome zelf een rol bij de komst van de Grote Moeder naar Rome. Binnen de eerder beschreven werken van Livius en Ovidius speelt de aristocratische elite van Rome een belangrijke rol: onder de personen die voorbij komen horen onder andere senatoren, de voornaamste matronen van de staat en de *equites*.⁴⁴ Thomas signaleert binnen deze bevolkingsgroep een onderlinge machtsstrijd om de gunst van de godin te winnen.⁴⁵ Het aan ons middels literaire bronnen overgeleverde antieke debat met betrekking tot Kybele, concentreert zich dan ook op het vraagstuk welke aristocratische familie de godin bij haar aankomst in Rome mocht ontvangen.⁴⁶ Met de woorden van Livius, wie er tot *vir optimus*, de 'beste man' van de Romeinse staat, benoemd moest worden. Het verwelkomen van *Magna Mater* bracht de uitverkoren familie namelijk niet alleen eer. Met een dergelijk verkregen

⁴¹ Ibidem, 62-63.

⁴² Gruen, 'The advent of Magna Mater', 21, 29; Orlin, *Temples, religion and politics*, 109-111.

⁴³ Orlin, *Temples, religion and politics*, 111.

⁴⁴ Liv. 29.11.3; 29.14.5-6; 29.14.10; 29.14.12 (vert. Moore); Ovid. *Fasti* 4.293; 4.305-306; 4.313 (vert. Frazer).

⁴⁵ G. Thomas, 'Magna Mater and Attis' in: H. Temporini en W. Haase ed., *ANRW Volume II 17.3* (Berlijn 1984) 1500-1535, aldaar 1507.

⁴⁶ Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1508.

voorrecht ging ook publiek vertoon gepaard. Daarnaast werd de politieke positie van de desbetreffende familie in Rome versterkt. De benoeming tot *vir optimus*, een groot teken van achting en respect, was onder rivaliserende aristocratische families dan ook een zeer begeerde titel.⁴⁷

In 205/4 v. Chr. vormden de Scipiones en de Claudii de machtigste families, ook wel *gens*, in Rome.⁴⁸ De benoeming tot *vir optimus* viel, na een uitgebreid debat in de senaat, met de benoeming van Publius Scipio Nasica ten deel aan de Scipiones. Door zijn gebrek aan ervaring in de politieke arena bevond hij zich niet in de positie om politieke autoriteit uit te oefenen, rivalen uit te dagen of hen te bedreigen. Juist deze feiten maakten zijn benoeming voor de overige aristocratische families acceptabel: de politieke status quo zou intact blijven en daarmee bleven hun huidige machtsposities gehandhaafd. Publius Scipio Nasica's jonge leeftijd en politieke onervarenheid hebben bij zijn benoeming tot *vir optimus* volgens Gruen dan ook in zijn voordeel gespeeld.⁴⁹

De titel van *vir optimus* mocht dan naar de Scipiones zijn gegaan, een lid van de *gens* Claudii speelde een belangrijke rol in de komst van *Magna Mater* naar Rome. In het verslag van Ovidius moest de godin ontvangen worden door 'kuise handen'. Deze taak viel ten deel aan Claudia Quinta, afkomstig uit de *gens* Claudii. Zoals uit de eerdere vergelijking van de werken van Livius en Ovidius bleek, beschrijft Livius de rol van de *vir optimus* zeer uitgebreid en wordt Claudia Quinta eigenlijk alleen bij naam genoemd. Bij Ovidius zagen we het omgekeerde. Hier speelt Claudia Quinta zagezegd de hoofdrol in het verhaal en vervult Publius Scipio Nasica slechts een kleine bijrol. Omdat zowel Livius als Ovidius beide namen wel noemen, functioneren zij als elkaars politieke tegenwicht. Doordat zowel een lid van de *gens* Scipiones als een lid van de *gens* Claudii een belangrijke rol in de aankomst van Kybele in Rome spelen, wordt er, in ieder geval op papier, als het ware een balans gecreëerd tussen de twee machtigste Republikeinse families van Rome.⁵⁰

Gruen gaat wel erg ver wanneer hij deze 'balans op papier' doortrekt naar een voorstelling van een hernieuwde eenheid in het Romeinse leiderschap ten tijde van de Tweede Punische Oorlog.⁵¹ De onderlinge machtsstrijd tussen de Scipiones en de Claudii is na de

⁴⁷ Gruen, 'The advent of Magna Mater', 25; Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1507.

⁴⁸ Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1505.

⁴⁹ Liv. 29.14.8 (vert. Moore): *adulescentum nondum quaestorium*; Gruen, 'The advent of Magna Mater', 25-26; F. G. Moore, *Livy Volume 8 Books XXVIII-XXX* (vert.; Londen 1971) 259: De precieze leeftijd van Publius Scipio Nasica wordt niet door Livius vermeld. Aangezien er pas in 181 v. Chr. een wettelijke minimumleeftijd voor het quaestorschap werd ingesteld, moeten we genoegen nemen met Livius' vermelding dat Publius Scipio Nasica de leeftijd van quaestor nog niet bereikt had.

⁵⁰ Gruen, 'The advent of Magna Mater', 21-27.

⁵¹ *Ibidem*, 26.

aankomst van Kybele namelijk nog steeds terug te vinden in de organisatie van festivals en andere rituelen die aan haar cultus verbonden waren.⁵² Dat deze aristocratische machtsstrijd de belangrijkste reden voor de komst van Kybele naar Rome vormde, zoals Thomas voorstelt, lijkt echter overdreven. Het is mijns inziens waarschijnlijker dat de internationale diplomatiek in de praktijk functioneerde als het raamwerk waarbinnen deze nationale machtsstrijd gestreden werd.

De betrokkenheid van andere Romeinse bevolkingsgroepen, naast de aristocratische elite, wordt in de verslagen van Livius en Ovidius niet expliciet genoemd. Bij Ovidius vinden we alleen de vermelding dat zowel de *equites*, senatoren en het gewone volk zich in Ostia verzamelden om *Magna Mater* te verwelkomen.⁵³ In Livius vinden we in de ‘giften brengende mensenmassa op de Palatijn’ slechts een potentiële verwijzing naar de betrokkenheid van een bevolkingsgroep anders dan de aristocratie.⁵⁴ Hetzelfde geldt voor de personen die bij Ovidius de verse bloemen op de beeltenis van Kybele, en op de door ossen voorgetrokken wagen, deden neerdalen bij haar intrede in de stad.⁵⁵

De rol die de elite bij het introduceren van *Magna Mater* in Rome speelde, is zowel in Ovidius’ als in Livius’ werk zeer groot. De senaat, ergo de aristocratische bovenlaag van de Romeinse bevolking, gaf de opdracht tot het raadplegen van de Sibillijnse boeken en had daarnaast de controle over de wijze waarop *Magna Mater* in Rome geïntroduceerd werd. Dat met de introductie van de godin ook achterliggende motieven, die betrekking hadden op de internationale, diplomatieke situatie van Rome, gepaard gingen deed echter niets af aan de religieuze impact die Kybele op de Romeinse samenleving had. De inmenging van de aristocratie zien we tevens terug in de ontvangst van de moedergodin in Ostia. Hier lijken twee personen een hoofdrol te hebben vervuld: Claudia Quinta en de *vir optimus*, Publius Scipio Nasica. Beiden afkomstig uit twee van de machtigste families in het Republikeinse Rome, de Scipiones en de Claudii. Volgens Beard is de boodschap die uit dit welkom van *Magna Mater* af te leiden is duidelijk: de godin werd onthaald als een gast van de traditionele heersende klasse; zij betrad de stad onder hun bescherming en (impliciet gezien) op hun voorwaarden.⁵⁶ Bij gebrek aan antieke bronnen die op het tegendeel wijzen, kunnen we

⁵² Thomas, ‘Magna Mater and Attis’, 1508.

⁵³ Ovid. *Fasti* 4.293 (vert. Frazer): *omnis eques mixtaque gravis cum plebe senates*.

⁵⁴ Liv. 29.14.14 (vert. Moore): *Populus frequens dona deae in Palatium tulit*.

⁵⁵ Ovid. *Fasti* 4.346 (vert. Frazer).

⁵⁶ M. Beard, ‘The Roman and the foreign: the cult of the “Great Mother” in imperial Rome’ in: N. Thomas en C. Humphrey ed., *Shamanism, History and the State* (Ann Arbor 1994) 164-190, aldaar 179.

voorzichtig concluderen dat de officiële introductie van *Magna Mater* en haar cultus in Rome in handen van de Romeinse aristocratie lag.

2. *Magna Mater* in Rome

Voor de bestudering van de verdere ontwikkeling van de cultus van *Magna Mater* in Rome is enige basiskennis van haar specifieke mythologie van belang. Symbolische verwijzingen naar de mythologische relatie tussen Kybele en haar geliefde Attis vonden namelijk hun weerslag in het gedrag van de *galli* en zijn ook terug te vinden in de rituelen die tijdens de festivals ter ere van de Grote Moeder werden uitgevoerd.

2.1 De mythe van Kybele en Attis

Zoals vaker het geval in de Griekse en Romeinse mythologie, kunnen we met betrekking tot de figuren van Kybele en Attis niet spreken van één narratieve traditie. In tegendeel, de mythe van *Magna Mater* en Attis is in meerdere varianten aan ons overgeleverd. In de meeste beschrijvingen komen twee basiselementen naar voren: 1) de afkomst en achtergrond van Kybele, en 2) haar liefdesaffaire met Attis en diens tragische afloop. De belangrijkste antieke literaire bronnen met betrekking tot Kybele's mythe vormen Diodorus' *Bibliotheca historica* 3.57-59, Pausanias' *Periegesis Hellados* 7.17.5, Ovidius' *Fasti* 4.221-244 en Arnobius' *Adversus nationes* 5.5-7.⁵⁷ Enkele hoofdpunten van de *Magna Mater* mythe, die voor een beter begrip van de verschillende onderdelen van de verering van de Grote Moeder in Rome van belang zijn, zullen nu behandeld worden.⁵⁸

De hoofdlijn van één van de vele mythologische versies, traditioneel ook wel aangeduid als de 'Phrygische versie', luidt als volgt; Kybele is bevangen door een grote passie voor een knappe jonge man, Attis, die haar op zijn beurt trouw belooft.⁵⁹ Of Attis nu als zoon of geliefde van de Grote Moeder wordt afgeschilderd, hun affaire heeft in geen enkele versie een goed einde: in Arnobius' en Pausanias' versies wordt Attis uitgehuwelijkt aan de dochter van de koning van Pessinus en Ovidius beschrijft hoe Attis, door verliefd te worden op de nimf Sagaritis, ontrouw is aan Kybele. De godin zint op wraak en zorgt ervoor dat Attis gek wordt. In deze gemoedstoestand castreert hij zichzelf onder een pijnboom.⁶⁰ Door zichzelf te

⁵⁷ Arnobius, *Adversus nationes* 5.5-7 (vert. IntraText editorial staff); Diodorus, *Bibliotheca historica* 3.57-59 (vert. Oldfather); Ovid. *Fasti* 4.221-244 (vert. Frazer); Pausanias, *Periegesis Hellados* 7.17.5 (vert. Levi).

⁵⁸ Een uitgebreide samenvatting en vergelijking van de verscheidene versies van de 'Kybele en Attis mythe' is te vinden in: L. E. Roller, *In search of God the Mother* (Berkeley en Los Angeles 1999) 237-258.

⁵⁹ Roller, *In search of God the Mother*, 240-242: De Grote Moeder wordt in deze verhalen met verschillende titels aangeduid: Arnobius spreekt over *Magna Mater*, Ovidius daarnaast ook over 'de godin met de stedenkroon' en in de versies van Pausanias en Arnobius wordt zij ook wel Agdistis genoemd. Agdistis, een hermafrodiet wezen, is in de laatste twee gevallen niet de Grote Moeder zelf, maar h/zij vervuld wel dezelfde handelingen als Kybele in andere vertellingen. Dit doet vermoeden dat Agdistis in deze verhalen de rol vervuld die in andere versies voor Kybele is weggelegd.

⁶⁰ Arn. *Adv. nat.*, 5.7 (vert. IntraText editorial staff).

ontmannen belooft hij *Magna Mater* als het ware opnieuw zijn trouw: deze tweede gelofte zal hij zonder geslachtsdelen nooit kunnen verbreken.⁶¹ Uit het door Attis zelf vergoten bloed ontspruit een bloem, een viooltje. Al stervende aan zijn verwondingen verkondigt Attis dat hij de dood verdiend heeft vanwege zijn ontrouw aan *Magna Mater*.⁶² De godin krijgt spijt van haar daad en rouwt vervolgens om de dood van haar geliefde. In Arnobius' versie van het verhaal ontkiemt uit haar tranen een amandelboom. Zij verzoekt Zeus Attis te laten herrijzen. Zeus willigt haar verzoek in en zorgt ervoor dat Attis' lichaam niet onderhevig aan vergankelijkheid zal zijn: zijn haar zal blijven groeien en zijn pink zal voor altijd blijven bewegen.⁶³

De veelvoudige overlevering van deze versie van de mythe suggereert volgens Roller dat deze variant in de Oudheid de meeste bekendheid genoot. Verderop in dit hoofdstuk zal beschreven worden hoe meerdere elementen uit deze mythe in de cultusverering van *Magna Mater* te Rome terugkomen.

2.2 Festivals ter ere van *Magna Mater*: de *Megalesia*

Toen *Magna Mater* op 4 april 205/4 v. Chr. Rome bereikte, werd de heilige steen tijdelijke ondergebracht in de tempel van Victoria op de Palatijn. Op 10 april 191 v. Chr. werd haar eigen tempel, ook op de Palatijn, gewijd door M. Iunius Brutus.⁶⁴ Vanaf de aankomst van de godin werd er vervolgens jaarlijks van 4 tot 10 april een festival ter ere van haar georganiseerd: de *ludi Megalensis*, ook wel *Megalesia* genoemd.⁶⁵ Dit festival is het oudste festival dat ter ere van Kybele in Rome gevierd werd.⁶⁶ De *Megalesia* bestond uit meerdere onderdelen. Aan de paarden- en wagenraces die plaatsvonden in circus Maximus, *ludi circenses*, werden in 191 of 194 v. Chr. ook theateropvoeringen, de *ludi scaenici*, toegevoegd.⁶⁷ Daarnaast behoorden ook een processie door de stad en de zogenaamde *mutitationes*, banketten waar de aristocratie elkaar voor uitnodigde, tot de festiviteiten die tijdens dit festival plaatsvonden.

⁶¹ Vermaseren, *Cybele and Attis*, 92.

⁶² Ovid. *Fasti*, 4.239-242 (vert. Frazer).

⁶³ Arn. *Adv. nat.*, 5.7 (vert. IntraText editorial staff); Paus. 7.17.5 (vert. Levi).

⁶⁴ Liv. 36.36.3-4 (vert. Sage).

⁶⁵ Liv. 29.14.14 (vert. Moore); S. A. Takacs, 'Magna Mater' in: H. Cancik en H. Schneider ed., *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Volume 7 Lef-Men* (Stuttgart 2002) 998-1000, aldaar 999.

⁶⁶ Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1513: Overige benamingen voor de *Megalesia* zijn onder andere *Megalensia*, *ludi Megeleses*, *Megalenses* en *ludi Megalesiaci*.

⁶⁷ Liv. 35.54.3-7 (vert. Sage); 36.36.4 (vert. Sage); J. Alvar, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras* (Leiden 2008) 283; Takacs, 'Magna Mater', 999.

De *ludi Megeleses* werd geopend met het offer van een vaars in de tempel van de godin, ten behoeve van het heil van de Republiek.⁶⁸ De *ludi scaenici* vonden eveneens plaats op de Palatijn. Deze toneelvoorstellingen werden opgevoerd in een tijdelijk (houten) theater dat voor deze gelegenheid in de open ruimte voor de tempel van de godin werd opgezet. Tijdens de *Megalesia* werden hier onder andere stukken van Plautus en Terentius opgevoerd.⁶⁹ In de Keizertijd hebben hoogstwaarschijnlijk ook mime- en pantomimestukken met een religieuze strekking deel uitgemaakt van de *ludi scaenici*. Zij verbeeldden, naar men denkt, scènes uit de mythe van Kybele en haar mannelijke metgezel Attis.⁷⁰

Tijdens de *ludi Megeleses* vonden er op verschillende dagen ook processies, zogenaamde *pompe*, plaats. Eén van deze processies werd gelopen tijdens de opening van het festival op 4 april. In deze *pompa* werd de beeltenis van de godin, gedragen door haar priesters en priesteressen, door de straten van Rome gevoerd. Met betrekking tot de beschrijving van deze processie vormt *De rerum natura* 2.600-660 van Lucretius (c.98 - c.55 v. Chr.) een belangrijke bron. Volgens Summers is Lucretius' beschrijving geen samenvoeging van de werken van verschillende Griekse auteurs. Ook constateert hij dat meerdere kenmerkende elementen uit de Griekse en Phrygische *Magna Mater* cultus in Lucretius' beschrijving ontbreken, terwijl specifieke Romeinse aspecten, waaronder het gebruik van verscheidene muziekinstrumenten, wel genoemd worden.⁷¹ Summers beargumenteert op deze wijze overtuigend dat Lucretius de cultus van *Magna Mater* beschreef zoals hij deze zelf jaarlijks op 4 april door de straten van Rome zag gaan.⁷² De tekst van Lucretius vormt de uitgebreidste en tevens oudste aan ons overgeleverde antieke bron die over deze processie verhaald. Ovidius' *Fasti* 4.183-186 en Dionysius van Halicarnassus' *Antiquitates Romanae* 2.19.4-5 geven ook korte beschrijvingen van deze jaarlijkse processie op 4 april, maar zij zijn minder uitgebreid. Naast de *pompa* van 4 april werd de beeltenis van de godin ook op 10 april in een processie vervoerd. Ditmaal werd zij vanaf haar tempel op de Palatijn, in het gezelschap van andere meer traditionele Romeinse goden, naar circus

⁶⁸ O.V. Henkel, *De komst van de Magna Mater naar Rome* (Zutphen 1979) 167; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 124.

⁶⁹ M. Beard, J. North en S. Price, *Religions of Rome Volume 2 A Sourcebook* (Cambridge 1998) 209; Henkel, *De komst van de Magna Mater naar Rome*, 168; Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1516-1517; R. Turcan, *The cults of the Roman Empire* (Malden 1996) 38.

⁷⁰ Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1517.

⁷¹ K. Summers, 'Lucretius' Roman Cybele' in: Eugene N. Lane ed., *Cybele, Attis and related cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren* (Leiden 1996) 337-365, aldaar 337-338, 344-348, 358-361, 364-365.

⁷² *Ibidem*, 337-338, 364-365.

Maximus gedragen om daar de *ludi circenses* te aanschouwen.⁷³ Deze paarden- en wagenraces vormden volgens Scullard het hoogste punt van de *Megalesia*.⁷⁴

Het beeld dat in bovengenoemde bronnen van de *pompe* geschetst wordt is kleurrijk en exotisch, doch, niet altijd even positief geformuleerd. Gedragen op een baar door haar dienaren, werd de beeltenis van Kybele door de straten van Rome vervoerd. Hierbij kan gedacht worden aan een beeld van de Grote Moeder rijdend op een wagen die door leeuwen voortgetrokken werd (een voorbeeld van een dergelijke voorstelling is te vinden in de bijlagen, afbeelding 1). De *pompe* werden begeleid door het geluid van trommels, fluiten en cimbalen en de stemmen van de *galli*, de eunuchpriesters van Kybele, die Griekse hymnen ten gehore brachten.⁷⁵ Deze gecastreerde mannen begeleidden de godin gekleed in kleurrijke, vrouwelijke gewaden en behangen met sieraden door de stad.⁷⁶ Tijdens deze processies was het de *galli* officieel toegestaan te bedelen om aalmoezen ten behoeve van de godin en haar tempel.⁷⁷ Volgens Lucretius gooiden toeschouwers naast rozenblaadjes dan ook koperen en bronzen munten op straat.⁷⁸

De organisatie van de *ludi Megeleses* was ten tijde van de Republiek in handen van de *curules aediles*. Deze magistraten waren afkomstig uit de aristocratie. Elke twee jaar stond dit ambt echter ook open voor plebejers.⁷⁹ De *curules aediles* organiseerden en hielden toezicht op de verschillende festiviteiten die van 4 tot 10 april plaatsvonden.⁸⁰ Ook leverden zij, naast de staat, een financiële bijdrage in de organisatie van de spelen.⁸¹

2.3 De *galli* & overig cultuspersoneel

Er is al aangetoond dat de *galli*, de eunuchpriesters van *Magna Mater*, meeliepen in de processies van de *Megalesia*. Binnen de cultus van Kybele namen de *galli* een aparte plaats in. Hun initiatiewijze; zelfcastratie in een extatische verering van de Grote Moeder,

⁷³ Ovid. *Fasti*, 4.39 (vert. Frazer): *circus erit pompa celebr numeroque deorum*; Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 284; Turcan, *The cults of the Roman Empire*, 38.

⁷⁴ H. H. Scullard, *Festivals and ceremonies of the Roman Republic* (Londen 1981) 100-101.

⁷⁵ Scullard, *Festivals and ceremonies*, 99.

⁷⁶ Lucretius, *De rerum natura* 2.631 (vert. Rouse).

⁷⁷ Cicero, *De legibus* 2.9.22, 2.15.40 (vert. Keyes): *Praeter Idaeae matris famulos, eosque iustis diebus, ne quis stipem cogito*; Beard, 'The Roman and the foreign', 171; Scullard, *Festivals and ceremonies*, 99; S. A. Takacs, 'Kybele' in: H. Cancik en H. Scheider ed., *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* Volume 6 *Iul-Lee* (Stuttgart 2002) 950-956, aldaar 953; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 124.

⁷⁸ Lucr. *De rerum natura* 2.626 (vert. Rouse): *aere atque argento sternunt iter omne viarum*.

⁷⁹ Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1513.

⁸⁰ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 283; Henkel, *De komst van de Magna Mater naar Rome*, 165; Summers, 'Lucretius' Roman Cybele', 339; Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1513.

⁸¹ Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1514; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 125.

onderscheidde hen van de andere dienaren van de godin.⁸² Over de identiteit, etnische achtergrond, sociale klasse en economische status van deze eunuchen zijn we slecht geïnformeerd.⁸³ Wel is duidelijk dat de *galli* geen Romeinse burgers waren.⁸⁴ Met betrekking tot een betrouwbare weergave van hun uiterlijk zullen we ons niet tot de literaire bronnen maar tot het archeologisch materiaal moeten wenden. Op afbeelding 2 in de bijlagen is een portret van een *gallus* weergegeven. Omdat de afgebeelde eunuch zelf de opdrachtgever van het grafmonument was, vormt dit reliëf een goede weerspiegeling van het zelfbeeld van de *gallus*. Ook geeft het weer op welke wijze hij dit zelfbeeld, aan de hand van uiterlijke kenmerken, aan de rest van de samenleving wenste te presenteren. Bij de bestudering van deze afbeelding valt op dat de symbolische verwijzingen naar de mythe en het leven van Attis duidelijk aanwezig zijn: te zien zijn onder andere een borstplaat met daarop een afbeelding van de godheid, amandelen als symbool voor Kybele's geweende tranen en een zweep van kootbeentjes, het instrument waarmee de *galli* zichzelf tot bloedens toe kastijden.

Door hun zelfcastratie legden de *galli*, in navolging van Attis, een onbreekbare en daardoor ultieme gelofte van trouw aan *Magna Mater* af. In de volgende paragraaf zal worden aangetoond dat op 24 maart, tijdens het tweede festival ter ere van de godin, ook het bloed dat uit de door Attis zelf toegebrachte genitale wond vloeide herdacht werd. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de *galli* tijdens de processies van de *Megalesia* trots hun bloedende wonden die door zelfmutilatie waren verkregen toonden, zij symboliseerden samen met hun zelfcastratie immers hun eeuwige trouw aan de godin.⁸⁵

De zelfontmanning van de *galli* werd beloond met het verkrijgen van de controle over de cultus.⁸⁶ Hoe ver deze controle in de praktijk reikte is echter lastig te bepalen. De senaat hield immers al vanaf de introductie van Kybele in Rome toezicht op het publieke, officiële gedeelte van haar cultus. De daadwerkelijke macht en controle van de *galli* werd daardoor mogelijk beperkt tot controle over de ingewijden van de cultus. Over de manier waarop de cultus in de Romeinse samenleving geprofileerd werd en zichtbaar was, hebben de *galli* waarschijnlijk weinig tot geen invloed gehad.

In tegenstelling tot de positieve waardering die *Magna Mater* in de Romeinse samenleving genoot, was eenzelfde waardering niet weggelegd voor haar eunuchpriesters. De

⁸² Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1526.

⁸³ L. E. Roller, 'The ideology of the eunuch priest' in: M. Wyke ed., *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean* (Oxford en Malden 1998) 118-135, aldaar 119.

⁸⁴ Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1526.

⁸⁵ Lucr. *De rerum natura* 2.631 (vert. Rouse): [...] *exultant sanguine laeti, terrificas capitum quatientes numine cristas* [...].

⁸⁶ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 255.

oorzaak van de Romeinse afkeer jegens deze eunuchen heeft Roller mijns inziens overtuigend in de context van de heersende Romeinse genderrelaties weten te plaatsen.⁸⁷ Volgens haar hadden de Romeinen bovenal geen begrip voor het feit dat de *galli* vrijwillig hun –superieure-mannelijke genderrol en de daarmee gepaard gaande privileges, een publieke, politieke carrière, opgaven. In de ogen van de Romeinen keerden de *galli* niet alleen hun rug toe naar de waarden en plichten die aan het Romeinse ‘man-zijn’ verbonden waren, maar plaatsten zij zichzelf doelbewust buiten de sferen van familie en staat. Ontdaan van hun geslachtsdelen werden zij ook wel ‘halve-mannen’ of ‘halve-vrouwen’ genoemd.⁸⁸ Omdat de *galli* ‘noch man, noch vrouw’ waren, misten zij volgens de Romeinen de meest elementaire eigenschap van de menselijke identiteit, om het met een modern begrip te zeggen: het bezit van gender.⁸⁹ Door het feit dat zij zichzelf gecasteerd hadden was hun (gedrags-)rol binnen de Romeinse samenleving niet meer vanzelfsprekend of eenduidig te noemen.

Republikeinse bronnen over de *galli* zijn schaars. Omdat de cultus gedurende deze periode voornamelijk in aristocratische handen was, concludeert Thomas dat hun aantal nooit zo talrijk zijn kan zijn geweest als dat dit in de Keizertijd het geval zal zijn geweest.⁹⁰ Het hogere aantal eunuchen in de Keizertijd hangt waarschijnlijk samen met de toegenomen Romeinse interesse voor de figuur van Attis en zijn groeiende rol binnen de cultus van *Magna Mater*. Desondanks lijkt de sociale acceptatie van de *galli* zich ook in de Keizertijd niet veel verder te hebben ontwikkeld dan een passieve acceptatie van hun bestaan. Met uitzondering van het jaarlijkse festival in maart, werden zij zoveel mogelijke buiten het publieke leven geplaatst.⁹¹ Onder keizer Domitianus (81-96 n. Chr.) kwam er zelfs een wet tot stand waarin zelfcastratie verboden werd.⁹² In de tweede eeuw n. Chr. heeft het er daarnaast alle schijn van dat de *galli*, net als courtesanes en prostituees, onderworpen waren aan de *tributum capitis*, een personele belasting.⁹³

Naast de *galli* had de Grote Moeder ook andere dienaren in Rome. Zo zijn onder andere de titulaire aanduidingen van verschillende priesterschappen aan ons overgeleverd. Het is echter lastig een duidelijk beeld te schetsen van de verschillende taken die deze priesters,

⁸⁷ Roller, ‘The ideology of the eunuch priest’, 124-131.

⁸⁸ L. Dirven, ‘Galli van de grote moeder. Vrouwen, hanen en haantjesgedrag in de Romeinse wereld’, *Tijdschrift voor Mediterrane Archeologie* 34 (2005) 7-13, aldaar 9.

⁸⁹ Roller, ‘The ideology of the eunuch priest’, 130-131.

⁹⁰ Thomas, ‘Magna Mater and Attis’, 1527-1528.

⁹¹ Ibidem.

⁹² D. Fishwick, ‘The Cannophori and the March festival of Magna Mater’, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 97 (1966) 193-202, aldaar 201; Thomas, ‘Magna Mater and Attis’, 1527.

⁹³ Thomas, ‘Magna Mater and Attis’, 1527.

ook wel *sacerdotes* genoemd, vervulden.⁹⁴ Wel is duidelijk dat dit priesterschap open stond voor zowel mannen als vrouwen.⁹⁵ Het gebruik van termen als *pontifex*, *summus sacerdos*, *sacerdos in primo/ secundo loco* en *sacerdos maxima* duidt daarnaast op een zekere hiërarchie binnen de priestergemeenschap, maar hoe deze er precies heeft uitgezien is niet te achterhalen.⁹⁶ Vermaseren noemt naast deze priesterschappen ook een aantal andere tempeldienaren: de *curatores*, de hulpen bij administratief werk en tevens verantwoordelijk voor het dagelijks schoonhouden van de tempel op de Palatijn en de *apparatores*, verantwoordelijk voor de sacristie, de heilige objecten en voor het leiden van de *pompe* door de stad. Daarnaast bestonden er binnen de cultus ook verschillende muzikale functies waaronder de *tympanistriae*, vrouwen die trommels/tamboerijnen bespeelden, de *cymbalistriae*, vrouwen die cimbalen hanteerden, de *tibicen* of *tibico*, fluitspelers en de *hymnologi*, de koorristen.⁹⁷ Een verklarende tekst over de verschillende ambten binnen de cultus van Kybele is niet aan ons overgeleverd waardoor veel details over de invulling van deze verscheidene functies onduidelijk blijven.⁹⁸

2.4 Festivals ter ere van *Magna Mater*: de maartcyclus

Naast de *Megalesia* ontwikkelde zich in de Keizertijd een tweede festival ter ere van Kybele en Attis in Rome. Deze zogenaamde ‘maartcyclus’ bestond uit meerdere feestdagen en werd niet op één specifiek moment ingevoerd. Over een periode van minimaal twee eeuwen nam het aantal feestdagen toe en evolueerde ook de betekenis van de verschillende rituelen die deel uitmaakten van het festival.⁹⁹ Een betrouwbare weergave van het volledige festival, jaarlijks gevierd van 15 tot 27 maart, is te vinden in de kalender van Philocalus. Deze bron dateert echter pas uit 354 n. Chr.¹⁰⁰ In deze kalender wordt het programma van het maartfestival als volgt weergegeven:

⁹⁴ Beard e.a., *Religions of Rome* Volume 2, 209.

⁹⁵ Thomas, ‘Magna Mater and Attis’, 1528.

⁹⁶ Ibidem, 1528; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 109.

⁹⁷ Vermaseren, *Cybele and Attis*, 110.

⁹⁸ Beard e.a., *Religions of Rome* Volume 2, 209; Beard, ‘The Roman and the foreign’, 170.

⁹⁹ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 286.

¹⁰⁰ Ibidem; Fishwick, ‘The Cannophori and the March festival’, 193; Thomas, ‘Magna Mater and Attis’, 1517-1518.

<i>Id. Mart.</i>	(15 maart)	<i>Canna intrat</i>
<i>XI K. Apr.</i>	(22 maart)	<i>Arbor intrat</i>
<i>IX K. Apr.</i>	(24 maart)	<i>Sanguem</i>
<i>VIII K. Apr.</i>	(25 maart)	<i>Hilaria</i>
<i>VII K. Apr.</i>	(26 maart)	<i>Requietio</i>
<i>VI K. Apr.</i>	(27 maart)	<i>Lavatio</i> ¹⁰¹

Aangezien er geen specifieke invoeringsdata voor deze verschillende rituelen aan ons zijn overgeleverd, is het slechts mogelijk een globale chronologische volgorde van invoering te reconstrueren.¹⁰² Door het gebrek aan bronnen blijven ook veel details over de invulling binnen de evolutie van het festival onduidelijk. Hierboven genoemde feestdagen zullen besproken worden in de volgorde waarop de Romeinen in de vierde eeuw n. Chr. deze dagen vierden. Tabel 1 in de bijlagen biedt hierbij een schematisch beeld van de mogelijke chronologische invoering van de verschillende onderdelen van de maartcyclus zoals deze door Fishwick is opgesteld.¹⁰³

Op de dag van *Canna intrat* (15 maart) verzamelde het college van de *cannophori* bundels riet en droegen deze op ceremoniële wijze naar de tempel van de godin.¹⁰⁴ Wat de precieze betekenis van deze processie was, is onzeker. Fishwick suggereert echter dat deze feestdag, ingevoerd onder keizer Antoninus Pius (138-161 n. Chr.), een aanvulling vormde op een quasi-narratieve mythische vertelling die de feestdagen in hun geheel vertolkte. Het leven van Attis stond hierin centraal. Het riet zou in dat geval verwijzen naar de vondst van de kleuter Attis door Kybele, langs de oever van de rivier de Gallos.¹⁰⁵ Vermoedelijk na het binnenbrengen van het riet offerde de hoge priester samen met de *cannophori* een zes jaar oude stier om de vruchtbaarheid van de velden op de omliggende bergen te garanderen.¹⁰⁶

Arbor intrat (22 maart) centreerde zich rondom de mythische dood van Attis als gevolg van zijn zelfcastratie onder de pijnboom. In zijn volledig ontwikkelde vorm werd op deze dag, door leden van het college van de *dendrophori*, voor zonsopgang een pijnboom geveld. Deze boom werd versierd met wollen linten en kransen van viooltjes. Opvallend is hoe de eerder genoemde pijnboom en viooltjes uit de mythe van Kybele en Attis hier fungeren als een personificatie van Attis. De boom werd vervolgens in een nagebootste begrafenistoet

¹⁰¹ Fishwick, 'The Cannophori and the March festival', 193.

¹⁰² Beard, 'The Roman and the foreign', 171.

¹⁰³ Fishwick, 'The Cannophori and the March festival', 202.

¹⁰⁴ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 290.

¹⁰⁵ Julianus, *Oratio* 5.165b (vert. Wright); Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 290; Fishwick, 'The Cannophori and the March festival', 195.

¹⁰⁶ Joannus Lydus, *De mensibus* 4.49, geciteerd in Fishwick, 'The Cannophori and the March festival', 194, 196.

naar de tempel op de Palatijn gebracht. De ceremonie ging gepaard met scènes van hevige rouw.¹⁰⁷

Na één dag doorgebracht te hebben in rouw werd op *Sanguem* (24 maart) het bloed dat uit de door Attis zelf toegebrachte genitale wond vloeide herdacht. Zoals eerder al besproken symboliseerde dit bloed de eeuwige trouw die Attis door zijn zelfcastratie aan *Magna Mater* had beloofd. Het is daarom niet verwonderlijk dat deze dag gekenmerkt werd door het laten vloeien van menselijk bloed. In het tempeldistrict mutileerden de *galli* zichzelf met messen en gaven zij zichzelf tot bloedens toe zweepslagen. Over het algemeen wordt aangenomen dat *Sanguem* ook het moment vormde waarop de *galli* zichzelf castreerden. Aan het einde van de dag werd Attis, gepersonifieerd in de versierde pijnboom, waarschijnlijk begraven.¹⁰⁸

Op de dag van de *Hilaria* (25 maart) werd, in ieder geval in de derde en vierde eeuw n. Chr., de wederopstanding van Attis herdacht. Ook hier is de verwijzing naar de levenscyclus van Attis terug te zien: Zeus zorgde er op het verzoek van Kybele immers voor dat Attis' levenloze lichaam niet onderhevig zou zijn aan de vergankelijkheid. Met de invoering van deze feestdag in de tweede helft van de tweede eeuw n. Chr. of later veranderde Attis' oorspronkelijke status van een 'stervende god' in een god van dood en wederopstanding.¹⁰⁹

De *Requietio* (26 maart) heeft waarschijnlijk tegelijkertijd met de *Hilaria* zijn intrede in de feestcyclus gedaan. Over de specifieke invulling van deze dag is geen informatie voorhanden, maar waarschijnlijk diende deze dag als een moment van rust om zo een brug tussen de *Hilaria* en de *Lavatio* te vormen.¹¹⁰

De *Lavatio* (27 maart), historisch gezien het oudste ritueel binnen de maartcyclus, vormde het slot van de festiviteiten. Op deze dag werden het cultusbeeld van *Magna Mater* en de heilige gebruiksvoorwerpen ritueel gewassen. Het cultusbeeld van Kybele werd hierbij in een processie, waarin ook de *quindecemviri* (*sacris faciundis*) meeliepen, vanuit de tempel op de Palatijn richting de Porta Capena gedragen.¹¹¹ We zijn op de hoogte van de betrokkenheid van dit *collegium* in dit ritueel, ten tijde van de Keizertijd, door een vermelding in Lucanus' *Pharsalia*.¹¹² Sinds de ontdekking van een waterbekken in de buurt van de *Magna Mater* tempel door Romanelli, wordt aangenomen dat de *Lavatio* oorspronkelijk op de Palatijn heeft

¹⁰⁷ Suetonius, *Otho* 8 (vert. Rolfe): *die quo cultores deum Matris lamentari et plangere incipient*; Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 288-289; Beard, 'The Roman and the foreign', 171.

¹⁰⁸ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 289-290; Beard, 'The Roman and the foreign', 172.

¹⁰⁹ Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1519.

¹¹⁰ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 291; Fishwick, 'The Cannophori and the March festival', 195.

¹¹¹ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 286-287.

¹¹² Lucanus, *Pharsalia* 1.599-600 (vert. Duff): *Tum, qui fata deum secretaque carmina servant Et lotam parvo revocant Almone Cybeben*; Takacs, 'Kybele', 954.

plaats gevonden.¹¹³ Pas met de verhoging van het terrein voor de tempel in 3 n. Chr. door keizer Augustus, raakte het waterbekken buiten gebruik en zou het ritueel naar de Almo, een zijtak van de Tiber, verplaatst zijn (zie in de bijlagen afbeelding 7 en 8).¹¹⁴ De beschrijving van een dergelijke rituele wassing in de Almo, tijdens de aankomst van de godin in Rome is te vinden in Ovidius' *Fasti*.¹¹⁵ Dit zou erop kunnen duiden dat Ovidius op dit punt verwees naar een voor hem contemporain gebruik. Attis heeft, zover bekend, nooit iets met de *Lavatio* te maken gehad, in tegenstelling tot zijn centrale rol binnen de overige dagen van de 'maartcyclus'.¹¹⁶

De enige antieke bron die een toespelingsmaakt op een mogelijke chronologische indeling van deze feestdagen in maart is Joannus Lydus' *De Mensibus* 4.59.¹¹⁷ In 1952 trok Lambrechts aan de hand van deze bron een aantal conclusies.¹¹⁸ Het complete maartfestival was volgens hem niet in één keer ingevoerd, zoals traditioneel werd gedacht, maar zou twee specifieke 'invoeringsmomenten' hebben gekend: een onder keizer Claudius (41-54 n. Chr.) en een onder keizer Antoninus Pius (138-161 n. Chr.).¹¹⁹ Ook stelde Lambrechts vast dat Attis pas onder Antoninus Pius, dus na het midden van de tweede eeuw n. Chr., zowel in de literatuur als in het epigrafisch materiaal als een god van leven en wederopstanding werd genoemd. Voor deze periode was het karakter van de rituelen in maart volgens Lambrechts van rouwende aard: de feestcyclus herdacht en vierde de dood van Attis, metgezel van Kybele. Omdat de *Hilaria*, in ieder geval gedurende de derde en vierde eeuw n. Chr., de wederopstanding van Attis herdacht, moet deze feestdag volgens Lambrechts pas in het tweede deel van de tweede eeuw n. Chr. of later aan de feestcyclus van maart zijn toegevoegd. Het zelfde geldt volgens hem voor de *Requies*, die aan de *Hilaria* verbonden was en voor *Canna intrat*.¹²⁰ De invoering van *Arbor intrat*, *Sanguem* en de *Lavatio* wordt doormee onder Claudius geplaatst.

De geleidelijke ontwikkeling van het festival in maart zoals deze door Lambrechts geschetst wordt, is mijns inziens zeer overtuigend, met uitzondering van de datering van de *Lavatio*. In de kalender van Philocalus wordt de *Lavatio* weergegeven als zijnde een

¹¹³ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 286.

¹¹⁴ Ibidem. In hoofdstuk drie zullen de verschillende architectonische fasen die de tempel op de Palatijn doorlopen heeft uitgebreid behandeld worden.

¹¹⁵ Ovid. *Fasti* 4.337-340 (vert. Frazer).

¹¹⁶ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 287.

¹¹⁷ Fishwick, 'The Cannophori and the March festival', 194.

¹¹⁸ P. Lambrechts, 'Les Fêtes "Phrygiennes" de Cybèle et d'Attis', *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 27 (1952) 141-170.

¹¹⁹ Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1518.

¹²⁰ Lambrechts, geparafraseerd in: Fishwick, 'The Cannophori and the March festival', 194-198.

onderdeel van de feestdagen in maart. De vermelding van dit ritueel, door onder andere Ovidius, is naar mijn mening echter een reden om aan te nemen dat een vorm van deze rituele wassing al in gebruik was sinds de aankomst van de godin in Rome. Wellicht vormde de *Lavatio* op 27 maart in de Keizertijd een overgang tussen de festiviteiten in maart, die zich voornamelijk concentreerden rondom Attis, en de *ludi Megeleses* die van 4 tot 10 april gehouden werden ter ere van *Magna Mater*.

2.5 Volksparticipatie: differentiatie

De evolutie die de *Magna Mater* cultus tussen 205/4 v. Chr. en de late vierde, vroege vijfde eeuw n. Chr. in Rome doormaakte, bood de Romeinse bevolking steeds meer legitieme mogelijkheden om actief te participeren in de verering van de godin. Dergelijke actieve publieke participatie was ten tijde van de Republiek voorbehouden aan de aristocratie. In de Keizertijd echter, met name in de eerste en tweede eeuw n. Chr., ontwikkelden zich steeds meer gelegenheden voor de overige Romeinse bevolkingsgroepen om ook, actiever dan voorheen, in de cultus van Kybele te participeren.

Middels verscheidene antieke literaire bronnen is de informatie met betrekking tot de participatie van leden uit verschillende lagen van de Romeinse bevolking in de cultus van de Grote Moeder aan ons overgeleverd. Hierin wordt echter geen gedetailleerd onderscheid aangebracht tussen de verschillende bevolkingsgroepen. Vaak maken de antieke auteurs gebruik van generaliserende begrippen, zoals ‘het volk’, ‘de matronen’, ‘de senatoren’ en ‘de equites’, mits zij dergelijke termen überhaupt hanteren. Deze benamingen geven geen indicatie van een verdere differentiatie binnen een bepaalde bevolkingsgroep. Het enige grove onderscheid dat antieke auteurs soms binnen de Romeinse bevolking maken, is de ‘aristocratie’ versus de ‘leden van de Romeinse bevolking met een lagere sociale klasse’. Binnen deze laatste categorie wordt bij uitzondering nog een hiërarchisch onderscheid aangebracht tussen ‘Romeinse burgers’ en ‘niet-Romeinse burgers,’ oftewel ‘slaven en buitenlanders’.

De twee festivals ter ere van *Magna Mater* boden in het bijzonder meerdere mogelijkheden om in verschillende mate in de verering van de godin te participeren. Hierbij valt tijdens de *Megalesia* onder andere te denken aan een passieve aanwezigheid bij de *pompe*, *ludi scaenici* en *ludi circenses*, maar ook aan het offeren van *moretum*, een mengsel van kaas en kruiden, door individuele Romeinen.

In Dionysius van Halicarnassus’ *Antiquitates Romanae* 2.19.4-5 is met betrekking tot de participatie van Romeinse burgers in de *pompe* van de *Megalesia* het volgende te lezen:

[...] by a law and decree of the senate no native Roman walks in procession through the city arrayed in parti-coloured robe, begging alms or escorted by flute-players, or worships the goddess with the Phrygian ceremonies.’¹²¹

Een datum voor de hier genoemde wetgeving staat niet tot onze beschikking.¹²² Dionysius claimt dat er geen enkele Romein, noch als vereerder noch als priester, deelnam in deze exotische processie ter ere van Kybele. Hoeveel waarheid deze claim bevat is onduidelijk. Mocht hij juist zijn, dan is nog niet met zekerheid te zeggen hoe lang een dergelijk door de senaat afgekondigd verbod van kracht is geweest.¹²³

Tegenover dit verbod op een actieve deelname van Romeinse burgers in de *pompe*, staan Lucretius’ *De rerum natura* 2.626 en Ovidius’ *Ex Ponto* 1.1.39-40 en *Fasti* 4.350-352. In zijn beschrijving van de jaarlijkse *pompa* op 4 april noemt Lucretius het gebruik om de godin en haar gevolg tijdens hun intocht in de stad niet alleen te bestrooien met rozenblaadjes, maar hen ook zilveren en bronzen munten te schenken.¹²⁴ Ovidius’ *Ex Ponto* 1.1.39-40 geeft ook blijk van dit gebruik. In deze tekst vraagt Ovidius zich af wie van de toeschouwers (van de processies ter ere van *Magna Mater*) er nu niet een kleine bronzen munt aan de fluitspelers van de Grote Moeder zou schenken.¹²⁵ In Ovidius’ *Fasti* 4.350-352 krijgt de auteur, tijdens zijn vraag-en-antwoord spel met de muzen, zelfs antwoord op de vraag waar het gebruik om kleingeld aan de godin te schenken vandaan kwam:

“Why,” said I, “does the goddess collect money in small coins?” “The people contributed their coppers, with which Metellus built her fane,” said she; “hence the custom of giving a small coin abides.”¹²⁶

De vermelding van dit gebruik, het schenken van kleingeld aan de godin en haar dienaren tijdens de *pompe* door de Romeinse bevolking, door Ovidius en Lucretius wordt bevestigd door het feit dat het de *galli* tijdens deze processies was toegestaan ten behoeve van de godin te bedelen voor geld.¹²⁷ Het mocht voor Romeinse burgers volgens Dionysius van Halicarnassus dan wel wettelijk verboden zijn actief te participeren in de *pompe* ter ere van

¹²¹ Dionysius van Halicarnassus, *Antiquitates Romanae* 2.19.4-5 (vert. Cary).

¹²² Beard e.a., *Religions of Rome* Volume 1, 97; Henkel, *De komst van de Magna Mater naar Rome*, 97.

¹²³ Beard e.a., *Religions of Rome* Volume 2, 209.

¹²⁴ Lucr. *De rerum natura* 2.626 (vert. Rouse): (...) *aere atque argento sternunt iter omne viarum, largifica stipe ditantes, ninguntque rosarum floribus umbrantes Matrem comintumque catervam.*

¹²⁵ Ovidius, *Ex Ponto* 1.1.39-40 (vert. Wheeler): *ante deum Matrem cornu tibicen adunco cum canit, exiguae quis stipis aera negat?*

¹²⁶ Ovid. *Fasti* 4.350-352 (vert. Frazer): “dic,” inquam “parva cur stipe quaerat opes.” “contulit aes populus, de que delucra Metellus fecit,” ait “dandae mos stipis inde manet.”

¹²⁷ Cicero, *De legibus* 2.9.22, 2.15.40 (vert. Keyes): *Praeter Idaeae matris famulos, eosque iustis diebus, ne quis stipem cogito*; Beard, ‘The Roman and the foreign’, 171; Scullard, *Festivals and ceremonies*, 99; S. A. Takacs, ‘Kybele’ in: H. Cancik en H. Scheider ed., *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* Volume 6 *Iul-Lee* (Stuttgart 2002) 950-956, aldaar 953; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 124.

Magna Mater, louter passieve toeschouwers waren zij volgens Lucretius en Ovidius niet. Aangezien ‘de aristocratie’ als bevolkingsgroep in bovenstaande teksten niet uitdrukkelijk wordt genoemd, terwijl dit met betrekking tot teksten over *Magna Mater* en haar cultus vrijwel altijd het geval is, lijkt het onwaarschijnlijk dat de toeschouwers van de *pompe* uitsluitend uit leden van de aristocratische elite hebben bestaan. Het feit dat er door zowel Lucretius als Ovidius wordt gesproken van kleine giften en niet van aanzienlijke bedragen, sterkt het vermoeden dat de *pompe* een gevarieerd publiek trokken.

Het offeren van *moretum*, een mengsel van kaas en kruiden, in de tempel op de Palatijn, was een ander ritueel dat tijdens de *Megalesia* aantrekkingskracht uitoefende op individuen uit verschillende lagen van de Romeinse bevolking. Het grootste deel van het jaar was de tempel van de Grote Moeder alleen toegankelijk voor haar eigen cultuspersoneel. Tijdens de *ludi Megeleses* stond het gebouw echter ook open voor het gewone publiek.¹²⁸ In de periode tussen 4 en 10 april offerden individuele Romeinen hier *moretum* aan de godin.¹²⁹ Volgens Ovidius werd *moretum* aan *Magna Mater* geofferd, opdat ‘de oude, eerbiedwaardige godin het oude, eerbiedwaardige voedsel mocht kennen.’¹³⁰ Mijns inziens was het deze symbolische waarde die *moretum* ook voor de aristocratie tot een geaccepteerde gift aan de godin maakte.

Tijdens de *Megalesia* werden ook luxe banketten ter ere van Kybele gehouden, de zogenaamde *mutitationes*. In tegenstelling tot het schenken van munten als toeschouwer tijdens de *pompe* en het offeren van *moretum* in de tempel van de Grote Moeder op de Palatijn, waren de *mutitationes* exclusief een aristocratische aangelegenheid. Deze banketten werden voor en door de aristocratie georganiseerd.¹³¹ De deelnemers aan deze diners organiseerden zich hiertoe in verscheidene broederschappen, de zogenaamde *sodalitates*.¹³² Volgens Cicero stamde dit gebruik al uit 204 v. Chr.¹³³ In *De senectute* valt op dat Cicero

¹²⁸ Beard, ‘The Roman and the foreign’, 171; Henkel, *De komst van de Magna Mater naar Rome*, 167; Turcan, *The cults of the Roman Empire*, 38.

¹²⁹ Beard, ‘The Roman and the foreign’, 171; Scullard, *Festivals and ceremonies*, 98; Turcan, *The cults of the Roman Empire*, 38; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 124.

¹³⁰ Ovid. *Fasti* 4.367-372 (vert. Frazer): “*non pudet herbosum*” dixi “*posuisse moretum in dominae mensis.(...)*” “*candidus elisae miscetur caseus herbae, cognoscat priscos ut dea prisca cibos.*” De Nederlandse vertaling is een product van de gezamenlijke samenwerking tussen Ratna Drost, Rowan Huiskes en Imke Hendriks.

¹³¹ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 284; Scullard, *Festivals and ceremonies*, 99; Thomas, ‘Magna Mater and Attis’, 1516.

¹³² Thomas, ‘Magna Mater and Attis’, 1516; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 124. Thomas vermeldt tevens dat de deelnemers aan deze banketten op verschillende manieren beschreven werden als zijnde *nobiles, principes iuitatis* of *patricii*.

¹³³ Cicero, *De senectute* 13.45 (vert. Falconer): (...) *sodalites autem me quaestore constitutae sunt sacris Idaeis Magnae Matris acceptis (...)*.

persoonlijk meer waarde lijkt te hechten aan het sociale aspect van deze banketten, dan aan hun religieuze achtergrond.¹³⁴

Als meerdere aristocraten de *mutitationes* op deze manier beleefden, dat wil zeggen met meer aandacht voor de fysieke geneugten van de banketten dan voor hun religieuze oorsprong, is het niet verwonderlijk dat deze feestmaaltijden door de senaat aan strikte regels werden onderworpen. In 161 v. Chr. stelde de senaat wettelijke beperkingen aan de aristocratische *mutationes*. De inhoud van het door de senaat afgevaardigde decreet is te vinden in Aulus Gellius' *Noctes Atticae* 2.24.2: leden van de aristocratie moesten vanaf 161 v. Chr. voor de consuls zweren dat zij aan ieder diner, in aanvulling op groenten, brood en wijn, niet meer dan 120 *asses* zouden besteden; dat zij alleen inheemse en geen buitenlandse wijnen zouden serveren; en dat de hoeveelheid uitgesteld zilverwerk bij elk diner niet meer dan 100 lbs (ongeveer 45,4 kg.) zou bedragen.¹³⁵ In de late Keizertijd nam de aristocratische belangstelling voor de *mutitationes* volgens Thomas steeds verder af.¹³⁶ Mijns inziens kan deze afname in belangstelling verklaard worden door de langzaam afnemende politieke macht van de 'heidense' aristocratie ten gunste van de christelijke heersers.

De senaat legde echter niet alleen het uitbundige gedrag van de aristocratie aan banden. Aan de algemene deelname in de *Megalesia* waren ook wettelijke regels verbonden.¹³⁷ Zo waren de *ludi circenses* en de *ludi scaenici* alleen toegankelijk voor Romeinse burgers: slaven en vreemdelingen werden niet toegelaten.¹³⁸ Alleen Romeinse burgers, zij het uit verschillende lagen van de bevolking, mochten dus bij de theaterstukken en wagenraces ter ere van *Magna Mater* aanwezig zijn. Ook de invoering van aparte zitplaatsen die de senatoren tijdens deze spelen van de rest van de populatie scheidde, zoals Valerius Maximus' *Facta et dicta memorabilia* 2.4.3 daar melding van maakt, duidt op de aanwezigheid van zowel burgers uit hoge als lage Romeinse bevolkingsklassen.¹³⁹

De senaat nam ook andere maatregelen in een poging het extravagante, 'niet-Romeinse', onofficiële deel van de cultus van *Magna Mater* onder controle te houden. Tot het

¹³⁴ Cic. *Sen.* 13.45 (vert. Falconer): (...) *epular bar igitur cum sodalibus, omnino modice [...] Neque enim ipsorum conviviorum delectationem voluptatibus corporis magis quam coetu amicorum et sermonibus metiebar (...)*.

¹³⁵ Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 2.24.2 (vert. Rolfe): (...) *in quo iubentur principes civitatis [...] iurare apud consules verbis conceptis, non amplius in singulas cenas sumptus se esse facturos quam centenos vicenosque aeris praeter olus et far et vinum, neque vino alieniga, sed patriae usuros, neque argenti in convivio plus pondo quam libras centum inlaturos*; Scullard, *Festivals and ceremonies*, 99; Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1516.

¹³⁶ Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1517.

¹³⁷ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 284.

¹³⁸ *Ibidem*; M. Beard, J. North en S. Price, *Religions of Rome Volume 1 A History* (Cambridge 1998) 97; Henkel, *De komst van de Magna Mater naar Rome*, 166.

¹³⁹ Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* 2.4.3: *discretis senates et populi locis solverunt* ; Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 284; Beard e.a., *Religions of Rome Volume 1*, 97.

officiële deel van de cultus behoorden ten tijde van de Republiek onder meer de *Megalesia* en de bijbehorende *ludi circenses*, *ludi scaenici* en *mutationes*. Bij het deel van de cultus dat in deze periode door de Romeinen zelf als ‘niet-Romeins’ werd beschouwd, valt onder andere aan de *galli* te denken.

De details van het in Dionysius van Halicarnassus’ *Antiquitates Romanae* genoemde, door de senaat afgevaardigde, decreet dat de participatie van Romeinse burgers in de *pompe* van de *Megalesia* verbood, is al eerder in deze paragraaf aan bod gekomen. Dit verbod ontzei niet alleen de Romeinse burgers actieve participatie in de *pompe*, het zorgde ook voor een duidelijk zichtbare scheiding tussen deze Romeinse burgers en het cultuspersoneel van *Magna Mater*, dat wel in de processies meeliep.

Het college van de *quindecimviri (sacris faciundis)* hield bovendien toezicht op de cultus van Kybele. Op zich is dit niet verwonderlijk aangezien dit college verantwoordelijk was voor het toezicht op alle Griekse en Oriëntaalse culten in Rome.¹⁴⁰ Deze supervisie kwam onder meer tot uiting in de goedkeuring van nieuwe priesters en priesteressen: alleen dit college was officieel bevoegd dergelijke toestemming te verlenen.¹⁴¹

Naast de pogingen dit ‘niet-Romeinse’ deel van de cultus onder te controle houden, had de senaat ook zijn vertegenwoordigers binnen de officiële staatscultus van *Magna Mater*. Zo is in Dionysius van Halicarnassus’ *Antiquitates Romanae* 2.19.4 te lezen dat het openingsoffer van de *Megalesia* gebracht werd door een *praetor (urbanus)*.¹⁴² Een dergelijk ‘openingsoffer’ werd ten tijde van de Republiek gebracht door een *curulis aedilis*.¹⁴³ In 22 v. Chr. kwam daar verandering in en gingen de organisatorische verantwoordelijkheden van de *Megalesia* van de *curules aediles* over op de *praetores*.¹⁴⁴ Omdat Dionysius spreekt van een *praetor* en niet van een *curulis aedile*, is het mogelijk dat zijn gehele beschrijving van de *Megalesia* betrekking heeft op de periode na 22 v. Chr.

De invoering van de maartcyclus in de eerste twee eeuwen van de Keizertijd bood Romeinse burgers met een lagere sociale achtergrond geleidelijk steeds meer manieren om actief in de cultus van *Magna Mater* te participeren. De feestdagen die zich rondom Attis

¹⁴⁰ Vermaseren, *Cybele and Attis*, 107.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² S. A. Takacs, ‘Kybele’ in: H. Cancik en H. Scheider ed., *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* Volume 6 *Iul-Lee* (Stuttgart 2002) 950-956, aldaar 954; Henkel, *De komst van de Magna Mater naar Rome*, 167. De toevoeging ‘urbanus’ is hier zonder verdere uitleg door zowel Takacs als Henkel aan Dionysius’ beschrijving toegevoegd.

¹⁴³ Scullard, *Festivals and ceremonies*, 98.

¹⁴⁴ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 282; Thomas, ‘Magna Mater and Attis’, 1513: In 22 v. Chr. kreeg het festival officieel ook een nieuwe naam: *Ludi Matri Deum Magnae Idaeae*. Deze hervormingen worden traditioneel aan Augustus toegeschreven. Volgens Thomas zijn er echter geen valide argumenten voor een dergelijke toeschrijving.

centreerden, en in het bijzonder de rituelen die daarmee gepaard gingen, boden in deze periode ook burgers zonder een aristocratische achtergrond een actieve participatiemogelijkheid in de verering van Kybele en Attis. Zo was het college van de *cannophori* verbonden met het binnenbrengen van het riet op *Canna intrat* (15 maart). Het lidmaatschap van dit college stond naast volwassen mannen ook open voor vrouwen en zelfs voor kinderen.¹⁴⁵ Het college van de *dendrophori* was eveneens een religieus broederschap dat de verantwoordelijkheid droeg voor de uitvoering van een aantal rituelen tijdens de maartcyclus. Dit college was niet alleen een religieuze organisatie, maar tegelijkertijd ook een beroepsorganisatie voor houtbewerkers.¹⁴⁶ Waarschijnlijk werd het college daarom geassocieerd met *Arbor intrat* (22 maart); op deze dag zaagden de *dendrophori* een pijnboom om en brachten deze versierd en wel naar de tempel op de Palatijn.¹⁴⁷ Leden van dit college waren voornamelijk afkomstig uit de stedelijke middenklasse; onder hen bevond zich een groot aantal vrijgelatenen. Verscheidene archeologische bronnen getuigen daarnaast van de aanwezigheid van enkele rijke lieden binnen de gelederen van de *dendrophori*. In Rome is dit onder andere terug te zien in de aankleding van het verzamelgebouw van het college, de zogenaamde *Basilica Hilariana* (zie paragraaf 3.1.4).

2.6 Het taurobolium

Binnen de Romeinse volksparticipatie neemt het *taurobolium* in de late Oudheid een aparte plaats in. Tijdens dit ritueel werd er ter ere van *Magna Mater* een rund geofferd. De uitvoering van dit offer vond zover bekend alleen plaats in het *Phrygianum*, een van de cultusplaatsen in Rome die gewijd was aan de Grote Moeder, niet in de tempel op de Palatijn.¹⁴⁸ Tijdens archeologische opgravingen in het *Phrygianum* kwamen meerdere altaren waarin de uitvoering van een *taurobolium* herdacht werd aan het licht. Om een compleet overzicht te behouden op de evolutie van de volksparticipatie in de cultus van Kybele, zullen in deze paragraaf naast het antieke literaire materiaal ook enkele archeologische bronnen worden behandeld.

Met betrekking tot de uitvoering van het *taurobolium* vormt Prudentius' *Peristephanon* 10.1006-1050 de enige antieke literaire bron die ons van details voorziet. Prudentius beschrijft het *taurobolium* als volgt: een volledig in ceremoniële kleding gehulde

¹⁴⁵ Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1530-1531.

¹⁴⁶ Thomas, 'Magna Mater and Attis', 1529-1530.

¹⁴⁷ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 288-289; Beard, 'The Roman and the foreign', 171.

¹⁴⁸ Richardson, *A new Topographical Dictionary*, 290; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 46. Beide cultusplaatsen zullen in hoofdstuk 3 uitgebreid aan bod komen.

hoge priester daalt af in een diepe kuil om de 'wijding' te ontvangen.¹⁴⁹ Over deze kuil wordt een met gaten doorboord houten platform gelegd waarop vervolgens een stier op ceremoniële wijze wordt gedood.¹⁵⁰ Het bloed van de stier sijpelt door de gaten in het houten platform en daalt zo neer op het lichaam en de kleding van de priester. Nadat het dode dier verwijderd is, komt de priester doorweekt van het bloed uit de kuil: een gruwelijk gezicht.¹⁵¹ Van een afstand wordt hij begroet door omstanders die hem tevens respect betuigen.¹⁵²

Aangezien het hier om een christelijke bron uit ongeveer 400 n. Chr. gaat, is het te betwijfelen of zij een correcte weergave van de werkelijkheid geeft. Aangezien het laatste *taurobolium*-altaar in Rome dateert uit 390 n. Chr., schreef Prudentius waarschijnlijk niet over een contemporaine gebeurtenis.¹⁵³ Daarnaast had deze christelijke auteur niet het zo objectief mogelijk beschrijven van dit ritueel tot doel, maar het schetsen van een levendig beeld van een gebeurtenis waarmee zijn christelijke lezers niet bekend waren.¹⁵⁴ Overdrijving van de beschreven handelingen lijkt eerder logisch dan onlogisch. Bovendien kent Prudentius' beschrijving van de kuil waarin de hoge priester afdaald geen archeologische ondersteuning: het bestaan van een dergelijke *fossa sanguinis* is tot nu toe nergens onomstotelijk aangetoond.¹⁵⁵

De onafhankelijke doch aanvullende epigrafische studies naar het *taurobolium* door Duthoy en Rutter tonen aan dat Prudentius' beschrijving betrekking heeft op de laatste ontwikkelingsfase van het ritueel.¹⁵⁶ Archeologische gezien betekend dit dat Prudentius' verhaal in verband gebracht worden met de al eerder genoemde vierde eeuwse collectie inscripties uit het *Phrygianum* te Rome.¹⁵⁷ De vermelde data in deze *taurobolium*-inscripties variëren van 305 tot 390 n. Chr., in de stad Rome als geheel is dit 295 tot 390 n. Chr.¹⁵⁸ In

¹⁴⁹ Prudentius, *Peristephanon* 10.1011-1012 (vert. Thomson): *summus sacerdos nempe sub terram scrobe acta in produndum consecrandus mergitur.*

¹⁵⁰ Ibidem, 10.1016, 10.1018, 10.1021, 10.1026-1027: *tabulis superne strata texunt pulpita [...] scindunt subinde vel trebrant aream [...] huc taurus [...] hic statuta est immolanda belua pectus sacratio dividunt venabulo.*

¹⁵¹ Ibidem, 10.1043: *procedit inde pontifex visu horridus.*

¹⁵² Ibidem, 10.1048: *omnes salutant atque adorant eminus.*

¹⁵³ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 265; S. B. Platner en T. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome* (Londen 1929) 325-326; L. jr. Richardson, *A new Topographical Dictionary of Ancient Rome* (Baltimore 1992) 290; Takacs, 'Kybele', 955; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 46.

¹⁵⁴ N. McLynn, 'The fourth-century *taurobolium*', *Phoenix. The Journal of the Classical Association of Canada* 50 (1996) 312-330, aldaar 316.

¹⁵⁵ Ibidem, 320.

¹⁵⁶ R. Duthoy, *The taurobolium. It's evolution and terminology* (Leiden 1969) 101-105; J. B. Rutter, 'The three phases of the taurobolium', *Phoenix. The Journal of the Classical Association in Canada* 22 (1968) 226-249, aldaar 239-240.

¹⁵⁷ McLynn, 'The fourth-century *taurobolium*', 312.

¹⁵⁸ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 265; S. B. Platner en T. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome* (Londen 1929) 325-326; L. jr. Richardson, *A new Topographical Dictionary of Ancient Rome* (Baltimore 1992) 290; Takacs, 'Kybele', 955; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 46.

Lyon is echter een inscriptie uit 160 n. Chr. gevonden die hoogstwaarschijnlijk naar het *Phrygianum* in Rome verwijst.¹⁵⁹ Dit zou betekenen dat er ook al voor 295 v. Chr. *taurobolia* in het *Phrygianum* werden uitgevoerd. Archeologische ondersteuning voor deze hypothese uit Rome zelf is echter niet voorhanden.

Zoals gezegd geven de altaarinscripties uit de vierde eeuw n. Chr. getuigenis van de voltrekking van meerdere *taurobolia*. Zij bevatten eerste hands informatie over de opdrachtgevers van deze altaren. Dergelijke informatie is voor andere tijdsperiodes niet beschikbaar vanwege een gebrek aan archeologisch materiaal. Bij de bestudering van deze inscripties moet vrijwel meteen geconcludeerd worden dat nagenoeg alle altaren in het *Phrygianum* opgericht zijn door welvarende lieden. Menig opdrachtgever behoorde zelfs tot de aristocratische, senatoriale elite.

Waarschijnlijk zorgde de verdere opkomst van het christendom in de vierde eeuw n. Chr. voor een nieuwe ‘wij/zij’ verhouding binnen de Romeinse samenleving. Doordat in deze periode steeds meer leden uit de hogere, machthebbende laag van de Romeinse bevolking zich tot het christendom bekeerden, raakte de politieke status quo uit balans. Waar de ‘wij/zij’ verhoudingen in de Romeinse samenleving in voorgaande periodes voornamelijk uit etnische & antropologische onderscheiden bestonden: ‘Romeinen’ versus ‘niet-Romeinen’ en ‘het officiële, Romeinse deel van de *Magna Mater* cultus’ versus ‘het vreemde, buitenlandse, exotische deel’, werd er in de vierde eeuw n. Chr. meer nadruk gelegd op onderlinge religieuze verschillen. De ‘wij/zij’ verhoudingen behelsden steeds vaker ‘wij, christenen (ongeacht hun etnische achtergrond)’ versus ‘zij, aanhangers van de heidense traditionele Romeinse religie’. Ten tijde van de Republiek en vroege Keizertijd was de scheiding tussen het ‘officiële, Romeinse deel’ van de Kybele’s verering en het ‘exotische, buitenlandse, onofficiële deel’ nog erg strikt, maar met de opkomst van het christendom werden beide categorieën op één heidense hoop geveegd.

Het is daarom niet verwonderlijk dat aristocratische aanhangers van deze, in christelijke ogen ‘heidense, traditioneel Romeinse religie’, in de vierde eeuw n. Chr. in het *taurobolium* een middel zagen waarmee men zich kon afzetten tegen het beleid van de heersende christelijke keizers.¹⁶⁰ In de anderhalve eeuw daarvoor toonde de aristocratie echter geen interesse in dit ritueel. Volgens Thomas betekent dit dat het *taurobolium* vóór de vierde eeuw n. Chr. geen religieuze aantrekkingskracht had op de aristocratie: de ‘heidense’ leden

¹⁵⁹ Richardson, *A new Topographical Dictionary*, 290.

¹⁶⁰ Thomas, ‘*Magna Mater and Attis*’, 1524; McLynn, ‘The fourth-century *taurobolium*’, 313: Deze opleving van de ‘heidense, Romeinse religie’ in contrast met het christendom wordt ook wel aangeduid met de door Bloch in 1944 geïntroduceerde Engelse term ‘pagan reaction’ of ‘pagan revival’.

van deze klasse maakten in de vierde eeuw volgens hem alleen gebruik van het *taurobolium* om zich publiekelijk tegen de heersende christelijke machthebbers af te zetten.¹⁶¹ De uitvoering van een *taurobolium* was voor de ‘heidense’ aristocratie in deze periode dus niet uitsluitend religieus, maar ook politiek gemotiveerd.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat de altaarinscripties uit het *Phrygianum* in deze context meer dan eens de religieuze en politieke functies vermeldden, die de desbetreffende opdrachtgever bekleedde en/ of bekleed had. De volgende combinatie van religieuze ambten komt daarbij in vier onafhankelijke inscripties voor: ‘(hoge) priester van Mithras, *hierofante* van Hecate en *archibucolus* van Liber, god van de vruchtbaarheid en de groei.’¹⁶² Ook andere religieuze en politieke ambten, waaronder zeker niet de minste, waren het voor de opdrachtgevers waard om genoemd te worden. Zo komen onder andere een aantal augurs, een proconsul van Afrika en een *praefectus urbi* van de stad Rome voorbij.¹⁶³ De honger van de, in dit geval heidense, senatoriale aristocratie naar publieke zichtbaarheid vindt zo zijn overdrachtsmiddel in de *taurobolium*-altaren: ‘they [de *taurobolia*] will have afforded pagan aristocrats (..) “the opportunities (...) to be seen by whole crowds, active in the public pursuit of their religion.”’¹⁶⁴ Met behulp van het *taurobolium* konden leden van de ‘heidense’ aristocratie aan de christelijke leden van dezelfde klasse duidelijk maken dat de ‘traditionele religie’ en de daarbij horende waarden en normen niet allen nog steeds levend waren, maar bovendien ook invloedrijke aanhangers kende.

Over de achterliggende religieuze betekenis van het *taurobolium* is de afgelopen decennia flink gespeculeerd.¹⁶⁵ Onder de geopperde functies die het *taurobolium* zou hebben vervuld, bevonden zich onder meer de opname van de levenskracht van het gedode offerdier door de *tauroboliatus*, wedergeboorte in een eeuwig leven, het *taurobolium* als vervanging van fysieke castratie en het *taurobolium* als initiatierite in de mysteriën van Kybele en Attis.¹⁶⁶ Duthoy ziet het meeste heil in een verklaring waarbij het *taurobolium* gezien wordt als een spirituele reiniging: ‘(...) we must ascribe to the *taurobolium* in its last phase the character of a ceremony intended to purify the *tauroboliatus* of his faults (...).’¹⁶⁷

¹⁶¹ Thomas, ‘Magna Mater and Attis’, 1525.

¹⁶² M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA) Volume 3 Italia-Latium* (Leiden 1977) 50 (nr. 229), 53 (nr. 234), 58 (241b), 59 (242). De Nederlandse vertaling is een product van de gezamenlijke samenwerking tussen Ratna Drost, Rowan Huiskes en Imke Hendriks.

¹⁶³ Vermaseren, *CCCA* 3, 52-53 (nr. 232), 53 (nr. 233); 57 (nr. 240); 60-61 (nr. 244).

¹⁶⁴ J. F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425* (Oxford 1975) 365, geciteerd in McLynn, ‘The fourth-century *taurobolium*’, 326.

¹⁶⁵ Een korte doch duidelijke opsomming van de mogelijke functies van het *taurobolium* is te vinden in: Duthoy, *The taurobolium*, 101-111.

¹⁶⁶ Duthoy, *The taurobolium*, 101-111.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 110.

Er is echter nog een mogelijke functie van het *taurobolium* te bedenken. Het anonieme *Carmen contra paganos* wijst op de beperkte ‘houdbaarheidsdatum’ van het *taurobolium*: na twintig jaar herhaald moest worden.¹⁶⁸ In deze tekst hoopte een prefect ‘to live pure for twenty years’ door de uitvoering van het *taurobolium*.¹⁶⁹ Het *taurobolium* als een symbolisch vervanging van de gelofte die een fysieke castratie representeerde, kan hier wellicht uitkomst bieden. Het *taurobolium* zou in dat geval niet vergeleken moeten worden met de lichamelijke castratie van de *galli*, maar met de gelofte van eeuwige trouw die de eunuchen met deze daad aan *Magna Mater* aflegden. De noodzakelijke herhaling van dit ritueel past ook in dit beeld: waar de *galli* zich door hun zelfcastratie identificeerden met Attis en net als hem door zichzelf te ontmannen een eeuwige gelofte van trouw aan de godin aflegden, werd de *tauroboliatus* zelf niet gecastreerd. Zijn of haar gelofte van trouw aan de godin kon zonder zelfcastratie nooit ‘echt eeuwig’ zijn; herhaling van een symbolisch vervangend ritueel, het *taurobolium*, waarmee een ‘beperkte’ gelofte van trouw aan de godin werd afgelegd is in dit geval niet problematisch maar juist logisch. Na een periode van twintig jaar moest deze gelofte weer herhaald, of eigenlijk hernieuwd, worden. Het bloed dat tijdens de slachting van het offerdier vergoten werd en neerdaalde op de *tauroboliatus*, kan daarbij geïnterpreteerd worden als een symbolische vervanging van de zelfkastijding van de *galli*. In de maartcyclus stond op 24 maart, *Sanguem*, immers ook het door Attis zelf vergoten bloed centraal.

Toch zal toegegeven moeten worden dat geen enkele van bovenstaande verklaringen onomstotelijk te bewijzen is.

De evolutie die de *Magna Mater* cultus tussen 205/4 v. Chr. en de late vierde, vroege vijfde eeuw n. Chr. in Rome doormaakte, bood de Romeinse bevolking verschillende mogelijkheden om actief te participeren in de cultus van de godin. Met name de twee festivals die ter ere van *Magna Mater* gevierd werden, boden de Romeinse burgers de mogelijkheid om op verschillende manieren te participeren in haar verering.

De *Megalesia* of *ludi Megeleses*, vanaf de introductie van Kybele in Rome jaarlijks gehouden tussen 4 en 10 april, was het oudste festival ter ere van de Grote Moeder. Actieve publieke participatie in dit festival was met de organisatie van de festiviteiten en de *mutationes*, voornamelijk voorbehouden aan de aristocratische elite. De overige lagere bevolkingsgroepen bekleedden binnen dit festival als toeschouwers van de *ludi scaenici*, de

¹⁶⁸ *Carmen contra paganos*, geciteerd in Duthoy, *The taurobolium*, 105: *vivere num speras mundus viginti in annos*.

¹⁶⁹ McLynn, ‘The fourth-century *taurobolium*’, 325.

ludi circenses en de *pompe* voornamelijk een passieve rol. Alhoewel het schenken van kleingeld aan *Magna Mater* en haar dienaren tijdens de *pompe*, niet op een geheel passieve houding van dit deel van de bevolking wijst. Ook het gebruik om als individu *moretum* aan de godin te offeren, toont een glimp van de actieve participatie van andere bevolkingsgroepen dan de aristocratie in dit festival.

Met de geleidelijke invoering van de maartcyclus onder Claudius en Antoninus Pius ontstonden er voor meer leden van verschillende Romeinse bevolkingslagen de mogelijkheid actiever dan voorheen te participeren in de cultus van *Magna Mater* en Attis. Nieuw opgerichte colleges die binnen de maartcyclus verantwoordelijk waren voor specifieke taken, zoals de *cannophori* en de *dendrophori*, boden een breder publiek de mogelijkheid actief te participeren in de verering van *Magna Mater*.

Met betrekking tot de participatie van de ‘heidense’ aristocratie in de verering van Kybele in de vierde eeuw n. Chr., nam het *taurobolium* een bijzondere plaats in. Leden van de ‘heidense’ aristocratie gebruikte dit ritueel als een middel om zich af te zetten tegen het beleid van de heersende christelijke keizers. Na het geleidelijk afnemen van hun politieke invloed ten gunste van christelijk prominenten in de late Oudheid, konden leden van de ‘heidense’ aristocratie met behulp van het *taurobolium* aan de christelijke leden van de aristocratie duidelijk maken dat de ‘traditionele religie’ niet allen nog steeds levend was, maar bovendien ook invloedrijke aanhangers kende.

De stelling dat het festival in maart in de loop der tijd de *Megalesia* geheel overschaduwde zou hebben, zoals Fishwick dit afleidt uit het literaire en archeologische materiaal, gaat mijns inziens te ver.¹⁷⁰ Aangezien de *Megalesia*, naast de maartcyclus, ook vermeld wordt in de kalender van Philocalus uit 354 n. Chr., lijkt het onwaarschijnlijk dat de rituelen van de maartcyclus de *ludi Megeleses* in de late Keizertijd geheel hadden verdrongen.¹⁷¹

¹⁷⁰ Fishwick, ‘The Cannophori and the March festival’, 194.

¹⁷¹ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 286.

3. De cultusplaatsen van *Magna Mater* in Rome en het archeologisch materiaal

In dit hoofdstuk zullen de cultusplaatsen van Kybele in de stad Rome aan bod komen. Naast de lay-out, de (wijdings-)inscripties en de votiefgiften die op deze locaties hoofdzakelijk *in situ* gevonden zijn, zal ook het topografische belang van een aantal van deze cultusplaatsen bestudeerd worden. Vanuit dit archeologische perspectief kunnen er nieuwe inzichten ontstaan, die meer duidelijkheid bieden met betrekking tot de feitelijke verering van *Magna Mater* in Rome door leden uit verschillende lagen van de Romeinse bevolking.

De heiligdommen van de Grote Moeder zullen aan de hand van het beschikbare archeologische materiaal besproken worden. Waar nodig zullen literaire bronnen als aanvulling dienen. Bij de bestudering van archeologische overblijfselen is een duidelijke afbakening van het gebruikte materiaal voor de wetenschappelijke interpretatie daarvan van groot belang. Op deze manier is het mogelijk ook het topografische belang van een vondst in het wetenschappelijke debat te integreren. Het materiaal dat in dit hoofdstuk wordt gebruikt, beperkt zich daarom tot materiaal dat in Rome zelf is gevonden en waarvan de vindplaats bekend is. Alleen waar overige vondsten, buiten Rome en/of zonder bekende vindplaats, een verduidelijking vormen voor de algehele argumentatie, zullen zij in de tekst worden geïntegreerd. Voor de ontsluiting van het archeologisch materiaal is hoofdzakelijk gebruik gemaakt van Vermaserens *Corpus Cultus Cybelae Attidisque III. Italia-Latium, CCCA 3*.¹⁷² In de bijlagen zijn overzichtskaarten, plattegronden, foto's en reconstructies van de verschillende cultusplaatsen in Rome; specifieke verwijzingen zijn aangegeven in de tekst.

3.1 Cultusplaatsen van de Grote Moeder in Rome

De cultus van *Magna Mater* in Rome evolueerde door de eeuwen heen. Onder meer de toegenomen populariteit van haar cultus aan het begin van de Keizertijd heeft bijgedragen aan een stijging van het aantal cultusplaatsen dat in Rome met Kybele in verband kon worden gebracht. Een overzichtskaart van de verscheidene heiligdommen van de Grote Moeder in Rome is te vinden in de bijlagen, afbeelding 3.

3.1.1 De tempel op de Palatijn

De tempel op de Palatijn vormde het centrale heiligdom van Kybele in Rome. Sinds 1809 hebben verschillende opgravingen deze, in de westelijke hoek van de Palatijn gelegen tempel

¹⁷² Vermaseren, *CCCA 3*, 3-61.

aan het licht gebracht. De eerste opgravingen vonden plaats in 1809 en 1814 door De Tournon. Hierna volgde P. Rosa in 1862 en 1865, Rausscher in 1890 en A. Vaglieri in 1907. De meest uitgebreide opgravingen vonden plaats onder P. Romanelli in 1949-1951 en in 1977 onder van P. Pensabene.¹⁷³

De opdracht voor de bouw van deze tempel werd ten tijde van de aankomst van de godin in Rome door de senaat aan de censoren M. Livius en G. Claudius toevertrouwd.¹⁷⁴ Dertien jaar later, in 191 v. Chr., werd de tempel op 10 april door de *praetor* Marcus Junius Brutus gewijd.¹⁷⁵ Hiermee vormt deze tempel het oudste aan *Magna Mater* gewijde heiligdom in Rome. Tweemaal, in 111 v. Chr. en in 3 n. Chr., werd het gebouw door brand verwoest en weer gerestaureerd.¹⁷⁶ De restauratie na de brand van 111 v. Chr. vond één jaar later plaats en stond onder leiding van een zekere Metellus.¹⁷⁷ Aangezien Metellus Numidicus in 110 v. Chr. het consulschap bekleedde, wordt er hier waarschijnlijk naar hem verwezen.¹⁷⁸ In 3 n. Chr. werd de tempel op de Palatijn wederom door brand getroffen en ditmaal liet keizer Augustus de tempel herstellen. In de *res gestae divi Augusti* lezen we dan ook ‘*aedem Matris Magnae in Palatio feci*’, ‘Ik [Augustus] heb de tempel van de grote Moeder op de Palatijn gebouwd.’¹⁷⁹

Met betrekking tot deze tempel spreekt Coarelli over drie verschillende ‘architectonische fasen,’ die in de antieke literatuur vermeldt worden: de eerste fase begint met de oorspronkelijke bouw van de tempel (204-111 v. Chr.); de eerste restauratie van het gebouw vormt het begin van de tweede architectonische fase (111 v. Chr. – 3 n. Chr.); de derde fase begint met de tweede restauratie en duurt voort totdat de tempel in de late Oudheid in onbruik raakte (3 n. Chr. - late vierde, begin vijfde eeuw n. Chr.).¹⁸⁰ Literaire en archeologische bronnen die getuigen van ingrijpende architectonische wijzigingen binnen deze laatste fase zijn niet voorhanden.

¹⁷³ P. Pensabene, ‘Magna Mater, Aedes’ in: E. M. Steinby ed., *Lexicon topographicum urbis Romae* Volume 3 *H-O* (Rome 1996) 206-208, 456-458, aldaar 206; Vermaseren, *CCCA* 3, 3.

¹⁷⁴ Liv. 29.37.3 (vert. Moore): *censores (...) Romae M. Livius et C. Claudius (...) aedem matris magnae in Palatio faciendam locaverunt*; Liv. 36.36.3-4 (vert. Sage): *Locaverant aedem faciendam ex senatus consulto M. Livius C. Claudius censores*; Pensabene, ‘Magna Mater, Aedes’, 206; Vermaseren, *CCCA* 3, 4; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 41.

¹⁷⁵ Liv. 36.36.3-4 (vert. Sage): (...) *tredecim annis postquam locata erat, dedicavit eam M. Iunius Brutus*; Pensabene, ‘Magna Mater, Aedes’, 206; Richardson, *A new Topographical Dictionary*, 242; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 41.

¹⁷⁶ Val. Max., *Facta et dicta memorabilia* 1.8.11 (vert. Bailey).

¹⁷⁷ Ovid. *Fasti* 4.347-348 (vert. Frazer): *temple non perstitit auctor: Augustus nunc est, ante Metellus erat*.

¹⁷⁸ Platner en Ashby, *A Topographical Dictionary*, 324; Takacs, ‘Kybele’, 953.

¹⁷⁹ Valleius Paterculus *Res gestae divi Augusti* 19 (vert. Shipley); De Nederlandse vertaling is een product van de gezamenlijke samenwerking tussen Ratna Drost, Rowan Huiskes en Imke Hendriks.

¹⁸⁰ F. Coarelli, ‘Monumenti dei culti orientali a Roma. Questioni topografiche e cronologiche (con una carta)’ in: U. Bianchi en M. J. Vermaseren ed., *La soteriologia dei culti orientali nell’Impero Romano* (Leiden 1982) 33-67, aldaar 40.

Van de oorspronkelijke tempel die tussen 204 en 191 v. Chr. gebouwd werd, zijn vrijwel geen archeologische resten bewaard gebleven. De lay-out van het podium van tufa heeft waarschijnlijk dezelfde afmetingen gehad als het podium in de twee latere fases, maar naar het exterieur van dit eerste gebouw kunnen we alleen maar gissen.¹⁸¹ Op het zuidwesten georiënteerd, had de tempel na de restauratie in 110-109 v. Chr. een ommuurd massief podium van cement van 33,18 m. bij 17,10 m. bij 4,46 m. (lengte-breedte-hoogte), dat opgedeeld was in een *cella* en *pronaos* met *antae*. Op afbeelding 4 in de bijlagen is een schematische weergave van het vloerplan van dit gebouw te vinden. De lay-out van de tempel wordt ook wel prostyl genoemd, met een hexastyle *pronaos* (zes zuilen aan de voorzijde van het gebouw). Deze zuilen van peperino met Korinthische kapitelen behoren nog tot de tweede architectonische fase.¹⁸² De trappen die toegang boden tot de tempel spreidden zich uit over de gehele façade. Voor het gebouw bevond zich een open terrein van redelijke grootte.¹⁸³ Tijdens de *Megalesia* werden hier de *ludi scaenici* georganiseerd. Hiertoe werd er op deze plek jaarlijks een tijdelijk houten theater opgericht. De trappen van de tempel functioneerden hierbij deels als zitplaatsen voor de toeschouwers van de spelen.¹⁸⁴

Volgens Vermaseren is het door Augustus gebruikte woord *feci*, ‘ik heb gebouwd’, dat verwijst naar zijn herstel van de tempel in 3 n. Chr., sterk overdreven. De keizer hoefde namelijk niet het gehele gebouw te restaureren. Augustus’ reparatie omvatte de versteviging van de wanden van de *cella* en het met pleister bekleden van de muren, de *trabeatio* (balken) en de al eerder genoemde zuilen van peperino. Daarnaast verhoogde hij het terrein vóór de tempel van 5,40 m. naar 8,40 m.¹⁸⁵ Het aantal treden van de toegangstrap naar de tempel nam hierdoor af, maar de afmetingen van de ruimte voor de tempel, waar tijdens de *ludi Megeleses* de *ludi scaenici* werden gehouden, nam hierdoor juist toe. Door deze verhoging werden er tevens een aantal ondergrondse gewelven gecreëerd. Waarschijnlijk is de façade van de tempel, in deze architectonische fase, afgebeeld op fragmenten van een marmeren reliëf bewaard in de Villa Medici. Foto’s hiervan zijn te vinden in de bijlagen, afbeelding 5 en 6. Deze fragmenten maken waarschijnlijk deel uit van de door Keizer Claudius in 43 n. Chr. opgerichte *Ara Pietatis Augustae*.¹⁸⁶ Op dit, gerestaureerde, reliëf zijn de façade van het heiligdom en de zes zuilen met Korinthische kapitelen te zien. Voor het gebouw zijn de

¹⁸¹ A. Claridge, *Rome. An Oxford archeological guide* (New York 1998) 127; Vermaseren, *CCCA* 3, 4 (nr. 1).

¹⁸² Richardson, *A new Topographical Dictionary*, 242; Claridge, *Rome*, 126-128; Vermaseren, *CCCA* 3, 4-5 (nr. 1).

¹⁸³ Richardson, *A new Topographical Dictionary*, 242; Claridge, *Rome*, 126-128; Vermaseren, *CCCA* 3, 4-5 (nr. 1); Vermaseren, *Cybele and Attis*, 41-43.

¹⁸⁴ E. Nash, *Pictorial Dictionary of Ancient Rome* Volume 2 (New York 1981) 30.

¹⁸⁵ Vermaseren, *CCCA* 3, 4-5 (nr. 1); Vermaseren, *Cybele and Attis*, 42.

¹⁸⁶ F. Coarelli, *Guida Archeologica di Roma* (Milaan 1974) 140; Vermaseren, *CCCA* 3, 5 (nr. 2).

toegangstrappen en een altaar afgebeeld. In het pediment zijn meerdere symbolen en aan de Grote Moeder gerelateerde voorstellingen te zien. Hieronder bevinden zich een getroonde, gesluierte stedenkroon die de godin zelf symboliseert en twee leeuwen. Op dit reliëf is ook het rechter *arcroterium*, die hier de vorm aanneemt van een *korybant*, een bewapende danser die meeliep in de optocht ter ere van de godin tijdens de *Megalesia*, bewaard gebleven.

In de reconstructie van S. Gibson en S. Pratt (gepubliceerd in een artikel van Pensabene) is het effect van de verhoging van het terrein voor de tempel door Augustus goed waarneembaar.¹⁸⁷ Bij de bestudering van deze reconstructie, te vinden in bijlage 7 en 8, moet men er wel rekening mee houden dat deze chronologisch gezien misleidend kan zijn. In Livius' *Historia Romana ab urbe condita* 29.10.4-8; 11.1-8; 14.5-14 en Ovidius' *Fasti* 4.247-348 lezen we namelijk dat de uit Phrygië gehaalde steen tijdens de bouw van de tempel voor Kybele, tussen 204 en 191 v. Chr., ondergebracht werd in de tempel van Victoria. Waar de tempel van Victoria (de uiterst rechtse tempel in afbeelding 8) wel wordt weergegeven in de Severische tijd, ontbreekt hij echter in de Republikeinse periode. Het is dus onjuist de tempel van *Magna Mater* voltooid weer te geven in de Republikeinse periode, terwijl de tempel van Victoria ontbreekt. Bij een vergelijking van bijlage 7 en 8 wordt, door de gehanteerde chronologie van de auteurs, tevens de onjuiste impressie gewekt dat de tempel van Victoria ná de voltooiing van de tempel van Kybele zou zijn gebouwd. Desondanks wordt in deze reconstructies wel een accuraat beeld geschetst van de chronologische ontwikkeling van de tempel van de Grote Moeder zelf. Tot op heden vormen zij de enige gepubliceerde reconstructies van dit gebouw en worden zij in de wetenschappelijke wereld algemeen geaccepteerd.

Naast de monumentale tempelrestanten zijn er in de buurt van dit gebouw nog meer aan *Magna Mater* gerelateerde vondsten gedaan. Hieronder bevindt zich een marmeren beeld van bovenmenselijke proporties van een getroonde Kybele, waarvan het hoofd, beide armen en de rechervoet ontbreken.¹⁸⁸ Fragmenten van een grote marmeren leeuw behoren ook tot de objecten die tijdens verscheidene opgravingen aan het licht zijn gekomen (zie in de bijlagen afbeelding 9 en 10 voor foto's van beide objecten).¹⁸⁹ Ook zijn er op het terrein rondom de tempel een aantal inscripties gevonden, waaronder een uit 192 n. Chr., waarop de Romeinse naam van Kybele, '*M(atri) d(eum) m(agnae) I(daeae)*', wordt vermeld.¹⁹⁰ In drie andere

¹⁸⁷ P. Pensabene, 'Scavi nell'area del Tempio della Vittoria e del Santuario della Magna Mater sul Palatino', *Archeologia Laziale* 9 (1988) 54-67, aldaar 58-59,62-63.

¹⁸⁸ Vermaseren, *CCCA* 3, 7 (nr. 3).

¹⁸⁹ *Ibidem*, 7 (nr. 4).

¹⁹⁰ *Ibidem*, 8 (nr. 6) – CIL VI, 3702 (=30967).

inscripties wordt het bestaan van het priesterschap binnen de cultus van *Magna Mater* door het gebruik van de term *sacerdotes* bevestigd.¹⁹¹ Doordat in twee van deze inscripties ook de naam van de desbetreffende priester wordt vermeld, Fonteius Doriphorus en Livia Briseis, bevestigt het archeologisch materiaal hier dat de positie van *sacerdotes* binnen de cultus van Kybele zowel door mannen als vrouwen bekleed kon worden.¹⁹² De grote hoeveelheid terracotta figuren en fragmenten die tijdens de opgravingen van Romanelli werden gevonden, zullen in paragraaf 3.3 worden behandeld.

3.1.2 Het heiligdom in Circus Maximus

Het bestaan van een heiligdom ter ere van *Magna Mater* in het Circus Maximus wordt beschreven in Tertullianus' *De Spectaculis* 8.¹⁹³ In de *Notitia Regionum*, een tekst uit 334 v. Chr., wordt deze cultusplaats van Kybele aangeduid met de term '*Aedes Matris Deum*'.¹⁹⁴ Het ontbreekt ons in dit geval echter aan archeologisch materiaal dat *in situ* gevonden is. Middels overige archeologische vondsten, waaronder munten, reliëfs, mozaïeken en terracotta lampen, waarop verschillende scènes uit het 'circusleven' worden weergegeven, weten we echter dat er een beeld van de Grote Moeder in Circus Maximus heeft gestaan.¹⁹⁵ Haar beeltenis bevond zich op de *spina* van het Circus, vlak naast de centrale obelisk.¹⁹⁶ *Magna Mater* wordt in deze bronnen vrijwel altijd in amazonezit rijdend op een springende leeuw afgebeeld. Met betrekking tot de details van deze voorstelling verschillen de genoemde weergaven echter van elkaar.¹⁹⁷ Zo rijdt de leeuw afwisselend naar rechts of links, draagt de godin soms wel en dan weer niet een stedenkroon op haar hoofd en ook de positie waarin haar armen verkeren verschilt af en toe. Op de achtergrond van enkele van deze voorstellingen bevindt zich een vierkant gebouw met een deur in de noordwestelijke muur, soms is ook een brandend vuur op het dak afgebeeld. Richardson ziet in dit gebouw de cultusplaats die in de *Notitia Regionum* aangeduid wordt met '*Aedes Matris Deum*'.¹⁹⁸

¹⁹¹ Ibidem, 8-10 (nr. 7, 8, 10) – 7 = CIL VI, 32465 | 10 = CIL VI, 496.

¹⁹² Ibidem, 9-10 (nr. 8, 10).

¹⁹³ Tertullianus, *De Spectaculis* 8, geciteerd in Platner en Ashby, *A Topographical Dictionary* 324: *frigebat daemonum concilium cine sua Matre: ea itaque illic praesidet Euripo*.

¹⁹⁴ Vermaseren, *CCCA* 3, 40 (nr. 206); Nash, *Pictorial Dictionary*, 32.

¹⁹⁵ Coarelli, 'Monumenti dei culti orientali', 42; Nash, *Pictorial Dictionary*, 32; Richardson, *A new Topographical Dictionary*, 243; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 52.

¹⁹⁶ De *spina* was de verhoogde afscheiding in het midden van de renbaan. Tijdens races moesten wagenmenners hieromheen rijden. Coarelli, 'Monumenti dei culti orientali', 41; Nash, *Pictorial Dictionary*, 32; Platner en Ashby, *A Topographical Dictionary*, 324; Richardson, *A new Topographical Dictionary*, 243; Vermaseren, *CCCA* 3, 40 (nr. 206); Vermaseren, *Cybele and Attis*, 52.

¹⁹⁷ Vermaseren, *Cybele and Attis*, 52.

¹⁹⁸ Richardson, *A new Topographical Dictionary*, 243.

Omdat het originele beeld van de godin in het Circus verloren is gegaan, is het lastig een datering aan de plaatsing ervan toe te kennen. De *ludi circenses* ter ere van *Magna Mater* werden vanaf de komst van de godin naar Rome in Circus Maximus gehouden, maar het beeld van de Grote Moeder zoals hierboven beschreven, wordt pas tijdens de regeerperiode van Trajanus (98-117 n. Chr.) op munten afgebeeld.¹⁹⁹ Ook de woorden van Cassius Dio in *Roman History* 58.7, waarin vermeld wordt dat Trajanus verantwoordelijk was voor de vergroting en verfraaiing van Circus Maximus, ondersteunen Vermaserens conclusie dat keizer Trajanus verantwoordelijk was voor de plaatsing van het beeld van *Magna Mater* op de *spina* van het Circus.²⁰⁰ Coarelli draagt naast Trajanus, keizer Domitianus (81-96 n. Chr.) aan als mogelijke verantwoordelijke voor de plaatsing van het beeld op de *spina*. Het ontbreekt ons volgens hem echter aan doorslaggevend bewijsmateriaal om de oprichting van het beeld onomstotelijk aan een van beide keizers toe te schrijven.²⁰¹

Los van de datering van dit beeld is het niet verbazingwekkend om Kybele in Circus Maximus aan te treffen. Al vanaf de introductie van de godin in Rome werden de *ludi circenses* tijdens de *Megalesia* immers op deze locatie gehouden.²⁰² Met de plaatsing van haar beeltenis op de *spina* van het Circus kreeg *Magna Mater* een erezitplaats bij haar eigen spelen.

3.1.3 Het Phrygianum

Het *Phrygianum* was het enige heiligdom van Kybele in Rome dat op de westelijke oever van de Tiber lag. In de *Notitia Regionum* is het *Phrygianum* gesitueerd in Regio XIV, nabij het Circus van Caligula en Nero, het zogenaamde *Gaianum*.²⁰³ Het gebouw zelf is echter (nog) niet ontdekt. Wel werden op deze locatie een aantal marmeren altaren met Griekse en Latijnse *taurobolium*-inscripties gevonden. Het merendeel van deze altaren kwam in 1609 aan het licht, tijdens de bouw van de façade van de Sint-Pietersbasiliek.²⁰⁴ Vermaseren en Richardson gaan er beiden vanuit dat het heiligdom zelf niet ver van deze vindplaats af heeft gelegen; waarschijnlijk nabij de zuidoostelijke hoek van de basiliek, te midden van het Circus van Caligula en Nero (zie in de bijlagen afbeelding 12 voor de mogelijke locatie van het

¹⁹⁹ Liv. 34.54.4-7 (vert. Sage); Richardson, *A new Topographical Dictionary*, 243.

²⁰⁰ Cassius Dio, *Roman History* 58.7 (vert. Foster); Vermaseren, *Cybele and Attis*, 53.

²⁰¹ Coarelli, 'Monumenti dei culti orientali', 42.

²⁰² Ibidem.

²⁰³ Vermaseren, *CCCA* 3, 47 (nr. 225); Zie in de bijlagen afbeelding 11 voor een overzichtskaart van de directe omgeving van het *Phrygianum*.

²⁰⁴ Platner en Ashby, *A Topographical Dictionary*, 325-326; Richardson, *A new Topographical Dictionary*, 290; Vermaseren, *CCCA* 3, 27 (nr. 225); Vermaseren, *Cybele and Attis*, 45-46.

Phrygianum).²⁰⁵ Omdat overig archeologisch materiaal uit Rome zelf niet voorhanden is, lijkt Vermaserens hypothese dat het gebied waarbinnen de altaren in het *Phrygianum* opgericht werden een *campus* vormde, aannemelijk. In de heiligdommen van *Magna Mater* in Ostia en Lyon is dit namelijk ook het geval.²⁰⁶

De exacte datum waarop het *Phrygianum* gebouwd en in gebruik genomen werd, is door een gebrek aan doorslaggevend archeologisch materiaal lastig vast te stellen. De eerste inscriptie die naar het *Phrygianum* in Rome verwijst, dateert uit 160 n. Chr. en is afkomstig uit Lyon. Voor Graillot vormt dit jaartal in combinatie met de expansiepolitiek van Antoninus Pius en het feit dat het officiële *taurobolium* ten behoeve van de keizer in zijn regeerperiode werd ingevoerd, genoeg reden om de totstandkoming van het *Phrygianum* in Rome aan deze keizer toe te schrijven.²⁰⁷ Onomstotelijk bewijs ter ondersteuning van deze hypothese ontbreekt echter.

Een andere dateringsmogelijkheid is wellicht te vinden in een langdurige evolutie van het heiligdom. Onder Caligula (37-41 n. Chr.) werd de opdracht tot de bouw van een circus gegeven, het *Gaianum*. Voordat dit bouwwerk voltooid was, werd hij echter vermoord. Claudius (41-54 n. Chr.) voltooide vervolgens de aanleg van dit circus. De positieve houding van Claudius ten opzichte van de Grote Moeder en haar cultus in acht nemend, zou de bouw van een zelfstandig heiligdom ter ere van de godin onder deze keizer niet uitgesloten zijn. Als de (in bijlage 12 afgebeelde) mogelijke locatie van het *Phrygianum* in ogenschouw wordt genomen, lijkt de bouw van een klein heiligdom gewijd aan *Magna Mater* binnen het Circus van Caligula en Nero door Claudius logischer dan de bouw van een compleet afgezonderd heiligdom. De band tussen Kybele en wagenraces bleek al eerder uit het feit dat de *ludi circenses* tijdens de *Megalesia* jaarlijks in Circus Maximus gehouden werden. De uitbreiding van een al bestaand, door Claudius gebouwd bescheiden heiligdom, dat later bekend zou worden onder de naam *Phrygianum*, door Antoninus Pius (138-161 n. Chr.) is hier niet ondenkbaar.

In dit scenario werd het *Phrygianum* dus al vóór de regeerperiode van Antoninus Pius gebouwd. Bij de uitbreiding van het heiligdom onder Antoninus Pius in de tweede eeuw n. Chr., was de cultusplaats al verzekerd van een bestaande toestroom aan vereerders. De faam die het *Phrygianum* in 160 n. Chr. buiten Rome had vergaard (getuige de al genoemde

²⁰⁵ Richardson, *A new Topographical Dictionary*, 290; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 45-46.

²⁰⁶ Vermaseren, *CCCA* 3, 49 (nr. 225); Vermaseren, *Cybele and Attis*, 46. Met een *campus* wordt hier een omheind stuk grond bedoeld, waarbinnen verschillende gebouwen en gedenktekens die verband hielden met de cultus van *Magna Mater* gevestigd waren en opgericht werden.

²⁰⁷ H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mere des dieux, à Rome et dans l'Empire Romain* (Parijs 1912) 338; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 158-159.

inscriptie uit Lyon), zou zo niet binnen de 22 jaar die Antoninus Pius op dat moment geregeerd had, vanuit het niets gevestigd hoeven te zijn. In de periode voor 138 n. Chr., het jaar waarin Antoninus Pius aan de macht kwam, had het heiligdom al enkele tientallen jaren de tijd gehad om zijn reputatie te vestigen. Dat de faam van het heiligdom door de invoering van het officiële *taurobolium* onder Antoninus Pius nog groter werd, lag in de lijn der verwachting.

3.1.4 Overige cultusplaatsen in Rome

Naast deze drie grote heiligdommen, waren er ook nog drie kleinere cultusplaatsen in Rome gewijd aan *Magna Mater*: de zogenaamde *Basilica Hilariana*, een heiligdom dat zich aan de rivier de Almo bevond en een *tholus*-heiligdom gelegen aan de Via Sacra.

De zogenaamde *Basilica Hilariana* is gelegen op de Coelius, een van de zeven heuvels van Rome (tussen de huidige Via S. Stefano Rotondo en de Via Celimontana).²⁰⁸ Binnenin dit gebouw leidden 12 traptreden naar een centrale ruimte van 3,00 bij 2,50 meter, het *atrium*.²⁰⁹ Tot een hoogte van drie meter zijn de muren van deze ruimte bewaard gebleven. Op de vloer van het *atrium* is een mozaïek met een voorstelling van het Boze Oog te vinden.²¹⁰ Via het *atrium* heeft men de mogelijkheid een nog grotere ruimte van 7,30 bij 3,50 meter te betreden.²¹¹ In de aangrenzende, niet compleet opgegraven hal, bevond zich het voetstuk van een beeld ter ere van Hilarus, de oprichter van het gebouw.²¹² Naast de deur die de eerste twee ruimtes met elkaar verbond, bevond zich een mozaïek met de volgende inscriptie: ‘*intransibus hic deos et Basilica[ae] Hilarianae*’, ‘for those who here approach the propitious gods and those of the Basilica Hilariana’.²¹³ In het midden van de tweede eeuw n. Chr. tot stand gekomen, deed dit gebouw dienst als de verzamelplaats, ook wel *schola*, van het in hoofdstuk twee al behandelde college van de *dendrophori*.²¹⁴ De hierboven genoemde inscriptie zou er mijns inziens op kunnen duiden dat ook personen die geen lid waren van dit college deze ruimte mochten betreden. De termen ‘zij die hier naderen’ en ‘zij van de *Basilica Hilariana*’ slaan in dat geval op de toegang die met betrekking tot deze ruimte aan beide groepen, leden en niet-leden van het *dendrophori* college, werd verleend.

²⁰⁸ Vermaseren, *CCCA* 3, 40 (nr. 207).

²⁰⁹ Ibidem, 40 (nr. 207); Vermaseren, *Cybele and Attis*, 44.

²¹⁰ Vermaseren, *Cybele and Attis*, 44.

²¹¹ Vermaseren, *CCCA* 3, 41 (nr. 207).

²¹² Ibidem.

²¹³ Ibidem, 43 (nr. 211); Vermaseren, *Cybele and Attis*, 44.

²¹⁴ Vermaseren, *Cybele and Attis*, 43-44.

Het tweede kleinere heiligdom van Kybele bevond zich waarschijnlijk aan de rivier de Almo, tussen zijn kruising met de Via Appia en zijn monding in de rivier de Tiber. Het betrof hier de plaats waar de godin in 205/204 v. Chr. door de Romeinse burgers welkom werd geheten.²¹⁵ In de Keizertijd vond hier het ritueel van de *Lavatio* plaats. De archeologische resten van deze cultusplaats zijn tot nu toe niet gelokaliseerd.²¹⁶ Richardson gelooft niet dat dit heiligdom zich ooit echt ontwikkeld heeft.²¹⁷

Over de zogenaamde *tholus* van *Magna Mater* is niet veel bekend. De topografische locatie van deze kleine ronde tempel, die in Martialis *De Spectaculis liber* 1.70.1-12 kort vermeld wordt als herkenningspunt in een routebeschrijving, heeft men nooit met zekerheid vast kunnen stellen.²¹⁸ Wellicht bevond het heiligdom zich in de buurt van de Boog van Titus op de Via Sacra, maar archeologische resten van deze cultusplaats zijn nooit gevonden.²¹⁹ Volgens Vermaseren heeft deze *tholus* geen grote rol van betekenis in de cultus van *Magna Mater* gespeeld.²²⁰

3.2 Topografische interpretaties

In het vorige hoofdstuk was al eerder een toenemende interesse in de figuur van Attis ten tijde van de Keizertijd gesignaleerd. Door de topografische locatie van enkele cultusplaatsen van *Magna Mater* in Rome te bestuderen, kan er gekeken worden of een dergelijke verschuiving in interesse ook in de archeologie waarneembaar is. In deze paragraaf zullen de topografische locaties van de tempel op de Palatijn en het *Phrygianum* bestudeerd worden: de twee grootste en belangrijkste cultusplaatsen die in Rome uitsluitend aan Kybele en Attis verbonden waren. In de bijlagen zijn op afbeelding 3, 11 en 12 overzichtskaarten van de verschillende cultusplaatsen te vinden.

3.2.1 De tempel op de Palatijn

De hoofdtempel van *Magna Mater* in Rome was gelegen op de Germalus, de westelijke hoek van de Palatijn (een overzichtskaart van de directe omgeving van deze tempel is te vinden in de bijlagen, afbeelding 11). De *Scalae Caci*, de trappen van Cacus, boden toegang tot dit deel van de Palatijn. Enkele meters ten oosten van de tempel van de godin stond de tempel van

²¹⁵ Richardson, *A new Topographical Dictionary*, 243; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 57-58.

²¹⁶ Vermaseren, *Cybele and Attis*, 57-58.

²¹⁷ Richardson, *A new Topographical Dictionary*, 243.

²¹⁸ Martialis, *De Spectaculis Liber* 1.70.1-12 (vert. Henderson); Richardson, *A new Topographical Dictionary*, 243.

²¹⁹ Nash, *Pictorial Dictionary*, 34; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 45.

²²⁰ Vermaseren, *Cybele and Attis*, 45.

Victoria. Deze locatie vormde tussen 204 en 191 v. Chr. de tijdelijke verblijfplaats van de uit Phrygië overgebrachte steen. De ingangen van beide tempels kwamen uit op hetzelfde terrein. Aan het eind van de Republiek kozen veel rijke Romeinse burgers ervoor, onder wie Crassus en Cicero, hun huizen op de Palatijn, en dus in de buurt van de tempel van *Magna Mater*, te bouwen. Deze trend continueerde in de Keizertijd. Zo liet Augustus zijn keizerlijke paleis, de *domus Augusti*, op enkele tientallen meters afstand van de tempel van de Grote Moeder bouwen. De archaische hutten van Romulus, de mythische stichter van de stad, bevonden zich ook op een steenworp afstand van de tempel van de Grote Moeder.²²¹ Het 'huis' van de godin bevond zich dus middenin het mythische hart van Rome.

Ten noorden van de Palatijn lag het Forum Romanum. Aan het begin van de tweede eeuw v. Chr., ten tijde van de bouw van Kybele's tempel, bevonden zich hier onder andere het eerste senaatsgebouw van de stad Rome, de *Curia Hostilia*, en het *comitium*, waar de volksvergaderingen werden gehouden. Op het Forum waren tevens het Huis van de Vestaalse Maagden, de tempel van Saturnus en de tempel van Castor en Pollux te vinden. Het Forum Romanum vertegenwoordigde dus een belangrijk politiek, religieus en sociaal centrum in de stad. Aan de zuidzijde van de Palatijn was Circus Maximus te vinden. Dit Circus bood plaats aan 20.000 toeschouwers en de verschillende *ludi* die hier gehouden werden, maakten het tot een plaats van grote sociale betekenis voor de Romeinse bevolking.²²²

De tempel op de Palatijn bevond zich dus middenin het topografische, politieke, religieuze, sociale en mythische hart van de stad Rome. Wellicht probeerde de senaat door te kiezen voor deze locatie de 'Romeinsheid' van de uit Phrygië afkomstige godin te benadrukken. Als de beschermgodin van Aeneas, voorvader van de stichters van Rome, lag de tempel van de *Magna Mater* slechts enkele meters van de archaische hutten van Romulus vandaan. Kybele's status als *Romeinse* staats- en beschermgodin werd hiermee ook op topografisch niveau symbolisch bevestigd. De beschermende functie die Kybele voor het Romeinse volk vervulde, kwam ook tot uiting in de tijdelijke huisvesting van de steen van de godin in de tempel van Victoria, de godin van de overwinning. *Magna Mater* werd immers naar Rome gehaald opdat de Romeinen zouden zegevieren over Hannibal en zijn leger. Een perfect gekozen symbolische fusie, die ook na de voltooiing van de tempel in 191 v. Chr. door de geringe afstand tussen beide heiligdommen in stand bleef.

²²¹ Coarelli, *Guida Archeologica*, 138-139; Claridge, *Rome*, 125-126.

²²² P. J. Reimer, *Klassieke oudheid. Namen en begrippen uit de Griekse en Romeinse oudheid van A tot Z* (20^e druk; Utrecht 2005) 66.

Dat de Grote Moeder daadwerkelijk de status van een Romeinse godin bezat blijkt tevens uit het feit dat haar heiligdom binnen het *pomerium* van de stad lag.²²³ Bovendien was de tempel duidelijk zichtbaar. Op geen enkele andere topografische locatie in de stad kwamen zoveel verschillende factoren samen, die door de Romeinen zelf als ‘Romeins zijnde’ werden beschouwd. Hoewel het niet met zekerheid te zeggen is, lijkt het aannemelijk dat de Romeinse aristocratie vanwege deze meervoudige symbolische connotatie ervoor koos de tempel van *Magna Mater* op de Palatijn te laten bouwen.

3.2.2. Het *Phrygianum*

Het *Phrygianum* bevond zich waarschijnlijk nabij de zuidoostelijke hoek van de Sint-Pietersbasiliek, te midden van het Circus van Caligula en Nero (zie in de bijlagen afbeelding 12). Al eerder werd vermeld dat het *Phrygianum* zich op de westelijke oever van de Tiber bevond. In tegenstelling tot het belangrijkste heiligdom van Kybele in de stad, de tempel op de Palatijn, bevond het *Phrygianum* zich dus buiten het *pomerium*. Gesitueerd op deze locatie bevond het zich niet op de gewijde grond van de stad. Waarschijnlijk waren Claudius en/ of Antoninus Pius verantwoordelijk voor de aanleg van dit heiligdom. Rekening houdend met de positieve opstelling van beide keizers ten opzichte van *Magna Mater* en haar cultus lijkt de keus voor een dergelijke topografische locatie op het eerste gezicht niet erg voor de hand te liggen. Er is echter een praktische reden te bedenken, die de keuze voor deze locatie kan verklaren.

Binnen het *pomerium* golden een aantal bijzondere regels die niet van toepassing waren op het gebied dat buiten deze grens lag. Zo moesten magistraten onder andere hun *imperium* afleggen voordat zij dit deel van de stad betraden: militaire en civiele macht werden strikt gescheiden. Ook mochten wapens niet binnen het *pomerium* gedragen worden en de lichamen van de doden moesten buiten dit gebied worden begraven.²²⁴ Laatst genoemde regel zorgde ervoor dat de gewijde grond van de stad in religieus opzicht niet bevuild werd. Bovendien werd er op deze manier voor gezorgd dat het grond- en drinkwater van de stad letterlijk niet vervuild werd. Het *taurobolium*, een ritueel dat exclusief in het *Phrygianum* voltrokken werd, is eerder al aan bod gekomen. De details met betrekking tot de uitvoering van dit ritueel mogen dan niet met zekerheid vast te stellen zijn, het is wel waarschijnlijk dat er tijdens de voltrekking van het *taurobolium* een flinke hoeveelheid bloed vergoten werd.

²²³ Het *pomerium* was het gewijde gebied van de stad Rome. Door met een ploeg een voor rondom de stad te trekken, zou Romulus oorspronkelijk deze grens bepaald hebben.

²²⁴ Beard e.a., *Religions of Rome* Volume 1, 177-182.

Het risico dat een dergelijke hoeveelheid bloed voor de religieuze en letterlijke vervuiling van het *pomerium* vormde, was waarschijnlijk te hoog om het *Phrygianum* binnen deze gewijde grens aan te leggen. Om symbolische en letterlijke vervuiling binnen het *pomerium* te voorkomen, blijkt de locatiekeuze voor het *Phrygianum* buiten dit gewijde gebied toch logisch te zijn.

3.3 Volksparticipatie: archeologische toevoegingen

Eerder in dit hoofdstuk was te zien dat er op de Palatijn niet alleen monumentale archeologische resten gevonden zijn: ook ander archeologisch materiaal, waaronder marmeren beelden, meerdere inscripties en een grote hoeveelheid terracotta figuren en fragmenten, zijn in dit gebied opgegraven.

Deze terracotta figuren en fragmenten kwamen tijdens de opgravingen van Romanelli in de jaren '50 van de vorige eeuw aan het licht. Hieronder bevond zich een groot aantal terracotta handen, benen en voeten. Zittende en rijdende Attis figuren, en fragmenten daarvan, komen het vaakste voor.²²⁵ Afkomstig uit de laatste twee eeuwen v. Chr., hebben deze aardewerken beeldjes een grote impact gehad op de wetenschappelijke interpretatie van de chronologische evolutie die de *Magna Mater* cultus in Rome doormaakte en de rol die Attis daarin speelde.²²⁶ Plaatste men de komst van Attis naar Rome voorheen nog in de vroege Keizertijd, deze archeologische vondst toonde aan dat Attis de Grote Moeder al in de tweede eeuw v. Chr. naar de stad had vergezeld.²²⁷ Deze archeologisch aangetoonde aanwezigheid van Attis in Rome ten tijde van de Republiek, kent in de antieke literaire bronnen echter geen bevestiging.²²⁸

Naast hun impact op de reconstructie van de chronologische ontwikkeling van de cultus, geven deze terracotta votiefgiften ook inzicht in de participatie van de verschillende bevolkingslagen van de Romeinse samenleving in de cultus van de Grote Moeder in de tempel op de Palatijn. Aangezien de aristocratie ten tijde van de Republiek welwillend tegenover het 'officiële, Romeinse' deel van de *Magna Mater* cultus stond, is het merkwaardig dat er op deze locatie geen votiefgiften van hoogwaardige materialen gevonden zijn. In Ostia was dit bijvoorbeeld wel het geval: hier is onder meer een zilveren beeld van een liggende Attis van menselijke proporties gevonden.²²⁹ De materiële waarde van de op de

²²⁵ Vermaseren, *CCCA* 3, 11-36 (nr. 13-199).

²²⁶ *Ibidem*, 11 (nr. 13-14).

²²⁷ Richardson, *A new Topographical Dictionary*, 242; Vermaseren, *Cybele and Attis*, 114.

²²⁸ Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 284-285.

²²⁹ A.-K. Rieger, *Heiligtümer in Ostia*, (München 2004) 120.

Palatijn gevonden terracotta figuren duidt er mogelijkwijs op dat het hier gaat om giften van leden uit een lagere sociale klasse. Dit is echt niet met zekerheid vast te stellen: *moretum* wordt in de antieke literatuur, vanwege zijn symbolische en niet zijn materiële waarde, immers ook als een gepast offer van leden uit de aristocratie aan de godin gezien.²³⁰

De materiaalkeuze van deze votiefgiften duidt dus op de participatie van leden uit lagere sociale klassen in de verering van Kybele ten tijde van de Republiek. Maar omdat *moretum*, een andere goedkope en bovendien vergankelijke offergave, vanwege zijn symbolische waarde ook voor vereerders met een aristocratische achtergrond een acceptabel geschenk aan de godin vormde, kan niet worden uitgesloten dat bovengenoemde terracotta figuren toch door leden uit deze hoge sociale klasse geofferd zijn.

Vanwege het gebrek aan meer *in situ* gevonden archeologisch materiaal zoals (wijdings-)inscripties of votiefgiften kan er over de bevolkingsparticipatie in het Circus Maximus, de Basilica Hilariana, het *tholos*-heiligdom en heiligdom aan de rivier de Almo, gezien als een specifieke cultusplaats van *Magna Mater*, niet veel gezegd worden. De uitzonderlijke plaats die het archeologische materiaal afkomstig uit het *Phrygianum*, de *taurobolium*-altaarinscripties, binnen de Romeinse volksparticipatie in de cultus van Kybele inneemt, is al in paragraaf 2.6 aan bod gekomen.

In dit hoofdstuk werd er aan de evolutie van de *Magna Mater* cultus aandacht geschonken vanuit een archeologisch perspectief. Een graadmeter voor de mate waarin Kybele en haar cultus in de Romeinse samenleving geïntegreerd waren, is te vinden in de bestudering van de aan de Grote Moeder gerelateerde cultusgebouwen. Wat hierbij opvalt, is het feit dat alle cultusplaatsen, op één uitzondering na, zich binnen het *pomerium* bevonden. Voor het feit dat het *Phrygianum* als enige heiligdom buiten deze heilige gewijde grens was gesitueerd, is in het te hoge risico op religieuze en letterlijke vervuiling binnen het *pomerium* een verklaring te vinden. Voor oorspronkelijk uit Phrygië afkomstige godin getuigden zowel de goede zichtbaarheid van de aan haar gewijde heiligdommen als de lange periodes dat deze cultusplaatsen in gebruik waren, van een diepe integratie van *Magna Mater* in de Romeinse samenleving.

In paragraaf 3.2 werd de vraag gesteld of de in hoofdstuk 2 gesignaleerde toegenomen interesse in de figuur van Attis ook weerspiegeld wordt in het topografische archeologische materiaal. Als we naar de twee grootste en belangrijkste cultusplaatsen van Kybele en Attis in

²³⁰ Ovid. *Fasti* 4.367-372 (vert. Frazer).

Rome kijken, de tempel op de Palatijn en het *Phrygianum*, is te zien dat deze verschuiving inderdaad ook in het archeologische materiaal waar te nemen is. De tempel op de Palatijn symboliseert hier de continuerende belangstelling voor de Grote Moeder door de eeuwen heen. In de bouw en/ of de uitbreiding van het *Phrygianum* rond het midden van de tweede eeuw n. Chr., is de toenemende interesse in Attis gereflecteerd. Waar de tempel op de Palatijn voor de tweede eeuw n. Chr. het enige topografische zwaartepunt van de *Magna Mater* cultus vormde, moest het deze eer tijdens de bloeiperiode van het *taurobolium* in Rome in de vierde eeuw met het *Phrygianum* delen.

De grote hoeveelheid terracotta figuren en fragmenten van hoofdzakelijk zittende en rijdende Attis figuren, gevonden in het gebied rondom de tempel op de Palatijn, hebben daarnaast een grote impact gehad op de wetenschappelijke interpretatie van de chronologische evolutie die de *Magna Mater* cultus in Rome doormaakte en de rol die Attis daarin speelde. Afkomstig uit de laatste twee eeuwen v. Chr., werd met deze archeologische vondst aangetoond dat Attis *Magna Mater* al vanaf de late derde eeuw v. Chr. tijdens haar komst naar Rome vergezeld had. De aanwezigheid van Attis in Rome ten tijde van de Republiek kent echter geen bevestiging in de antieke literaire bronnen.

De materiaalkeuze van deze votiefgiften bevestigt daarnaast het vermoeden, dat ten tijde van de Republiek niet alleen de aristocratie, maar ook leden uit de lagere sociale klassen van de Romeinse samenleving actief participeerden in de verering van Kybele. Zij het op een bescheidenere schaal dan dat in de Keizertijd het geval was.

Conclusie

De vraag wat de antieke literaire bronnen en het archeologische materiaal ons kunnen vertellen over de participatie van leden uit de verschillende bevolkingslagen van de Romeinse samenleving ten tijde van de aankomst van *Magna Mater* in Rome en in de verdere ontwikkeling van haar cultus aldaar, stond in de voorgaande hoofdstukken centraal. Tijdens de bestudering van de antieke literaire bronnen sprong in het oog, dat er door de antieke auteurs zelf geen gedetailleerd onderscheid tussen de verschillende bevolkingslagen gemaakt wordt. Waar individuele leden van de aristocratie door Livius en Ovidius zelfs bij naam worden genoemd, wordt de rest van de bevolking eigenlijk in één hoek geduwd. Het enige onderscheid dat sommige auteurs naast ‘aristocratie’ versus ‘leden van de bevolking met een lagere sociale klasse’ binnen deze laatste categorie soms nog maken is: ‘Romeinse burgers’ versus ‘niet-Romeinse burgers,’ oftewel ‘slaven en buitenlanders’. Omdat het archeologische materiaal binnen deze bestaande differentiatie geen onomstotelijke verdere opdeling kan bieden, is bovenstaande grove onderverdeling uit de literaire bronnen aangehouden.

Bij de introductie en de aankomst van *Magna Mater* in Rome speelde de aristocratische bovenlaag van de Romeinse bevolking een grote rol. De senaat gaf de opdracht tot het raadplegen van de Sibillijnse boeken en had daarnaast de controle over de wijze waarop Kybele in Rome werd geïntroduceerd. De internationale diplomatieke situatie rond 205 v. Chr. vormde hierbij een achterliggend politiek motief om de uit Phrygië afkomstige godin naar Rome te halen. Met betrekking tot de aankomst van de godin in Ostia speelden twee personen een hoofdrol in het verwelkomen van Kybele: de *vir optimus*, Publius Scipio Nasica en Claudia Quinta. Beiden waren afkomstig uit twee van de machtigste families in Rome, de Scipiones en de Claudii. Feitelijk gezien lag de introductie van *Magna Mater* en haar cultus in Rome dus in handen van de Romeinse aristocratie.

In de verdere evolutie van de cultus omvatten de verscheidene festivals de breedste mogelijkheid voor actieve participatie van verscheidene sociale bevolkingsgroepen in de verering van de Grote Moeder. Het oudste festival dat in Rome ter ere van *Magna Mater* gevierd werd, was de *Megelasia* of *Ludi Megeleses*. Deze festiviteiten omvatten sinds 205 v. Chr. de *ludi circenses* en sinds 191/ 194 v. Chr. de *ludi scaenici*. Ook verscheidene *pompe* maakten deel uit van dit festival en waren jaarlijks tussen 4 en 10 april in de stad te zien. De aristocratie drukte ook haar stempel op dit festival door het feit dat de *curules aediles* (overwegend een ambt dat door patriciërs bekleed werd) verantwoordelijk waren voor de organisatie van de festiviteiten. Leden van de aristocratie organiseerden tijdens de *Megalesia*

daarnaast ook luxe banketten ter ere van de godin, de *mutationes*, waar men elkaar onderling voor uitnodigde.

Romeinse burgers uit zowel hogere als lagere sociale klassen, woonden tijdens de *Megelasia* zowel de *ludi scaenici*, de *ludi circensus* en de verschillende *pompe* als toeschouwers bij. We zouden hier kunnen spreken van een passieve volksparticipatie, zei het niet dat het tijdens de *pompe* voor de toeschouwers gebruikelijk was om de godin en haar dienaren wat kleingeld te schenken. Louter passief is de participatie van deze toeschouwers in dit geval niet te noemen. Omdat het bij dit gebruik om kleine giften en niet om aanzienlijke geldbedragen lijkt te zijn gegaan, wordt het vermoeden dat de *pompe* een gevarieerd publiek trokken bevestigd. Tijdens de *ludi Megeleses* werden er in de tempel van de Grote Moeder op de Palatijn door individuele Romeinse burgers uit verschillende lagen van de bevolking ook *moretum*, een mengsel van kaas en kruiden, aan de godin geofferd. De terracotta votiefbeeldjes uit de laatste twee eeuwen v. Chr. die in de buurt van de tempel op de Palatijn gevonden zijn, ondersteunen ook een actievere participatie van leden uit de lagere Romeinse bevolkingsgroepen, dan dat de antieke literatuur doet vermoeden.

Voor zover dat te achterhalen is, hebben zich ten tijde van de Republiek geen ingrijpende veranderingen in de verering van de Grote Moeder voorgedaan. Pas aan het begin van de Keizertijd, voornamelijk onder Claudius (41-54 n. Chr.) en in de tweede eeuw onder Antoninus Pius (138-161 n. Chr.) veranderde de *Magna Mater* verering ingrijpend. Deze veranderingen zijn het gevolg van de toegenomen Romeinse interesse in de figuur van Attis. Deze verhoogde interesse resulteerde onder andere in geleidelijke de invoering van een nieuw festival onder Claudius en Antoninus Pius, de zogenaamde maartcyclus, waarbinnen het levensverhaal van Attis een grote rol speelde. Dit maartfestival bracht tevens nieuwe participatiemogelijkheden met zich mee: nieuw opgerichte colleges die binnen de maartcyclus verantwoordelijk waren voor specifieke religieuze taken, zoals de *cannophori* en de *dendrophori*, boden een breder publiek de mogelijkheid actief te participeren in de verering van *Magna Mater* dan dat dat tijdens de Republiek het geval was geweest.

Met het door dringen van het christelijke geloof in de hogere, machthebbende bevolkingslagen van de Romeinse samenleving, begonnen in de vierde eeuw de bestaande 'wij/zij' verhoudingen te veranderen. Niet langer golden de 'Romeins' versus 'niet-Romeinse' verhoudingen. De 'wij/zij' verhoudingen behelsden steeds vaker 'wij, christenen (ongeacht hun etnische achtergrond)' versus 'zij, aanhangers van de heidense traditionele Romeinse religie'. Waar de scheiding tussen het 'officiële, Romeinse deel' van Kybele's verering en het 'exotische, buitenlandse, onofficiële deel' ten tijde van de Republiek en de vroege Keizertijd

nog erg strikt was, werden beide categorieën met de opkomst van het christendom op één heidense hoop geveegd. Het is daarom niet verwonderlijk dat aanhangers van deze, in christelijke ogen ‘heidense, traditioneel Romeinse religie’, in de vierde eeuw n. Chr. het *taurobolium* gingen gebruiken ter behartiging van hun eigen politieke belangen. Door optimaal gebruik van het publieke aspect van het *taurobolium*, de uitvoering van het ritueel zelf en de altaren die als gedenktekens aan deze uitvoering werden opgericht, konden leden van de ‘heidense’ aristocratie aan leden van hun christelijke tegenhanger duidelijk maken dat de ‘traditionele religie’ onder de bevolking niet alleen levend was, maar dat zij bovendien kon rekenen op de steun en aanhang van invloedrijke Romeinen.

In de late vierde, vroege vijfde eeuw bleek echter ook de cultus van *Magna Mater*, net zoals alle andere ‘heidense’ religies, niet opgewassen tegen het oprukkende christendom. Aanhangers van de ‘traditioneel Romeinse religies’ verloren in deze periode steeds meer politieke en religieuze invloed aan christelijke ambtenaren. Zo kwam er na ruim 600 jaar een einde aan de *Magna Mater* verering in Rome.

Literatuurlijst

Bronnen

Bailey, D. R. S., *Martial. Epigrams* Volume 1 (vert.; Londen 1993).

Bailey, D. R. S., *Valerius Maximus. Memorable doings and sayings* (vert.; Londen 2000).

Cary, E., *The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus* (vert.; Londen 1968).

Duff, J. D., *Lucan. The civil war (Pharsalia)* (vert.; Londen 1969).

Falconer, W. A., *Cicero* Volume 20 *De senectute, de amicitia, de divination* (vert.; Londen 1971).

Foster, H. B., *Dio's Roman History* Volume 5 (vert.; Londen 1969).

Frazer, J. G., *Ovid Fasti* Volume 5 (vert.; Londen 1976).

Henderson, J., *Martialis. Epigrams* Volume 1 (vert.; Londen 2002).

IntraText editorial staff, *Arnobius. Seven Books against the Heathen* Volume 5, (vert.; <http://www.intratext.com/IXT/ENG1008/P5.HTM>), 16-05-2010.

Keyes, C. W., *Cicero* Volume 16 *De re publica, De legibus* (vert.; Londen 1970).

Levi, Peter, *Pausanias. Guide to Greece* Volume 1 *Central Greece* (vert.; Wiltshire 1979).

Moore, F. G., *Livy* Volume 8 *Books XXVIII-XXX* (vert.; Londen 1971).

Oldfather, C. H., *Diodorus of Sicily* Volume II (vert.; Londen 1967).

Rolfe, J. C., *Suetonius* Volume 2 (vert.; Londen 1970).

Rolfe, J. C., *The Attic nights of Aulus Gellius* Volume 1 (vert.; Londen 1984).

Rouse, W. H. D., *Lucretius. De rerum natura* (vert.; Londen 1975).

Sage, E. T. *Livy* Volume 9 *Books XXXI-XXXIV* (vert. Londen 1964).

Sage, E. T., *Livy* Volume 10 *Books XXXV-XXXVII* (vert.; Londen 1965).

Shipley, F. W., *Valleius Paternulus. Compendium of Roman History. Res gestae divi Augusti* (vert.; Londen 1967).

Showerman, G., *Ovidius. Heroides and Amores* (vert.; Londen 1958).

Thomson, H. J., *Prudentius* Volume 2 (vert.; Londen 1961).

Wheeler, A. L., *Ovid. Tristia – Ex Ponto* (vert.; Londen 1965).

Wright, W. C., *The works of the emperor Julian* Volume 1 (vert.; Londen 1962).

Naslagwerken

Hilgemann, W. en H. Kinder, *Sesam. Atlas bij de wereldgeschiedenis* Volume 1. *Van prehistorie tot Franse Revolutie* (herz. 3^e druk; Baarn 2005).

Nash, E., *Pictorial Dictionary of Ancient Rome* Volume 2 (New York 1981).

Pensabene, P., 'Magna Mater, Aedes' in: E. M. Steinby ed., *Lexicon topographicum urbis Romae* Volume 3 *H-O* (Rome 1996) 206-208, 456-458.

Platner, S. B. en T. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome* (Londen 1929).

Reimer, P. J., *Klassieke Oudheid. Namen en begrippen uit de Griekse en Romeinse oudheid van A tot Z* (20^e druk; Utrecht 2005).

Richardson, L. jr., *A new Topographical Dictionary of Ancient Rome* (Baltimore 1992).

Takacs, S. A., 'Kybele' in: H. Cancik en H. Schneider ed., *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* Volume 6 *Iul-Lee* (Stuttgart 2002) 950-956.

Takacs, S. A., 'Magna Mater' in: H. Cancik en H. Schneider ed., *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* Volume 7 *Lef-Men* (Stuttgart 2002) 998-1000.

Thomas, G., 'Magna Mater and Attis' in: H. Temporini en W. Haase ed., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* Volume II 17.3 (Berlijn 1984) 1500-1535.

Vermaseren, M. J., *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)* Volume 3 *Italia-Latium* (Leiden 1977).

Literatuur

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

Beard, M., J. North en S. Price, *Religions of Rome* Volume 1 *A History* (Cambridge 1998).

Beard, M., J. North en S. Price, *Religions of Rome* Volume 2 *A Sourcebook* (Cambridge 1998).

Beard, M., 'The Roman and the foreign: the cult of the "Great Mother" in imperial Rome' in: N. Thomas en C. Humphrey ed., *Shamanism, History and the State* (Ann Arbor 1994) 164-190.

Bremmer, J., 'The legend of Cybele's arrival in Rome' in: M. J. Vermaseren ed., *Studies in Hellenistic Religions* (Leiden 1979) 9-22.

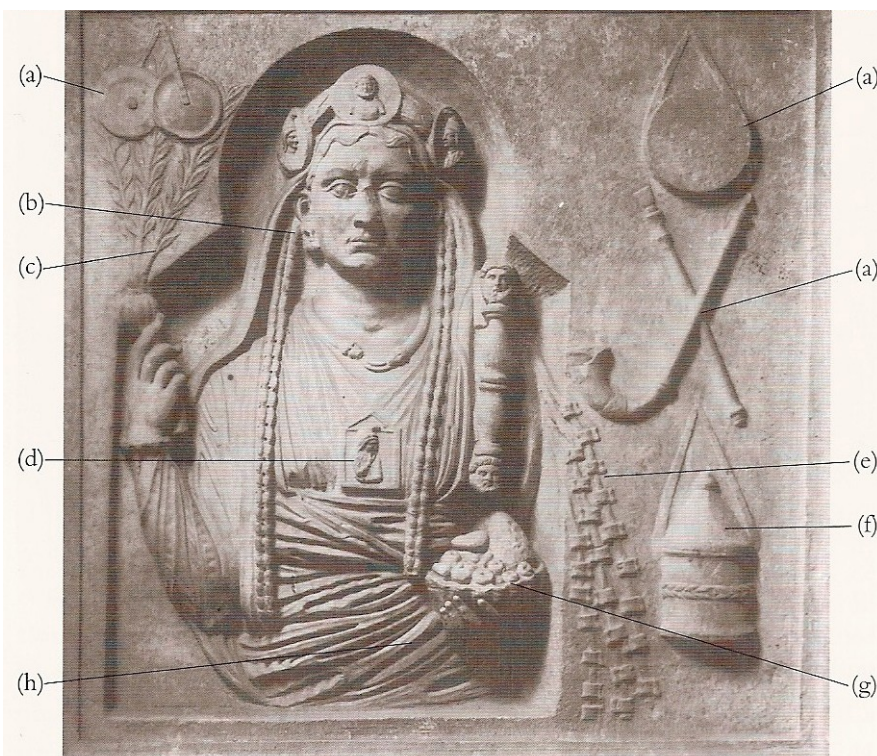
- Burton, P. J., 'The summoning of the Magna Mater to Rome (205 B.C.)', *Historia* 45 (1996) 36-63.
- Claridge, A., *Rome. An Oxford archeological guide* (New York 1998).
- Coarelli, F. *Guida Archeologica di Roma* (Milaan 1974).
- Coarelli, F., 'Monumenti dei culti orientali a Roma. Questioni topografiche e chronologiche (con una carta)' in: U. Bianchi en M. J. Vermaseren ed., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano* (Leiden 1982) 33-67.
- Dirven, L., 'Galli van de grote moeder. Vrouwen, hanen en haantjesgedrag in de Romeinse wereld', *Tijdschrift voor Mediterrane Archeologie* 34 (2005) 7-13.
- Duthoy, R., *The taurobolium. It's evolution and terminology* (Leiden 1969).
- Fishwick, D., 'The Cannophori and the March festival of Magna Mater', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 97 (1966) 193-202.
- Gruen, E. S., 'The advent of Magna Mater' in: Idem, *Studies in Greek Culture and Roman Policy* (Leiden 1990) 5-33.
- Graillet, H., *Le culte de Cybèle, mere des dieux, à Rome et dans l'Empire Romain* (Parijs 1912).
- Henkel, O. V., *De komst van de Magna Mater naar Rome* (Zutphen 1979).
- Lambrechts, P., 'Les Fêtes "Phrygiennes" de Cybèle et d'Attis', *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 27 (1952) 141-170.
- Lançon, B., *Rome in Late Antiquity. Everyday Life and Urban Change, AD 312-609* (Edinburgh 2000).

- McLynn, N., 'The fourth-century *taurobolium*', *Phoenix. The Journal of the Classical Association of Canada* 50 (1996) 312-330.
- Orlin, E. M., *Tempels, religion and politics in the Roman Republic* (Leiden 1997).
- Pensabene, P. 'Scavi nell'area del Tempio della Vittoria e del Santuario della Magna Mater sul Palatino', *Archeologia Laziale* 9 (1988) 54-67.
- Pensabene, P. en S. Falzone (ed.), *Scavi del Palatino I. L'area sud-occidentale del Palatino tra l'età protostorica e il IV secolo a.C.. Scavi e materiali della struttura ipogea sotto la cella del tempio della Vittoria* (Rome 2001).
- Rieger, A.-K., *Heiligtümer in Ostia* (München 2004).
- Roller, L. E., 'The ideology of the eunuch priest' in: M. Wyke ed., *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean* (Oxford en Malden 1998) 118-135.
- Roller, L. E., *In search of God the Mother* (Berkeley en Los Angeles 1999).
- Rutter, J. B., 'The three phases of the *taurobolium*', *Phoenix. The Journal of the Classical Association of Canada* 22 (1968) 226-249.
- Scullard, H. H., *Festivals and ceremonies of the Roman Republic* (Londen 1981).
- Summers, K., 'Lucretius' Roman Cybele' in: E. N. Lane ed., *Cybele, Attis and related cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren* (Leiden 1996) 337-365.
- Turcan, R., *The cults of the Roman Empire* (Malden 1996).
- Vermaseren, M. J., *Cybele and Attis. The Myth and the Cult* (Londen 1977).

Bijlagen

Afbeelding 1 – Bronzen, gedeeltelijk gerestaureerde, beeld van Kybele op een kar voortgetrokken door twee leeuwen. Lengte: 139,1 cm.

Gebaseerd op: Heilbrunn Timeline of Art History. New York: The Metropolitan Museum of Art, 'Statuette of Cybele on a cart drawn by lions [Roman] (97.22.24)' (versie april 2007), <http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/97.22.24> (28 april 2010).



Afbeelding 2 – Grafmonument: portret van een *gallus*, tweede eeuw n. Chr.

A. Kenmerkende muziekinstrumenten gebruikt in Kybele's cultus: (links) een paar cimbalen, (rechts) een trommel/ tamboerijn of *tympanum* en een dubbele Phrygische fluit.

B. Haarbanden van lint, verwoven met de vlechten van de priester.

C. Bosje takken waarmee heilig water werd uitgesprenkeld.

D. Borstplaat met een afbeelding van Attis.

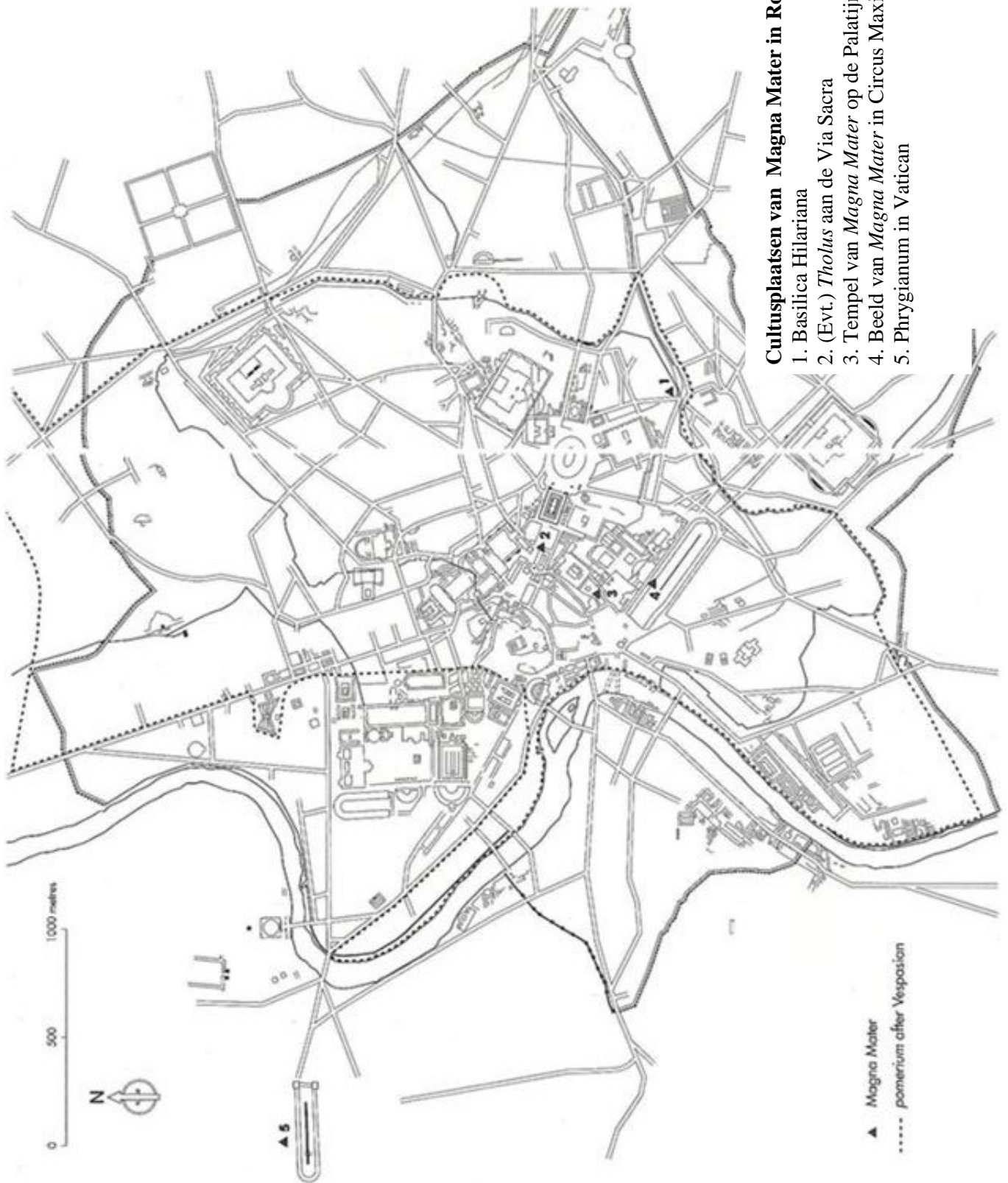
E. Zweep van kootbeentjes waarmee de *gallus* zichzelf geselde.

F. Doos voor de bewaring van cultusobjecten.

G. Kommetje met amandelen.

H. Gezwachteld gewaad, kenmerkend voor vrouwelijke kleding.

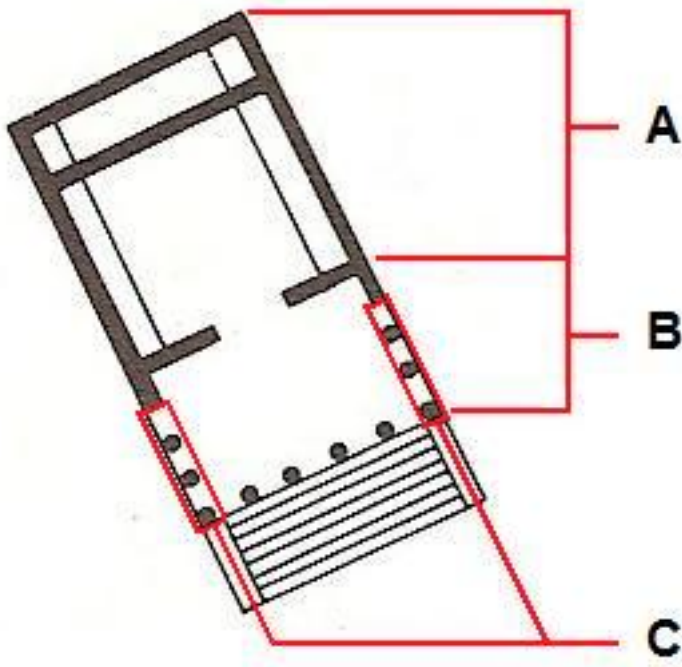
Gebaseerd op: Warrior, V. M., *Roman religion* (Cambridge 2006), 84: fig. 54.



- Cultusplaatsen van Magna Mater in Rome.**
1. Basilica Hilariana
 2. (Evt.) *Tholus* aan de Via Sacra
 3. Tempel van *Magna Mater* op de Palatijn
 4. Beeld van *Magna Mater* in Circus Maximus
 5. Phrygianum in Vatican

Afbeelding 3 - Overzichtskaart van de stad Rome, ingetekend zijn de verscheidene cultusplaatsen van *Magna Mater*.

Gebaseerd op: Beard, M., J. North en S. Price, *Religions of Rome Volume 1 A History* (Cambridge 1998) XVII-XIX: map 2.



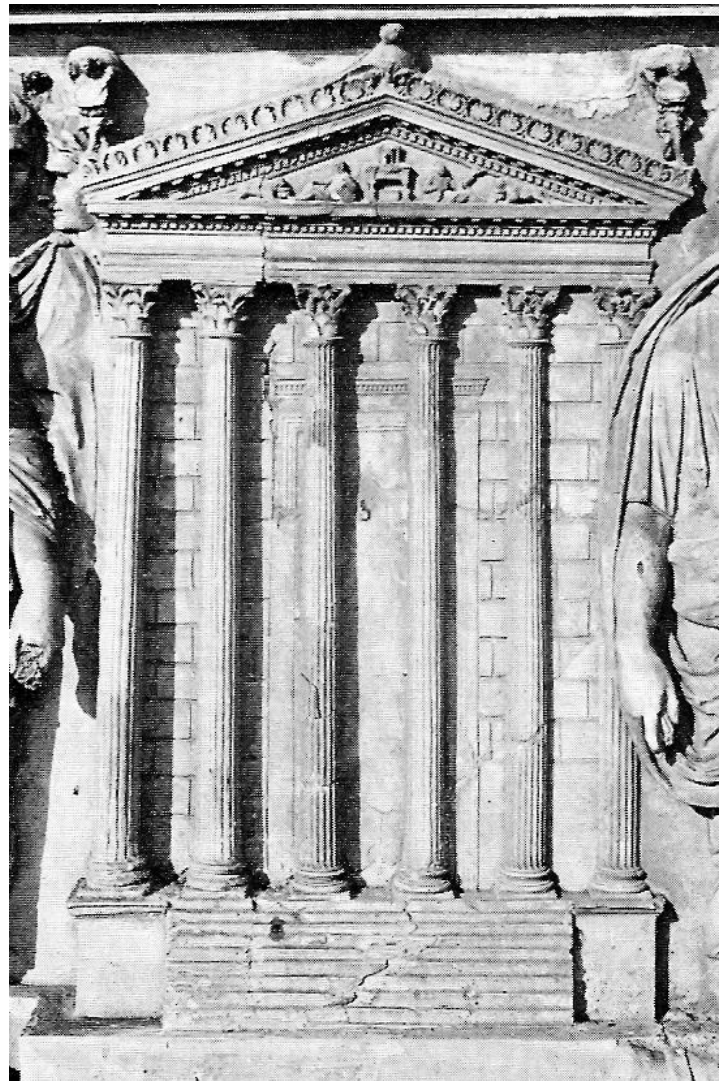
Afbeelding 4 - Schematisch vloerplan van de tempel op de Palatijn.

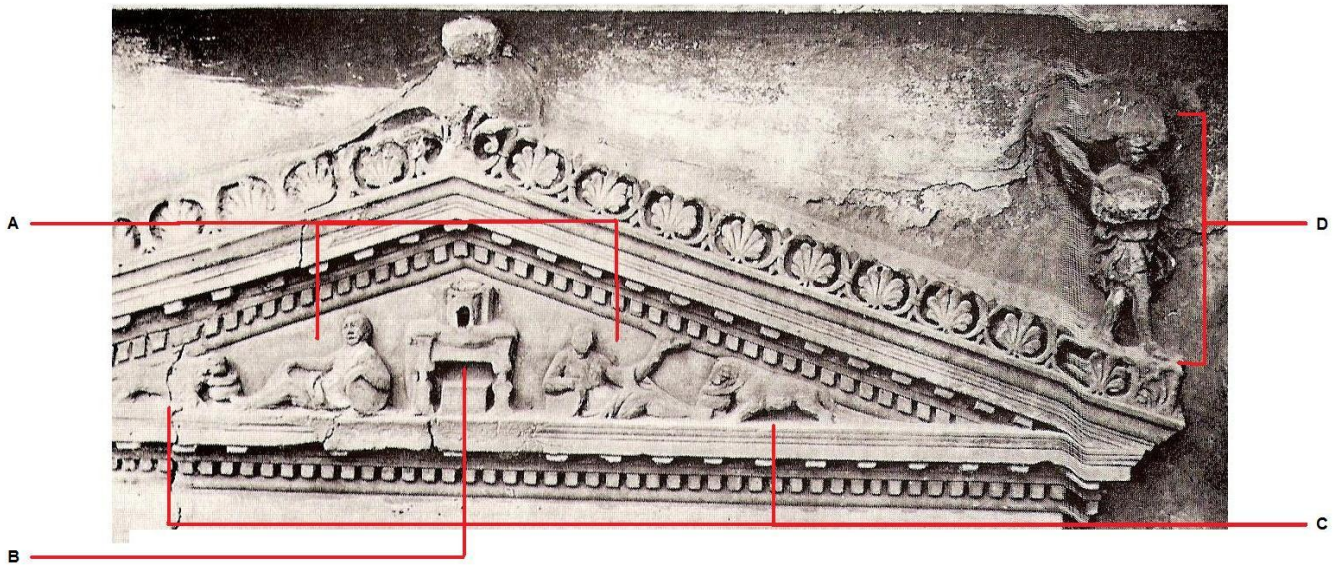
A. *Cella*
 B. *Pronaos*
 C. *Antae*

Gebaseerd op: Coarelli, F. *Guida Archeologica di Roma* (Milaan 1974) 138.

Afbeelding 5 - Villa Medici reliëf, te zien is de façade van de tempel van Kybele op de Palatijn.

Gebaseerd op: Vermaseren, *CCCA* 3, plate 9 (nr. 2).





Afbeelding 6 - Villa Medici reliëf, uitvergroting van het pediment.

A. Rustende manfiguren. Zij leunen met een arm op een *tympanum* en houden in de andere hand een pijnboomtak vast.

B. Gesluierte troon met stedenkroon.

C. Leeuwinnen.

D. *Arcroterium* in de vorm van een Korybant.

Gebaseerd op: Vermaseren, *CCCA* 3, plate 12 (nr. 2).

Area Sud – Ovest del Palatino
 Tempio della Magna Mater
 Fase Repubblicana

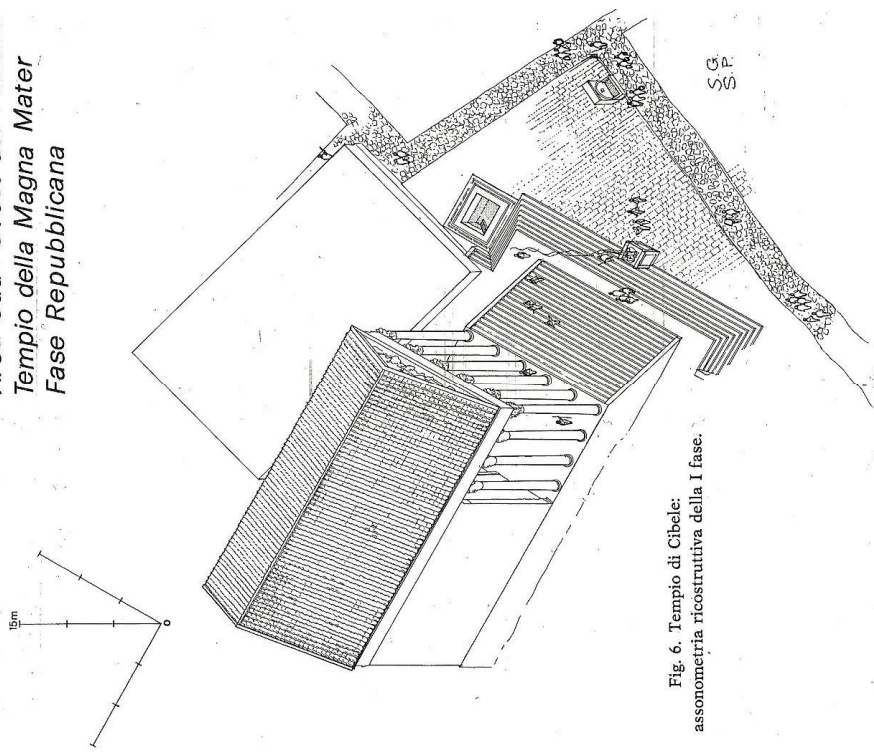


Fig. 6. Tempio di Cibeles:
 assonometria ricostruttiva della I fase.

Afbeelding 7 - Reconstructie van de tempel op de Palatijn –
 Republikeinse fase, door S. Gibson en S. Pratt.

Gebaseerd op: Pensabene, 'Scavi nell'area del Tempio della
 Vittoria e del Santuario della Magna Mater sul Palatino',
Archeologia Laziale 9 (1988) 54-67, aldaar 59: fig. 6.

Area Sud – Ovest del Palatino
 Tempio della Magna Mater
 Fase Severiana

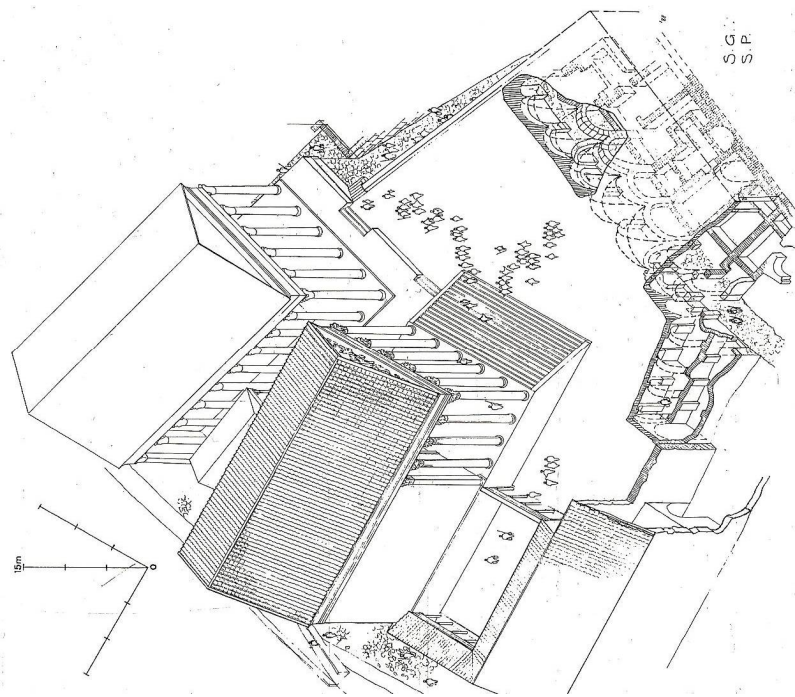


Fig. 9. Santuario di Cibeles e Tempio della Vittoria:
 assonometria ricostruttiva della fase imperiale.

Afbeelding 8 - Reconstructie van de tempel op de Palatijn –
 Severische fase, door S. Gibson en S. Pratt.

Gebaseerd op: Pensabene, 'Scavi nell'area del Tempio della
 Vittoria e del Santuario della Magna Mater sul Palatino',
Archeologia Laziale 9 (1988) 54-67, aldaar 63: fig. 9.



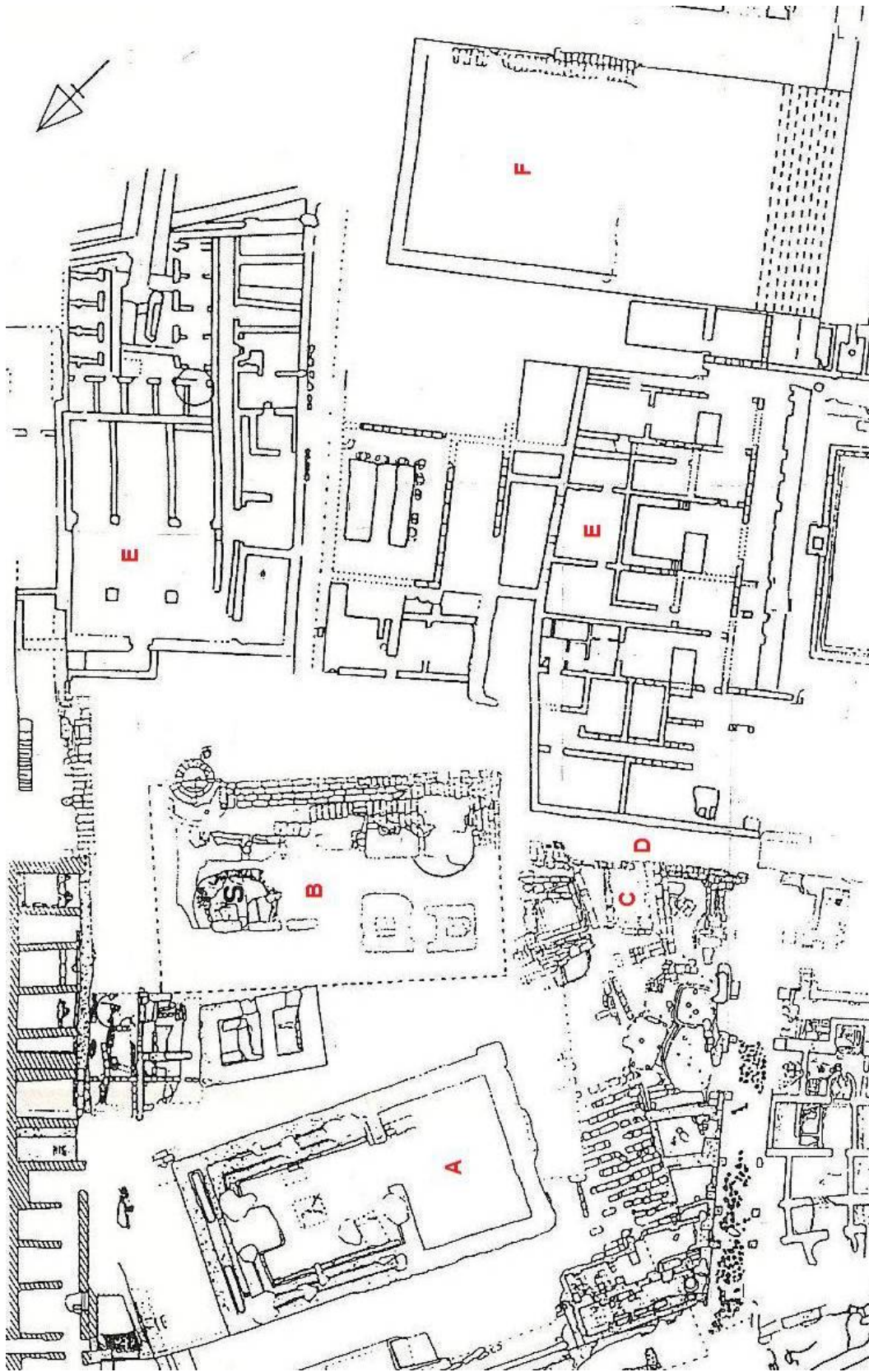
Afbeelding 9 - Marmeren beeld van *Magna Mater*, gevonden op de Palatijn.

Gebaseerd op: Vermaseren, *CCCA* 3, plate 13 (nr.).

Afbeelding 10 - Fragment van een marmeren leeuw, gevonden op de Palatijn.

Gebaseerd op: Vermaseren, *CCCA* 3, plate 17 (nr.)





Afbeelding 11 –

Overzichtskaart van de directe omgeving van de tempel op de Palatijn.

A. Tempel van *Magna Mater*

B. Tempel van *Victoria*

C. Hutten van *Remulus*

D. *Scalae Caci*

E. *Domus Augusti*

F. Tempel van *Apollinis Palatini*

Gebaseerd op: Pensabene,

P. en S. Falzone (ed.),

Scavi del Palatino I.

L'area sud-occidentale del Palatino tra l'età

protostorica e il IV secolo

a.C. Scavi e materiali

della strutture ipogea sotto

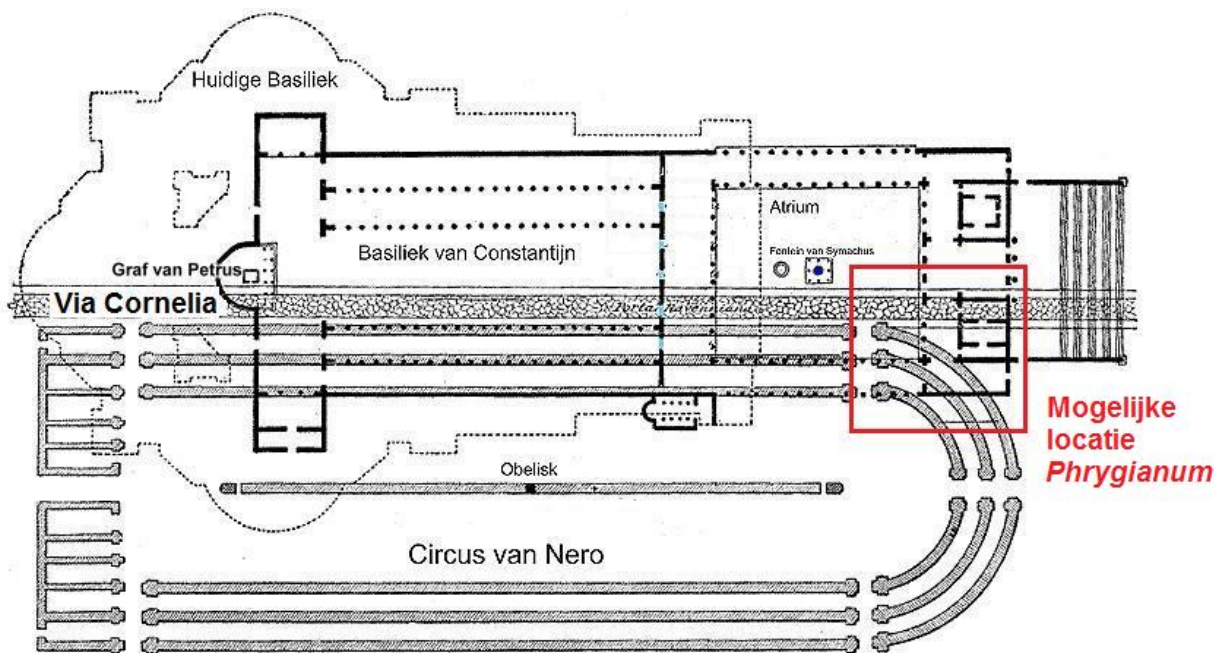
la cella del tempio della

Vittoria (Rome 2001) 4-5;

fig. 1.

Afbeelding 12 - Overzichtskaart van de directe omgeving van het *Phrygianum*.

Gebaseerd op: 'Het oude Rome en Rome vanaf de Middeleeuwen. Circus van Caligula of Circus van Nero', http://www.rome.wiebekoo.nl/ROMA%20ANTICA/ager%20Vaticanus/Circus_Caligula.htm (22 april 2010).



Tabel 1 – Chronologische invoering van het maartfestival.

Gebaseerd op: Fishwick, 'The Cannophori and the March festival of Magna Mater', 202.

	Claudius	Antoninus Pius	Antoninus Pius of later
15 maart		<i>Canna intrat (cannophori)</i>	
22 maart	<i>Arbor intrat (dendrophori)</i>		
24 maart	<i>Sanguem</i>		
25 maart			<i>Hilaria</i>
26 maart			<i>Requietio</i>
27 maart	<i>Lavatio</i>		