

**Tin
Turković**

Odsjek za povijest
umjetnosti

Filozofski fakultet u
Zagrebu

Ivana Lučića 3

10000 Zagreb

tturkovi@ffzg.hr

**Nikolina
Maraković**

Odsjek za povijest
umjetnosti

Filozofski fakultet u
Zagrebu

Ivana Lučića 3

10000 Zagreb

nmarakov@ffzg.hr

KULT BOŽICE DIJANE KAO MANIFESTNI OBLIK „RIMSKOSTI“ NA ISTOČNOJ OBALI JADRANA

Rad se problemski nadovezuje na zaključke profesorice Marine Milićević o manifestnim oblicima Dijaninog kulta u Dalmaciji. Ujedno, rad predstavlja nastojanje da se dodatno proširi način sagledavanja proliferacije Dijaninog kulta u Dalmaciji kroz analizu kanala kroz koje se ona događala. Kako bi se pristupilo takvom razmatranju, autori se vraćaju na suštinski značaj Dijaninog kulta za rimsko društvo i ideju romanitas, pa tako i za stanovništvo rimske provincije Dalmacije. Naposljetku rad pruža uvid kako su proliferacijski kanali bili strukturirani i u kojim se sve oblicima Dijanin kult manifestirao u provinciji Dalmaciji. Konačni je zaključak rada da je prostor provincije Dalmacije uistinu bio značajan, ako ne i jedan od najznačajnijih, poligona za afirmaciju boginjinog kulta koji je prožimao sve slojeve društva.

Ključne riječi: Boginja Dijana, *romanitas*, „romanizacija“, kulturni pejzaž Dalmacije

Uvod

Profesorica dr. sc. Marina Milićević je 2009. godine objavila jedan od radova koji su nam ostali u pamćenju kao paradigmatički po svojoj širini i ozbiljnosti pristupa u bavljenju strukom (Milićević 2009), iako je, dakako, s istom širinom i ozbiljnošću, koja erudicijom i temeljitošću nadmašuje i većinu studija međunarodnih istraživača, pristupila i brojnim drugim temama koje su joj privukle pozornost. Njezinoj je sposobnosti širokog sagledavanja antičkih spomenika unutar antičke stvarnosti zasigurno doprinijelo i pohađanje *Gymnasium classicum Zagrebiense*, čiji su nastavnici poput Dionizija Sabadoša ili Zvonimira Zmajlovića bili uistinu jedinstveni u svojim sposobnostima uvođenja mladih ljudi u svijet klasične antičke kulture. U izučavanju kulta boginje Dijane na području Dalmacije, ili uže, Sinjske krajine, profesorica Milićević je zaista stvorila pretpostavke za znanstvenike s naših prostora da podrobnije i cjelovitije zahvate u značaj afirmacije Dijanina kulta u priobalnom dijelu istočnog Jadrana. Posvećujući svoje razmatranje prvenstveno boginji Dijani, a ne samo Dijani praćenoj Silvanom (znanstvenoj javnosti očito mnogo interesantnijim božanstvom), skrenula je pozornost na boginju Dijanu kao značajan faktor u proliferaciji ideje „rimskosti“ u priobalnoj Dalmaciji. Njena je studija iz 2009. godine bila prvenstveno vezana za prikaze Dijane s područja kolonije *Claudia Aequum* i vojnog logora Tilurij, ali su zaključci problematizirali samu prirodu određenih aspekata rimske boginje, te ulogu pojedinih aspekata u strukturiranju i načinu shvaćanja određenih dijelova pejzaža u koji je *romanitas* zašla. Posebno je važno i zanimljivo njeno skretanje pozornosti na dva

naizgled suprotstavljena fizička okruženja u kojima se pojavljuju materijalni ostaci Dijaninog kulta – gradski i vangradski, koji je sažela u antitetički odnos *domus – agrios*. Kako je sama napisala: „*To je opozicija između domaćeg, poznatoga, ograđenoga i omeđenoga te divljega, vanjskoga, stranoga, onoga izvan granica.*” (Milićević 2009: 64). Pa iako je takvo antitetičko gledanje proizašlo iz teorijskih modela razrađivanih od strane kulturnih antropologa okupljenih oko Susan M. Pearce (Pearce 1994), činjenica jest da je boginja Dijana snažno obuhvaćala i određivala oba segmenta ljudskog postojanja u fizičkome svijetu. Na tragu rečenoga, valja zapaziti još jedan bitan aspekt rada profesorice Milićević – njezin rad odiše suštinskim razumijevanjem antičke stvarnosti, pa tako i njena studija predstavlja Dijanu i njeno štovanje na konkretan i, rekli bismo, organski način unutar stvarnosti u kojoj je ostvarivala svoj značaj. Po tomu se njen rad bitno razlikuje od mnogih studija posvećenih grčkim i rimskim božanstvima, koje su (iako nedvojbeno temeljite i pretemeljite) ipak mehanicistički i analitički prerađene, a time i udaljene od antičke stvarnosti i opterećene snažnom znanstvenom distancom (Kerényi 1959; Kerényi 1975; Kerényi 1976; Graf 2009; Burkert 1987; Vermaseren 1963; Dorsey 1992).

U ovome bismo radu ipak predložili da se odnos između ta dva aspekta Dijanina kulta ne sagledava antitetički, makar bi on mogao tako izgledati, već komplementarno – kao manifestni oblik iste „ideje rimskosti” koja je prožimala i gradsko i vangradsko, usađujući isti smisao u ono što je naizgled „domaće”, ili naizgled „vanjsko”. Napomenimo odmah da je ta dihotomija, posebice vezana za štovanje boginje Dijane, daleko starija od uspostave „rimskosti” na području Ilirika, odnosno kasnije provincije Dalmacije. Kao što će biti ukazano u ovome radu, komplementarnost različitih manifestacija razvila se iz niza razloga i kroz niz komunikacijskih kanala, kojima se pronosila ideja *romanitas* – ideja univerzalnog reda – podjednako u urbane i u ruralne sredine. Pri tomu, ne smije se smetnuti s uma da vangradske sredine nisu bile samo „divljine”, nego i predmet intenzivne ruralne kultivacije, kako u Italiji, tako i u provincijama. Pa i proliferacija kulta Dijane u vangradskom pejzažu, pa tako i dalmatinskome, ne bi trebala biti shvaćena isključivo kao ugibanje pred divljinom prirode već, kao što usotalom profesorica Milićević i navodi, kao štovanje prirodne *potestas valendi*, ali i moći „univerzalnog reda” u kultiviranju te snage (Milićević 2009: 52). U tom smislu, ideja *romanitas* afirmira se u rastućoj rimskoj državi korištenjem svih dostupnih kanala i podvrgavajući toj ideji sve potencijale. Na tragu razmišljanja i zaključaka profesorice Milićević, ovaj rad predstavlja nastojanje da se nastavi putem koji je ona otvorila, te da se dodatno razjasne razine proliferacije Dijaninog kulta u provincijama, odnosno, u ovome slučaju, u provinciji Dalmaciji. Međutim, kao što se može zaključiti iz prethodno rečenoga, naglasak u ovome radu nije na aspektima Dijane kao boginje, već na komunikacijskim razinama kroz koje su kult širio i promovirao. Naravno, ovisno o komunikacijskim razinama, i pojedini aspekti božanstva su bili snažnije ili slabije naglašeni, ovisno o naravi ciljane publike.

Naoko bi se moglo zaključiti da su najsnažniji promotori Dijaninog kulta bili upravo carevi, carske ili državne institucije. Međutim, to je najsofisticiranija razina, ali ne i prvenstvena. Jednako tako, i bogato italsko zemljoposjed-

ničko doseljništvo ili indigeni zemljoposjednici, koji su izravno prosperirali pod patronatom carske ili državne administracije, prisvajali su i promovirali Dijanin kult u skladu sa svojim predodžbama. U pogledu ovih dvaju razina ni Dalmacija nije bila izuzetak. Štoviše, što će biti demonstrirano u radu, bila je ogledni uzorak. Većina zabilježenih mjesta štovanja Dijane – od Dokleje, preko Mljeta, Salone i Splitskog poluotoka s okolicom, Ridera, sve do Raba i vile na Kaštelini, imaju sve veze s obrascem po kojem se promovirao Dijanin kult, bilo u gradu, bilo na posjedima.

Uvođenje Silvana kao Dijanog pratitelja u rustične prikaze božanstava na području Dalmacije svjedoči pak o trećoj komunikacijskoj razini – onoj pučkoj, uglavnom seoskoj. Potencijal ove komunikacijske razine, kao što će biti pokazano, bio je izniman i od golemog značaja za afirmaciju jedinstvene ideje univerzalnog reda u svim dijelovima rimske države. Na žalost, poradi nijansi lokalnog ikonografskog izričaja, uvođenje pitanja Silvanove autohtonosti u priču o Dijani uvelike je zamagljivalo cjelokupno razmatranje Dijanina kulta i skretalo ga u krivome smjeru, koji sam po sebi nije mogao voditi stvaranju jasne slike o njenom kultu, koji je znatno više obilježio rimski kulturni pejzaž. Može se reći da je inzistiranje na autohtonosti Silvana uistinu bilo snažno i još uvijek jest u znanstvenoj literaturi, a shodno tome i autohtonosti Dijanina kulta (Schneider 1885; Rendić-Miočević 1979; Rendić-Miočević 1989; Medini 1984a; Medini 1984b; Rendić 1982; Rendić 2003; Rendić 2007a; Rendić 2007b; Maršić 1997, itd.)

Ipak, unatoč velikom broju radova u kojima je prigrljena i razrađivana ideja o autohtonosti Silvanovog i Dijaninog kulta u Dalmaciji, skloniji smo prihvatiti kao daleko utemeljenija razmišljanja i zaključke Danijela Džina, koji štovanje Silvanova kulta vidi kao „*an interface for communication and display of identity of different provincial sub-cultural groups in the early imperial times. It was a new, inventive and multifaceted religious practice, which incorporated existing local traditions and visual aesthetics with global symbolics of Silvanus, bringing together distinct societies and including Dalmatian communities into the „global“ world of Roman Empire*“ (Džino 2012: 261). Pa iako Džino poseže za određenim teorijskim modelima otvorenim za diskusiju, njegovo promišljanje ove teme držimo najzrelijim među dosad objavljenima u hrvatskim znanstvenim publikacijama.

U konačnici, s obzirom na utjecaj mnogih istraživača, i danas prevladava stav da Dijana pripada „Silvanovoj kulturnoj zajednici“, a ne obratno. Zapravo je začuđujuće da se takvo viđenje uopće održalo, s obzirom na suštinsku nelogičnost same teze. Pa kada bi se reklo, primjerice, da Silvan pripada „Dijaninoj kulturnoj zajednici“, ni takva teza ne bi imala smisla. Kako će biti objašnjeno u radu, pravi termin za njihovu vezu je „božanska sizigija“, ili jednostavnije *Götterpaar*. Utoliko nijedno ne pripada kulturnoj zajednici drugoga, jer su oni u paru već u središtu vjerovanja, barem na onoj posljednjoj, pučkoj ravni. Na ravnima iznad one pučke, Dijana će se naći u sizigiji s drugim božanstvima, poput Apolona, Jupitera ili magijskog Nemejskoga kralja. No, o tome će biti riječi u daljnjem tekstu.

Suvremeni teorijski modeli nasuprot povijesne stvarnosti

Posve je izvjesno da je nemoguće razjasniti značaj, ali i proliferaciju Di-
janinog kulta širom Carstva, bez da se uzme u obzir pitanje po kojim se
osnovama i linijama ta proliferacija događala. Time se dolazi do uvijek aktu-
alnog pitanja „romanizacije”, te do pitanja po kojim se osnovama takav proces
događao, i kolika je bila intervencionistička uloga rimske države u tome
procesu. Posljednja tri desetljeća svjedočila su iznimnom broju publikacija
u kojima je problematizirano pitanje „romanizacije”, a u istima su iznesena
mišljenja i teorijski modeli koje su pojedini istraživači „iskrojili” kako bi po-
kušali podrobnije razjasniti taj proces. Gotovo svi ti teorijski modeli potječu
iz anglosaksonskog istraživačkog područja. Većina ih se koristi socio-psiho-
loškim teorijama, pa i ekonomskim teorijama. Tako se rabe fraze i teze „rim-
ske imperijalne kulture” (Woolf 1997), „sekularne ideologije i religijske ide-
ologije” (Wittaker 1997) „rinskog imperijalizma” (Webster 1996; Mattingly
1997; Mattingly 2010) „rinskog postkolonijalnog sentimenta” ili „postkolo-
nijalnih teorija” (Freeman 1996; Webster 1996; Mattingly 1997), „fragmenti-
ranih identiteta” (Hingley 2005), „kulture dijaloga”, „diskursa i pregovaranja
među kulturnim identitetima” (Woolf 1997; Mattingly 1997; Grahame 1998;
Hingley 2005; Mattingly 2004; Mattingly 2010), „jedinstva i kulturnih različi-
tosti” (Woolf, 1992; Woolf 1997; Hingley 2005), „globalizacije kroz romaniza-
ciju” (Versluys 2014), itd. No, postoji nekoliko problema vezanih za sva teo-
retiziranja ove vrste. Prvi je problem u tome što gotovo sva ona proizlaze iz
okrilja anglo-saksonske provincijalne arheologije, čiji „teoretičari” posežu za
pristupima i terminologijom preuzetom iz društvenih znanosti, te ih na oči-
gled primjenjuju bez suštinskog poznavanja takvih pristupa svojstvenih dru-
gome znanstvenom području. Utoliko je, na žalost, i rezultat primjene takvih
pristupa, mora se priznati, manjkav i površan. Čak bismo dodali da je takvo
„teoretiziranje” postalo samo sebi svrhom u okrilju britanske arheologije, pa
su se pisali i gotovo maniristički teorijski radovi o teorijskim radovima (Gra-
hame 1998). Zamjećuje se i još jedan problem, koji počiva u činjenici da se kroz
isticanje kulturnog dijaloga, diskursa među kulturama, kulturnoj različitosti,
pa i u usporedbama s globalizacijskim procesima, gotovo pa zrcali stanje u
kojem se nalazi današnje zapadno društvo. Ideje multikulturalnosti, jedinstva
u različitostima, sloboda pojedinih kultura da se ostvaruju u mjeri u kojoj ne
ugrožavaju kulturno jedinstvo šire zajednice, identitetska opstojnost unutar
šireg konteksta, itd. neobično podsjećaju na ono što europski svijet danas zove
„europskim vrijednostima”. Stoga, ni ovi teorijski pristupi „romanizaciji”, kao
niti oni koji su im davno prethodili, pa i odredili besciljnost „teorijskih raspra-
va” (Haverfield 1905; Haverfield 1923), nisu ništa drugo negoli preslikavanje
teorija primjenjivih na suvremeno zapadno društvu u antički kontekst. Čini se
da su kroz čitavo 20. stoljeće i prva desetljeća 21. stoljeća anglo-saksonski „teo-
retičari” producirali radove ograničeni iskustvom vlastite suvremenosti, a ne
iz pozicije suštinske stvarnosti rimskoga svijeta. Uostalom, takvu je ovisnost
„teorija” o „romanizaciji”, u okolnostima u kojima se zapadna Europa nalazi-
la tijekom proteklog stoljeća te gotovo generacijskim promjenama u percepciji
„romanizacije”, već uočio i Nicola Terrenato (Terrenato 1998). Čini se da bi

se u slučaju gore navedenih „teoretičara“ moglo citirati pokojnog profesora Radovana Ivančevića, koji je na prvoj godini studentima povijesti umjetnosti obavezno govorio: „Čovjek vidi samo ono što poznaje.“ Međutim, najveći i najozbiljniji problem sa svim tim „teorijama“ i „pristupima“ počiva u važnoj činjenici da nitko od navedenih autora nije uspio definirati pojam „romanizacije“. Iako su se trudili ponuditi objašnjenja manifestacija rimske materijalne kulture u zapadnim provincijama, mehanizama proliferacije rimske ideološko-političke agende, zapravo nikada nisu ni pokušali prodrijeti u suštinu pojma „romanizacija“. Da jesu, možda bi došli i do nekog drugog pojma koji bi prikladnije opisivao procese koji su događali u rimskoj državi. Samo to pitanje postaje bitno i za ovaj rad, kojemu je za cilj pobliže objasniti razloge i načine proliferacije Dijaninog kulta širom „rimskoga svijeta“.

Ostavljajući navedene „teorijske pristupe“ po strani, valja se zapitati što se suštinski podrazumijeva pod pojmom „romanizacije“. Akulturacijski procesi, emulacijski procesi, kulturno-hegemonijski procesi, ili štogod drugo? Još važnije, što je to što se navodno, manje ili više intervencionistički, nametalo kulturama naroda koji su ušli u sastav rimske države? Što je to što se promicalo i proliferiralo širom te iste države? Termin „romanizacija“ podrazumijevao bi da se promicala rimska kultura i rimsko državno uređenje. Međutim, pravo je pitanje na čemu je počivala ta „rimska kultura“? Iako se pitanje čini jednostavnim, objašnjenje nije tako jednostavno, pa stoga „teoretičari“ ni nisu za njime pažljivije tragali. Po našem mišljenju, „romanizacija“ bi se trebala shvatiti kao proliferacija ideje *romanitas*. Drugim riječima, u srži procesa leži ideja. Postavlja se, dakako, pitanje kakva je to ideja i što ona podrazumijeva. Je li ona imperijalistička, kulturno-hegemonistička, ekskluzivna ili inkluzivna? Upravo je to suštinsko pitanje zaokupilo niz ozbiljnih istraživača koji su pokušali ponuditi vlastite definicije ideje *romanitas*. Primjerice, Dorothy H. Donnelly ju je definirala kao: „...the bouquet, the ideology of Greco-Roman culture and civilization... Its assumptions about Rome, its greatness, its eternity, and its destiny lived on in the educational tradition in civic life and these assumptions, though weakened, were still active forces in men's attitudes and behavior.“ (Donnelly 1973: 183). Ipak, ovakva se definicija čini suviše pojednostavljenom. Louise Revell je pak ponudila svoje objašnjenje: „I propose to use 'Roman' in its very broadest sense of a person or the material culture of a person who lived within the confines of the Roman empire following the annexation of that area. I shall attempt to reject the concept of 'native', as this term is too value laden in modern studies; instead I prefer 'pre-Roman' or 'non-Roman'. Like-wise, the concept of Romanitas has a problematic meaning: the use of a Latin term brings with it the aura of authenticity, as though it had meaning in the Roman period (in the same way as pietas, virtus or honor). In fact, it was little used in the Roman period, and absent from works in which Roman authors explored what it was to be a Roman. In spite of this, the term has become pervasive as a term to define Roman culture, suggesting that it has more meaning in the present than the past. For this reason, I shall avoid it and use 'Romanness' in its place“ (Revell 2009: XI). No, ni ovakvo viđenje zapravo nema čvrste temelje, posebno u očima svih onih koji poznaju pisanje Cicerona, Tita Livija, Vergilija, Ovidija, Plutarha, Tertulijana, Apuleja ili sv. Augustina. Preskačući slične definicije, dolazimo

do uistinu najpronijelivije definicije i najsveobuhvatnijeg opisa što se podrazumijevalo pod idejom *romanitas*, koju je ponudila Emma Dench. Vraćajući se na same početke Rima i povezujući ih s velikom religijskom i kulturnom reformom kako ju je zamislio Novi Romul, odnosno August, Dench je definirala osnovne vrijednosti koje je Rim uistinu baštinió iz svoje davnine i na kojima se temeljila ideja romaniteta. Tako Dench piše: „*Roman cultural identity is ... heavily moral in its focus: that is to say that our own categories of culture and morality blur nicely within the Roman formula of 'the ways of our ancestors', the mores maiorum. Social and cultural change on a massive scale, coming to a head in the civil wars at the end of the Republic, was conceptualized in terms of a cosmic breakdown, the effects of which were felt through every dimension of life: neglect of the gods blurred into sexual misdemeanour, generalized sleaze, and feebleness in the military field. The age of Augustus in particular sees a heavy emphasis on the reordering of society that involves relations between gods and men, classes of men, men and women, and Romans and other peoples.*” (Dench 2005: 139). Dench također apostrofira nekoliko značajnih tvorbenih karakteristika rimskog identiteta koji će potom prerasti u ideju romaniteta, pa piše: „*that Roman identity is a particular kind of plurality, based on both the incorporation and transformation of other peoples and cultures; that local and Roman identities may be asserted simultaneously, but the tension between them may be made very obvious; that the plural nature of Roman identity is itself traditional and based on blood descent; that Roman identity, especially in a progressively far-flung world of Roman citizens who rarely if ever participated in the political institutions of the Roman state, was rooted in the topography of Rome and, importantly, her neighbours, her inherited institutions, and her political past; and not least that the ethnic, social, and political nature of Rome were sites of intense debate*” (Dench 2005; 4).

Studija Emme Dench uistinu je najdublja od svih studija rimskog identiteta, kojeg se naravno ne može izjednačiti s *romanitas*, ali se *romanitas* u tome identitetu zrcali. Identitetu kojeg obilježavaju karakteristike kao što su otvorenost, pluralnost, inkluzivnost, sklonost univerzalnome redu. Kada se njenu studiju nadopuni Bettinijevim zaključcima o „rimskoj urbanogoniji” kao temelju uspostave kozmičkog reda na zemlji (Bettini 2011), dobivaju se obri-si onoga što je *romanitas* stvarno bila – utopijski i univerzalni koncept savršenog društva, sazdanog, baš kao što je to primjerom Romul učinio davno, na otvorenosti, inkluzivnosti, pluralnosti, ekumenizmu, kozmičkom i prirodnom poretku stvari. Istina jest da je rimska „urbanogonija” i cjelokupan skup s njome povezanih vrijednosti postavljala Rim u središte kozmosa i svijeta, ali Romulov *mundus* je nekoć i zauvijek bio otvoren za sve i svi su bili dobrodošli, utoliko ukoliko se poštovala univerzalna ideja savršenog poretka (Bettini 2011: 81). Da se pod pojmom *romanitas* doista mislilo na ideju savršenog poretka i savršenog društva svjedoče i razmišljanja Marka Aurelija. Evo kako Marko Aurelije vidi svoju društvenu ulogu i društvenu ulogu svakoga tko se prikloni ideji *romanitas*: „*Πόλις καὶ πατρις ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ρώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος. τὰ ταῖς πόλεσιν οὖν ταύταις ὠφέλιμα μόνα ἐστὶ μοι ἀγαθὰ.*”. Pa nastavlja razjašnjavajući samome sebi i svoju ulogu u tome svijetu općeg dobra i općeg reda: „*Ἀὐτο ταύτας ἐτοιμότητος ἔχειν αἰεὶ δεῖ· τὴν μὲν πρὸς τὸ πρᾶξαι μόνον*

ὅπερ ἂν ὁ τῆς βασιλικῆς καὶ νομοθετικῆς λόγος ὑποβάλλῃ ἐπ' ὠφελείᾳ ἀνθρώπων· τὴν δὲ πρὸς τὸ μεταθέσθαι, ἐὰν ἄρα τις παρῆ διορθῶν καὶ μετὰ γων ἀπὸ τινος οἰήσεως· τὴν μέντοι μεταγωγὴν αἰεὶ ἀπὸ τινος πιθανότητος, ὡς δικαίου ἢ κοινωφελοῦς, γίνεσθαι καὶ τὰ προηγημένα τοιαῦτα μόνον εἶναι δεῖ, οὐχ ὅτι ἡδὺ ἢ ἔνδοξον ἔφάνη". Vjerujemo da je iz carevih riječi razvidno na kakvo društvo misli i kojoj je ideji točno posvećeno. U znanstvenom razmatranju ideje *romanitas* počesto se zaboravlja da i sv. Augustin zapravo inzistira na istoj ideji idealnog društva, s razlikom što u njega uvodi kršćanskoga Boga. Univerzalna vrijednost *humanitas* i *romanitas* kod Augustina i dalje ostaje ista, a plemenitost građanskosti ogleda se u iskanju „prave slave“ kroz traženje općeg dobra Rima. Naizgled paradoksalno, ali Augustin kao protivnik surovo individualističkog pelagijanizma, zapravo u osnovnim crtama ustrajava na Ciceronovom političkom projektu društveno odgovornog romaniteta, iako ga svojom paradigmom građanskosti i daleko nadilazi. Stoga, Veronica Roberts u svojoj analizi Augustinovih razmišljanja s pravom govori o revidiranoj *romanitas* (Roberts 2014).

Čitavoj problematiki definicije romaniteta i njegovih finesa zasluživala bi opsežnu studiju, ali ovdje smo samo željeli ukazati na to koju se ideju promicalo, te da se iza termina „romanizacije“ krije promocija jedinstvenog i univerzalnog principa kozmičkog poretka i njegove skladne preslike na zemaljski poredak, a ne rigidna rimska eksploatatorsko-imperijalistička politika (ili ideologija). Naravno, u stvarnosti se ta plemenita i inkluzivna ideja zaticala u nizu različitih situacija. Kao proizvod visoke kulturne razine do koje je August doveo rimsku državu, ideja je svojom sofisticiranošću u mnogim svojim pogledima nadmašivala kulturne horizonte određenih naroda, posebno onih zapadno i sjeverno od Italije, ali je isto tako i zaostajala za tada već vremenim kulturama, kao što su to grčka, helenistička, hebrejska ili egipatska. U slučaju prvih, naravno da su se našli u podređenoj poziciji spram *romanitas*, ali to ne znači da se sa svojim proto-religijskim sustavima napućenima vjerovanjima u proto-božanska bića koja upravljaju prirodnim silama nisu mogli, ili željeli, uklopiti u okvir univerzalnog reda kakav je promovirala *romanitas*. Bilo bi pogrešno suditi da je netko prisiljavao Gale, Bretonce ili Ilire da se preobrate. Puno je izvjesnije da im je Rim ponudio širi okvir u koji su se mogli uklopiti. O tome će biti više riječi dalje u daljnjem tekstu. S druge strane, prema onima drugima, onima koji su već tisućama godina razvijali svoje religijske sustave, *romanitas* se morala odnositi dvojako. Naime, neki su od tih religijskih sustava u svojoj biti bili otvoreni i inkluzivni, dok su drugi bili ekskluzivni i zatvoreni. Oni prvi, kao što je grčki religijski sustav ili mnogi bliskoistočni sustavi, brzo su pronašli svoje mjesto unutar univerzalne ideje *romanitas*. Drugi pak, poput judaizma, nikada nisu mogli pronaći svoje mjesto unutar te ideje, jer je odnos Židova i Boga bio posve osoban i ekskluzivan, stoga ne treba ni čuditi što je Judeja bila tako otvoreno poprište ratova i pobuna.

Naposljetku, kada uvažimo što je podrazumijevala *romanitas* te što bi se moglo podvesti pod pojam „romanizacija“, koja je očekivanja mogla imati rimska država od novostečenih ili novoosvojenih područja i što je *romanitas* mogla ponuditi drugim kulturama, možemo početi raspravljati o tome kako je takav rimski svjetonazor, praćen razvijenim religijskim sustavom, mogao

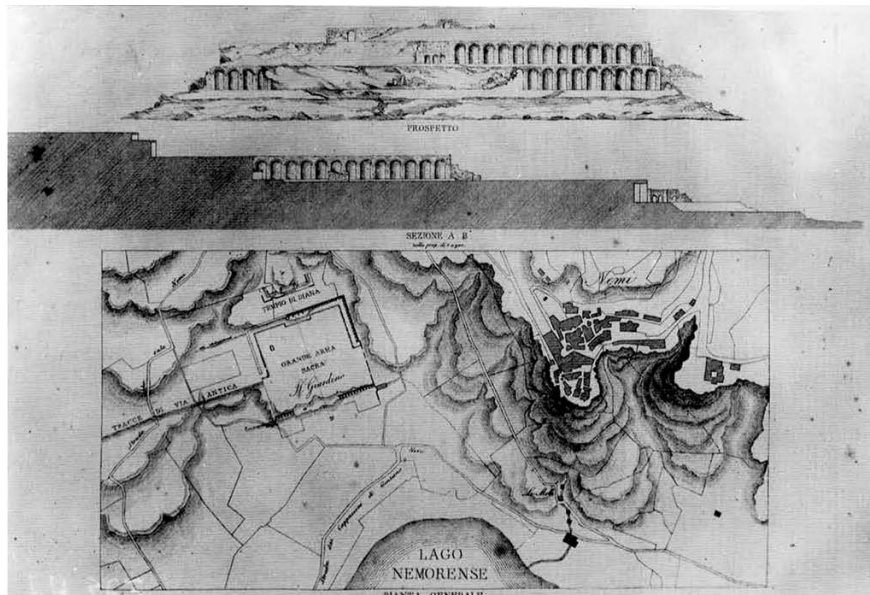
utjecati na mediteranski i europski svijet. U samom središtu ideje, bez obzira na način i koji sloj društva se ona širila, nalazila se boginja Dijana; u prikladnim sizigijama s obzirom na ciljanu publiku, odnosno društveni sloj.

Ideja *Romanitas* i kult boginje Dijane

Ostavljajući po strani duboku prošlost, posebice onu ranorepublikansku koja je tek djelomično utjecala na kasnije utemeljenje Dijane u predodžbu rimskosti, držimo da bi priču o Dijani trebalo započeti u 1. st. pr. n. e. Pitanje statusa Dijaninog kulta za ugledne i utjecajne italske, posebno senatorske obitelji krajem republikanskog doba i u prvim stoljećima Carstva je složeno, a stanje je dobro opisao Jasper Carlsen (Carlsen 2009). Što se pak tiče konotacija kulta Dijane Nemorejske sa središtem na jezeru Nemi i odnosa Gaja Julija Cezara i Oktavijana prema središnjem mjestu štovanja i načinu štovanja božice divljine, odnosno nesputane divljine kao takve, ponajbolje je objašnjenje ponudila Carin M. C. Green (Green 2007). Green ponajbolje sažima kako se središnje Dijanino svetište na Apeninskom poluotoku zateklo u centru političkog i religijskog života kasne rimske Republike, a za ovaj su rad njena razjašnjenja od presudne važnosti.

Svetište helenističkog oblića na jezeru Nemi zateklo se s kasnorepublikanskim vremenima u okruženju rezidencija najbogatijih i najuglednijih obitelji, pa je tako postalo središnje mjesto na kojemu su one prinosile svoje žrtve i za koje su izrađene brojne dedikativne skulpture koje slave značajne i utjecajne Rimljane (Green 2007: 26) (Sl. 1). Naravno, i prosječni prolaznici i putnici po Apijskoj cesti zastajali su u obližnjem mjestu Araciji (između jezera Nemi i Albana), a oni bogatiji počeli su također kupovati imanja oko Aracije, pa je čitav kraj oko jezera i Aracije postao bogat, a istodobno je područje postalo popularno kao ladanjsko odredište mnogih bogatih rimskih obitelji. Evidentno je ljepotom mjesta bio privučen i sam Gaj Julije Cezar, čija se sestra udala za Aračaninina M. Atija Balba, još jednog člana bogate obitelji koja se djelomično obogatila proizvodnjom opeka za novoobnovljeno svetište. Pa i sam je Cezar naručio gradnju svoje rezidencije na jezeru dok je bio u kampanji u Galiji, te se zbog nje i poprilično zadužio, kako nas izvještava Svetonije (Svetonije 2019: *Cezarov život*. cap. 46). Nadalje se može raspravljati zašto ju je posljedično, kako Svetonije piše, sam dao sravniti sa zemljom. Green nudi jasno i uvjerljivo objašnjenje, da je Cezar ustuknuo pred mogućim asocijativnim njegovim osobama sa zastrašujućom predodžbom koju je predstavljao *rex nemorensis*, po definiciji „divlji“ ubojica svojega prethodnika na toj kulturnoj funkciji. U strahu da se njegov konačni obračun s Gnejem Pompejem ne bi slučajno poistovjetio s ovim kulturnim i „divljim“ ubojstvom, objašnjava Green, Cezar je uklonio svoju poveznicu s jezerom Nemi i Dijaninim svetištem. Kako Green naglašava, Oktavijan nije propustio naučiti lekciju iz Cezarovog slučaja (Green 2007: 28). No, u Oktavijanovom slučaju, njegove poveznice s Aracijom i susjednim mu svetištem na jezeru bile su stvarne i neizbježne, s obzirom da mu je majka bila Aračanka. I kako se saznaje iz Ciceronovih *Filipika*, Marko Antonije se nije libio upotrebljavati Oktavijanovo podrijetlo za devaluaciju Oktavijanove persone

Slika 1. Dijanino svetište na jezeru Nemi, rekonstrukcija (gore) i pogled na ostatke svetišta (dolje) (Guldager Bilde 1998: 37, 39, sl. 1, sl. 4)



(Ciceron 2007: 184–186). No, kao što je to već zamijećeno, konfabulacija Marka Antonija bila je sama po sebi nelogična jer Oktavijanova obitelj nije bila niskog roda, već upravo suprotno (Manuwald 2007: 447–453). Naposljetku, njegova je majka kći Aračanina M. Atija Balba, uglednog čovjeka kojeg Ciceron hvali, osobu koja je obavljala pretorsku dužnost i vjerojatno bi došao i do konzulske časti da nije bio Cezarov nećak. No, unatoč svome podrijetlu, po pitanju poveznica s Aracijom i Dijaninim svetištem, kod kojega se inicijalno i bio zadužio, Oktavijan je posve u skladu s njegovim mudrim karakterom, okrenuo u svoju korist ono što su mu mnogi isticali kao manu. Posljedično, i kako Paul Zanker i Paul Rehak izvrsno objašnjavaju, Oktavijanova aproprijacija Apolonovog kulta i identifikacija sa svjetlonosnim bogom rezultirat će i uvođenjem Dijane u Augustovu božansku obitelj, kao drugo najznačajnije božanstvo, smješteno

simbolički i fizički u samo središte njegove kulturno-religijske reforme rimske države (Zanker 1988; Rehak 2007). Kako Zanker upozorava, ratni poklič „Apolon!” čuo se s obaju strana u bitci kod Filipa 42. g. pr. n. e. Bitka je jasno pokazala tko je u milosti Apolona i koga bog smatra pravim Cezarovim nasljednikom (Zanker 1988: 50). Ne treba zaboraviti i kada i kako se dogodila apropijacija Dijane i uključenje u Oktavijanov religijski program. Green opravdano skreće pozornost na jedan, kako ga naziva, sjajan i inovativan Oktavijanov potez koji je učinio nakon bitke kod Akcija, a koji je promijenio ukupni odnos između Aracije i Rima, te Nemorejskog kralja i Cezara. Naime, navodne Orestove kosti, dugo čuvane u Araciji, prenesene su u Rim i izložene su znakovito pred Saturnovim hramom u urni, dakle pored hrama Konkrodije (na frizu hrama iz Klaudijevog doba Apolon i Dijana su prikazani po stranama urne). Iako se ne može sa sto postotnom sigurnošću tvrditi, vrlo je vjerojatno da je ovakav čin Oktavijanovo djelo. S obzirom na poveznice između priče o Orestu i Ifigeniji s onom o Apolonu i Dijani, te s obzirom na Oktavijanovo podrijetlo, ovim su se činom vrlo efikasno premostile moguće negativne konotacije koje je Aracija, Nemi, Dijana ili *rex nemorensis* mogao imati za građane Rima, a Dijana je uspješno integrirana u samo središte „religijsko-ideoloških temelja” rimske države, odnosno u središte *romanitas* (Green 2007: 41–43). No, o pitanju stvaranja „božanskih modela” u Oktavijanova doba instruktivne su i izvrsne studije Andrea Cucchiarellija i Katarzyne Balbuze (Cucchiarelli 2011; Balbuza 2017)

Što se Augusta i njegovog religijskog sustava tiče, on se posve jasno nije zasnivao samo na hipostatičkom jedinstvu Apolona i Augusta, kao „božanskog čovjeka”, već na hipostatičkom odnosu Augusta i njegove božanske obitelji. Valja također napomenuti koga je August uvrstio u svoju „božansku obitelj” tijekom *ludi saeculares* 17. g. pr. n. e. Kako objašnjava Paul Rehak: „*The Secular Games marked a significant and deliberate redirection of the Augustan principate, for whereas earlier occasions for the games had emphasized the propitiation of chthonic divinities and repeating cycles of years, the new performance focused on growth, renewal, fertility (particularly involving children and childbirth), and the greatness of Rome as it entered a new and Golden Age. In place of Dis and Proserpina as the main recipients of the sacrifices, the rites were now shared by other gods: the Moerae (Fates), the Ilithyiae (birth goddesses), Terra Mater, Jupiter, and Apollo and Diana, the divine siblings especially honored by Augustus*” (Rehak 2007: 27).

Štoviše, iz svih povijesnih izvora i modernih studija jasno je da je hipostatičko jedinstvo s Apolonom i Dijanom bila samo jedna smišljena predstava Augustove (ne samo političke) persone. Međutim, sasvim jasno joj u značaju pariraju i ekvacije Augusta sa Saturnom (Brent 1999: 54–59), njegovim „povratkom” i donošenjem *saeculum aureum* i *pax romana*, te s Romulom, čija je zasnivačka i graditeljska uloga translaticirana na Augustovu personu. U kojoj su mjeri August i njegova religijska politika kreirali dugovječnu sliku o rimskoj urbanogoniji kao odrazu kozmičkog reda preslikanog na zemlju, i uloji Romula-Augusta kao središnjeg stupa na kojem počiva koncept *romanitas*, utopijski i univerzalni koncept savršenog društva u čijem su stvaranju učestvovali i Vergilije i Ciceron, ponajbolje je razjasnila E. Dench (Dench 2005; Bettini

2011; Rehak 2007: 10–11). Interesantno je, kako je Jesse Rufus Fears opravdano istaknuo, da August u tom pogledu nije tako snažno posegnuo za Jupiterovim likom (Fears 1981: 736–826).

Iako bi se, naravno, iznimno mnogo moglo reći o ovakvom višestranom sustavu hipostatičkih jedinstava, sizigija, ekvacija i translacija, jedno ostaje nedorečeno u znanstvenoj literaturi. Štoviše, ponekad je i cjelokupno pitanje rastrgano na manje fragmente prema vladavinama pojedinih rimskih careva u vremenima koja će doći. Tako će iz studija vladavina pojedinih careva manje ili više jasno provirivati kao neizostavni temelj „carskog teološkog sustava“ upravo Augustov religijski program, odnosno njegova „religijska ideologija“. Pa čak i kada su carevi pokušavali, pa donekle i uspijevali, proširiti teološke postavke „carskog teološkog sustava“, razvidno je da su jednostavno „morali“ poštovati augustovske temelje jer je na njima suštinski počivala ideja *romanitas*; što niti jedan car, pa ni Konstantin, nije mogao dopustiti da se ugrozi. To se sasvim lijepo vidi na religijskim programima Klaudija, Domicijana, Trajana i Hadrijana. Svi oni dograđuju „carski teološki sustav“, ponajprije ugrađujući snažnije u njega „jupiterovsku teologiju“, no s ograničenim uspjehom. Trajan je nesumnjivo radio na jačoj uspostavi „jupiterovske teologije“, ali i „herkulijske“, na tragu nastojanja koja su već započeli Klaudije i Domicijan, a Hadrijan je jasno podržao to ideološko proširenje, ali u kontekstu općeg proširenja (Schowalter 1993: 16–22, 106). No, kao što je rečeno, referentna točka je za sve njih ostala ista, jer se od nje i nije moglo odustati ako se željelo održati kontinuitet carskog autoriteta, kontinuitet cara kao toga potporna nebesa, posrednika između božanskog zakona i ljudskog poretka.

Kada se već govori o razini „carske religijske ideologije“ i o proširenjima „carskog teološkog imaginarija“, nije se na odmet osvrnuti na, nama za ovu priču zanimljiv, Trajanov slavluk u Beneventu i na panel s prikazom Dijane i Silvana u kojem su Merill i Richmond prepoznavali simboličke predstave prekojadranskih krajeva (sl. 2). Tako je Elmer Truesdell Merrill u panelu prepoznao simbolički prikaz podunavskih krajeva, a Ian Richmond prikaze Mezije (Dijana) i Silvana (Ilirik) (Merrill 1901: 50; Richmond 1969: 231). Međutim, postoji niz razloga zašto takvo njihovo prepoznavanje simboličkog značenja prikaza nema stvarnog uporišta. Ponajprije, tu je činjenica da je Silvan, uz Dijanu, jednako zastupljen i u Meziji, kao i u Dalmaciji, kao što to pokazuju votivni spomenici s područja Srbije (Zotović & Plemić 2012). Nadalje, ni Dijana ni Silvan nisu specifikum Ilirika, kao što je to u svojoj studiji Silvanovog kulta sasvim jasno ukazao Peter. F. Dorsey (Dorsey 1992). Iz studije je vidljivo da je, baš kao i Dijanin kult, Silvanov kult sveprisutan u Italiji i provincijama, od Britanije, preko Beglike, do Mezije, itd. (Dorsey 1992: 49–83). Naposljetku, i Trajanovo proširenje „carske božanske postave“ nije baš tako jednostavno. Kako Daniel N. Schowalter upozorava, na Trajanovom novcu se pojavljuje niz božanstava. Najčešće se pojavljuju Jupiter, Herkul, te Neptun, Venera, Saturn, Apolon, Nemeza, Merkur i Janus, u inačicama preuzetima s republikanskih denara. No, tu su još i Dijana, Sol, Mireva, Silvan, Vesta. Pa njima treba još pridodati učestalost prikazivanja ratničkih božanstava Marsa i Rome (Schowalter 1993: 118–119). Upravo zbog takvog proširenja „postava“ nije posve

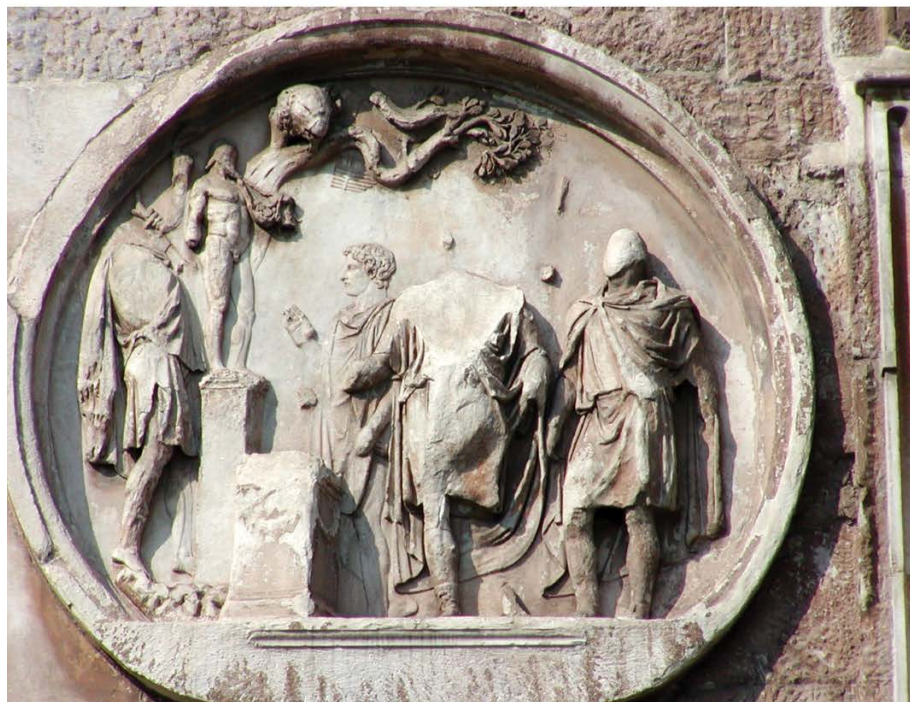
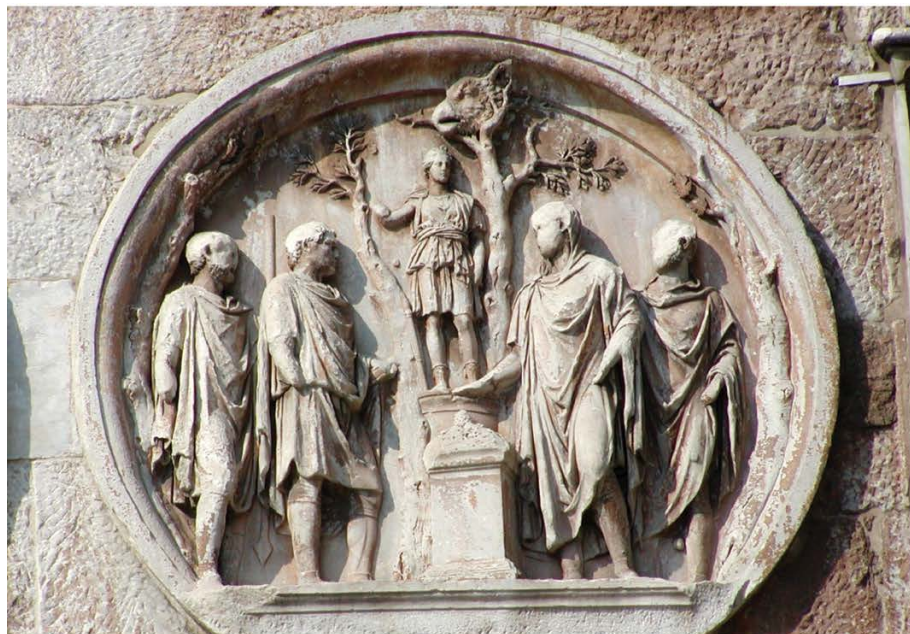


Slika 2. Trajanov slavlolik u Beneventu, panel s prikazom Bakha, Cererom, Dijanom i Silvanom

zahvalno izvlačiti definitivne zaključke o „provincijskoj strani“ slavluka u Beneventu i prikazanim božanstvima kao personifikacijama konkretnih provincija ili regija, kao što su to radili Elmer Truesdell Merrill, Harold Mattingly i Ian Richmond (Mattingly 1936: 213; Richmond 1969).

Možda smo se malo dulje zadržali na primjeru Trajana i njegovog proširenja „carskog postava“ i „carskog teološkog imaginarija“, no to smo učinili samo kako bismo ukazali na činjenicu da su se i „postavi“ pod pojedinim carevima, i prema smjernicama njihovih specifičnih agendi, znali širiti, ali su osnovni konstitutivni elementi uvijek ostajali isti; ponajprije zbog toga što su na njima počivali idejni temelji *romanitas* od Augustovog doba nadalje. Dakle, radilo se uvijek o fiksnom dijelu religijskog programa i njegovom varijabilnom dijelu, koji je ovisio o pojedinom caru ili situacijama u kojima se zatekao, kao na primjer u Neronovom slučaju (Shotter 1997: pog. 2, 4). Kako ne bismo duljili, završimo s primjerom vladara koji je redefinirao samu ideju *romanitas* i izmjestio Romulov *mundus* – carem Konstantinom. Unatoč redefiniciji, ili bolje rečeno resetiranju izvorne „romulovske“ i „augustovske“ ideje *romanitas*, s afirmacijom politike potpune inkluzivnosti i tolerancije, ipak je u samom središtu njegovog novog *mundus*-a (pojam se posuđuje od Plutarha, sa značenjem Romulove kružne jame u koju su pridošli položili predmete iz svojih rodnih krajeva, Plutarh 1959: 118), Konstantin dao najprominentnija mjesta Apolonu i Dijani – Apolonu/Solu na središnjem stupu, a Dijani na ulazu u zgradu bu-

Slika 3. Tondi s Konstantinovog slavoluka u Rimu s prikazima žrtvovanja Dijani (gore) i Silvanu (dolje)



dućeg Senata, u obliku efeških vratnica s Artemidina hrama. Zapravo se ne radi samo o vratnicama s efeškoga hrama, već je Dijana/Artemida bila predstavljena još jednom skulpturom na izrazito istaknutom i svima vidljivom mjestu. Naime, *Parastaseis Syntomoi Chronikai* (cap. 8) navodi da su skulpture Artemide i Afrodite stajale unutar same zgrade Senata. Štoviše, iz svih opisa zgrade Senata može se zaključiti da je građevina bila urešena elaboriranim dekorativnim ciklusom koji upućuje da je golema dvorana bila koncepcijski nešto između panteona i *Kaisersaal*, s obzirom da su se očito po stranama nizale skulpture bogova nasuprot kojima su stajale skulpture odgovarajućih čla-

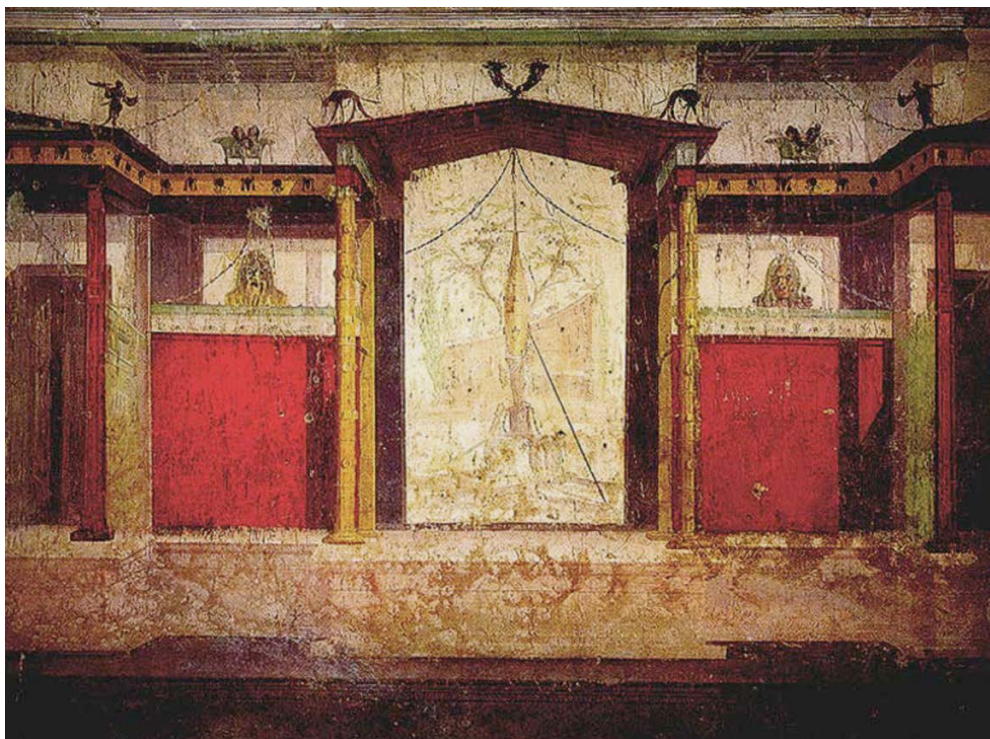
nova Konstantinove obitelji. Tako se čini da se Dijanina/ Artemidina skulptura uravnoteživala simbolički nasuprotnom skulpturom Konstantinove majke Helene. Reklo bi se, prilično logičan par. U svakom slučaju, sve bi moglo upućivati na zaključak da Konstantin prirodu svoje majke nije shvaćao bitno drugačije nego što je August shvaćao prirodu svoje. I opet se time vraćamo na činjenicu da Konstantin ne radi ništa drugo nego resetira *romanitas* na onu poziciju za koju je on smatrao da je izvorna „augustovska“ (Cameron & Herrin 1984: 68; Turković & Maraković 2021) Ukratko, ni Konstantin nije odstupio od religijskog programa koji je zacrtao August, kao pravi otac *romanitas*, a ne bi to mogao čak ni da je htio, jer bi to urušilo cjelokupan svjetonazor koji je do tada postajao već stoljećima. Mogao ga je proširiti za nova božanstva, kao što je to kršćanski Bog, ali nije mogao izmaknuti ideološke temelje carskog autoriteta, jer bi se time kaskadno urušio čitav društveni poredak. Naposljetku, kako bismo potcrtali ovo zadnje, podsjetimo da je i Konstantinov slavoluk u Rimu ukrašen hadrijanovskim tondima s prikazima žrtvovanja Dijani i Silvanu, pa ni u toj instanci nema odstupanja od augustovskih temelja (sl. 3).

Ovim osvrtnom na „religijsku podlogu“ na kojoj je počivala i ideja *romanitas*, ali i univerzalni red „univerzalne države“, željeli smo razjasniti poziciju Dijane kao središnjeg elementa u tome idealnom sustavu. Naravno, u prethodnim odlomcima smo se osvrnuli samo na njeno značenje unutar toga sustava iz perspektive „carsko religijskog sustava“. No, ne želimo se zadržati samo na toj perspektivi, jer bismo time sliku o značenju boginje ostavili krnjom i ponovili grešku „teorijski orijentiranih“ prethodnika. U stvarnosti, kako će biti pokazano, Dijana i njen kult bili su prisutni u vjerovanjima svih slojeva društva i širom Carstva, kao konstitutivni element. Ako se promicao univerzalni poredak i univerzalna ideja, onda se on morao promicati i na univerzalan način. Uz ovu misao treba podsjetiti na vrijednosti na kojem je počivala ta ideja – otvorenost, pluralizam, inkluzivnost. Kao što je Marko Aurelije rekao, ljudima je trebalo objasniti ideju, uvjeriti ih, a ne prisiliti. Ovo posljednje – uvjeravanje – nipošto ne treba miješati s „pregovaranjem oko identiteta“ ili „dvosmjernim diskursom“. Konačni rezultat uvjeravanja i objašnjavanja nije kompromis, nego ili prihvaćanje ideje, ili njeno odbijanje. Pa kako svima objasniti univerzalnost i društvene blagodati *romanitas*?

Komunikacijske razine i proliferacija Dijaninog kulta

„Štogod zaželiš da tvoji podanici misle ili učine, to bi uvijek trebao reći ili učiniti i sam. Na taj način ćeš ih podučiti, umjesto da ih zastrašuješ kaznama propisanima zakonima. Ovaj prvi pristup potiče zanos, a potonji strah... Budi sam savjestan u svojim djelima, ne pokazujući milosti za sebe samoga, u punom uvjerenju da će svi ljudi ubuduće saznati o svemu o čemu što rekneš ili učiniš. Stoga ćeš živjeti kao da si u teatru u kojem je gledateljstvo čitav svijet.“ (Dion Kasije 1955: 52.34.2). Od svih savjeta koje je Mecena dao Oktavijanu 29. g. pr. n. e. ovaj se čini ponajbitnijim za priču o promicanju ideje *romanitas* i Dijaninog kulta kao njene središnje sastavnice. Izgleda da je Richard Beacham posve u pravu kada zaključuje da je August, možda baš na temelju ovoga savjeta, postao „veliki impresario“ koji je

Slika 4. "Soba s maskama", Augustova kuća, Palatin



postavljao pozornicu moći za sve građane rimske države (Beacham 2005). Uostalom, i sam se okušao u pisanju tragedije „Ajant” koju je svojeručno poslije uništio. I kao što je Beacham u više navrata istaknuo, upravo je u Augustovo doba teatar dobio novu, i daleko značajniju ulogu, i preobrazio se u glavnog prijenosnika poruke o moći princepsa. Mramor je zamijenio improvizirane teatre, a teatarske građevine počele su samo u Augustovo doba nicati po svim dijelovima države (sl. 4); od Meride, preko Arlesa, Fiesola, Milana, Torina, Aoste, Herkulanuma, Ostije do Leptis Magne (Beacham 1991: 166–169). Stara privatna *luxuria* pretvorena se u javnu, gradnjom parkova, kupelji, knjižnica i teataru. Ukratko, Oktavijan je uistinu iskoristio sve potencijale teatra kao komunikacijskog posrednika između naroda i vladara. Isto će se nastaviti tijekom narednih stoljeća. Kao što Beacham piše: „*This theatricalization of perception and experience was a major defining element of the language, style, ceremony, and metaphors through which the Augustan principate imagined and presented itself at every level and on every occasion.*” (Beacham 2005: 151–152). I tako je August, uz *pater patriae* i *defensor plebis*, postao i globalno najveći impresario. Augustova je pozornica, međutim, bila je daleko šira od teatarskih građevina. Svi rituali, stari i novi, postali su predstave dotad neviđenih razmjera. *Pompae circensis, pompae triumphalis, ludi saeculares, ludi Victoriae Caesaris, Augustalia, ludi Martiales*, godišnje proslave dodijele imperija, adventi, epifanije, itd. postale su grandiozne predstave s prvenstvenom svrhom promocije, ne toliko vladara, koliko šire ideje *romanitas*, čija se funkcionalnost ogledala u društvenome redu (Latham 2016). Princeps je, kao što smo već istaknuli, bio samo jedan od sastavnih elemenata te ideje. Što se samoga Augusta tiče i njegovih sposobnosti u postavljanju predstava, najbolje je posuditi riječi Ronalda Symea:

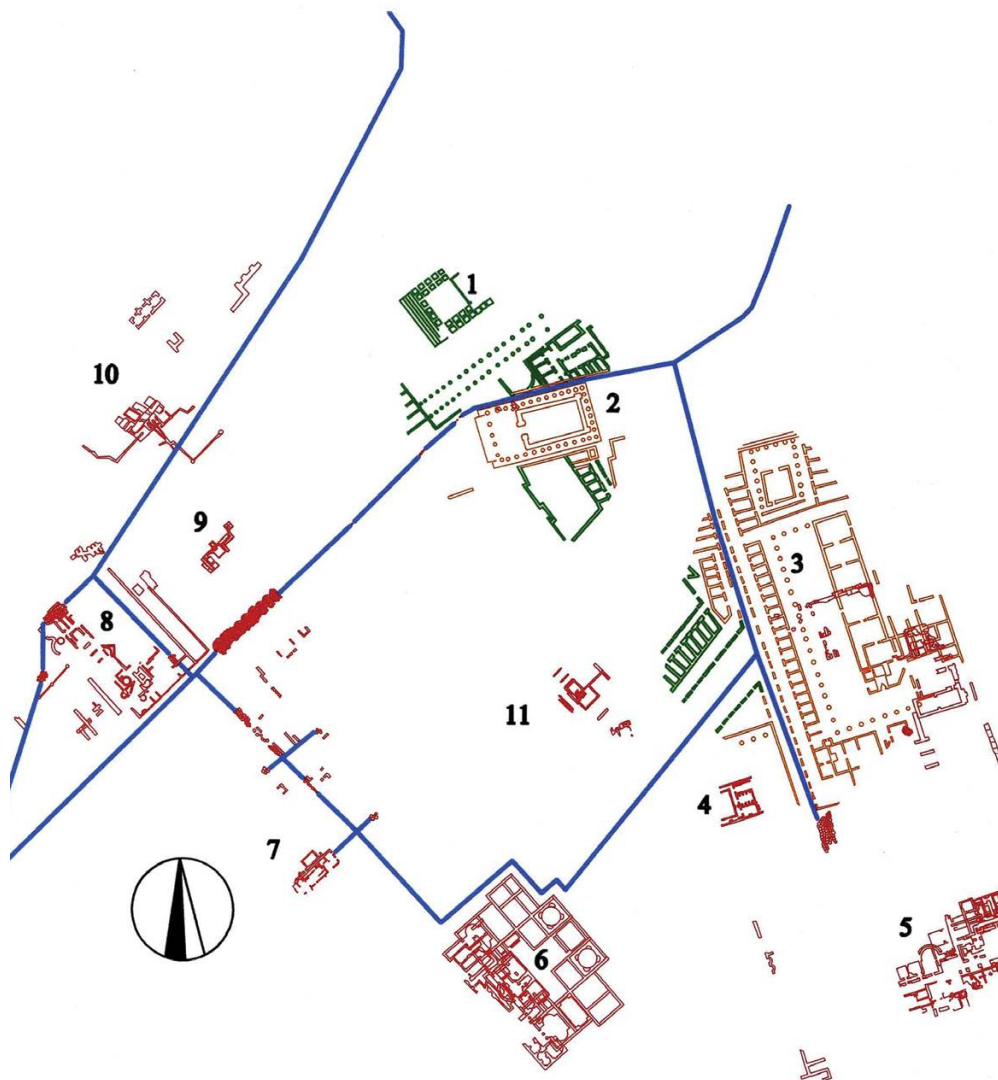
„As a showman, none could compete with Augustus in material resources, skill of organization and sense of the dramatic... Each and every festival was an occasion for sharpening the loyalty of the people and inculcating a suitable lesson.” (Syme 1939: 468–469). Dakle, August je doista pretvorio čitavu državu, Rim i sve njegove gradove, u golemu pozornicu na kojoj se igrala predstava na istu temu – *romanitas*, ali u drugačijim oblicima.

S ovom zadnjom konstatacijom priča o proliferaciji Dijaninog kulta, kao i drugih carskih i državnih kultova, postaje vrlo zanimljiva. Naime, kako je već zamijećeno, August je imao vrlo raznolik ukus po pitanju predstava koje su se igrale pred različitom publikom. Istodobno je favorizirao visoke umjetničke forme kao što je tragedija ili grčka komedija, ali je pokazivao i snažnu sklonost prema pučkim mimetičkim, pa i opscenim farsama. Međutim, već zarana u njegovoj vladavini (22. g. pr. n. e.) pojavila se i hibridna teatarska forma mimetičkog karaktera, ali s istim temama koje su obrađivane u ozbiljnim tragičkim komadima. Ime joj je bila pantomima. Kako Beacham objašnjava: „*Pantomime had its roots in the venerable tradition of mimetic dance from which the earliest dramatic forms of tragedy and comedy had probably evolved, and which continued to hold a central place in Greek education, religion, and modes of artistic expression. It sought to present characterization, emotion, and narrative entirely through the movements and gestures of the body, or parts of the body, of an individual performer who neither sang nor spoke. Thus it could draw on, shape, and interpret well-loved and suggestive myths, which the audience could appreciate on a purely sensual level, while also directly responding intellectually and emotionally to the content of the story or situation, without having to follow a complicated verbal ‘text’.*” (Beacham 2005: 167).

Iz ovog posljednjeg se može zaključiti da je August vrlo vješto formulirao nekoliko komunikacijskih razina prilagođenih publici, a publika je bila, kao što je razvidno, svo stanovništvo rimske države, rimskog podrijetla ili inih drugih. Sukladno tomu i pozornica je bila prilagođena publici. Na najvišoj razini, proliferacija *romanitas*, te konzekventno i središnje religijske sizigije, one Apolona i Dijane, odvijala se na grandioznoj pozornici. Naravno da je ta predstava bila najveličanstvenija u samome Rimu sa hramovima Dijane na Aventinu i Apolona na Palatinu, koji bratski nadgledaju *Circus maximus* i klimakse pompi koji su se ondje odvijali, od Augusta nadalje po zadanom „kozmičkom redu” (Rehak 2007: 27–28). Grandiozne carske produkcije bile su i *ludi saeculares* s himnama Apolonu i Dijani, a dio te iste produkcije bilo je štovanje Dijane na jezeru Nemi. Kako u Augustovo doba, pa sve do Konstantinovog doba prepunog istih grandioznih produkcija vezanih za Apolona i Dijanu u Konstantinopolu, rimska je povijest prepuna takvih produkcija vezanih za istu božansku sizigiju. Ciljana publika takvih predstava bila je ona koja je razumjela i uživala u najvišim umjetničkim formama, ili jednostavnije rečeno, publika sastavljena od rimskih, italskih i provincijskih elita.

Nikako ne treba smetnuti s uma ni koliko je Oktavijanov „religijski program” i njegove manifestacije unutar grada Rima utjecao na predodžbu o „savršenom poretku”, o *romanitas* samoj. Zapanjujuće slike ne blijede preko noći i posve je jasno da su, sada, Augustovi *ludi saeculares* i sama proslava ostali u kolektivnoj (pod)svijesti Rima. Od prinošenja tronoćnih žrtava, prvo

Slika 5. Hipotetska rekonstrukcija Aventina krajem 3. stoljeća (1. Dijanin hram; 2. Minervin hram; 3. terme Surane, itd.) (Armellin & Quaranta 2004: 291, sl. 11)



Moirama na Tarentu, gozbe matrona i himni u čast Junone i Dijane, preko prinošenja žrtava Jupiteru Najvišem i Najvećem na Kapitolu, do prinošenja žrtava Junoni Regini i Majci Zemlji, do vrhunca – slavljenja Apolona i Dijane na Palatinu, na stepenicama hrama Apolona Palatinskog, s neprestanim i nesmetanim pogledom na Dijanin novoobnovljeni hram na Aventinu, koji se doduše u tome trenutku službeno nalazio „izvan grada”, ali je semantički bio povezan s Palatinom (Ando 2009: 99–113; Rehak 2007: 56–57). Ne treba zaboraviti da je Dijana, a ne Apolon, bila zapravo prvenstveno slavljena kao donositeljica Oktavijanove pobjede kod Nauloha nad Sekstom Pompejem 36. g. pr. n. e., očigledno poradi blizine jednog od sicilijanskih svetišta, konkretno svetište Artemide Facelitis blizu Mylae. U konačnici, stari hram na Aventinu je evidentno obnovljen na Oktavijanovu inicijativu, koju je proveo njegov general i budući konzul (35. g. pr. n. e.) Lucije Kornificije, nakon i u čast pobjede (Hekster & Rich 2006: 154–155; Balbuza 2107) (sl. 5). Vjerujemo da je takve javne događaje teško zaboraviti, jer to nije sitna svakodnevna distrakcija na kakvu smo navikli u suvremeno doba, nego ceremonija milenijskih razmje-

ra sa širokim reperkusijama. Upravo zato i ne bi trebalo čuditi da je ta slika oblikovala predodžbu idealne sakralne topografije gradova koji su naknadno preoblikovani i koji su i u fizičkom smislu trebali oblikovati predodžbu *romantitas* u provincijama.

Tako su zanimljivi i mnogi slučajevi Artemidinih/Dijaninih hramova na Bliskom Istoku, odnosno Siriji. Zanimljiviji je čak od slučajeva Balbeka, Damaska, Palmire ili Petre, pa i paradigmatičan u određenom pogledu, slučaj Gerase gdje je Artemidin kult prisutan i prije doba Antonina, ali s Antoninima i uvećanjem važnosti Gerase dolazi i do rasta i pomicanja pomerija grada kako bi bio uključeno i elaborirano Dijanino svetište, koje je imalo sve veze ne samo s rastom utjecaja i uzvišenjem administrativnog položaja grada, već i s izravnom intervencijom careva (Raja 2009: 383–400). Čak i u fizičkom smislu, grad sa svoje dvije uzvisine, s jukstaponiranim svetištima Jupitera i Dijane, počinje nalikovati malenome Rimu s Kapitolom i Aventinom. Jednako tako bismo mogli govoriti o sličnom fenomenu koji se javlja u mnogim drugim gradovima, ne samo Sirije, već i u provincijama, poput Dalmacije, Male Azije, Epira itd.

Međutim, bilo bi pogrešno zamišljati da je ciljana publika za predstavu *romantitas* bila samo urbana elita. I urbana elita i srednji sloj stanovništva, uglavnom onaj zemljoposjednički, mogao je doći u doticaj s tom idejom preko Dijane u najvažnijim regionalnim Dijaninim svetištima, većinom koncipiranih poput svetišta na jezeru Nemi. I određen broj njih bio je koncipiran upravo na temelju odnosa gradsko-vangradsko, kao što je to bio slučaj s odnosom Palatin-Aventin, ili Rim-Nemi. Ne smije se zaboraviti da je svetište na jezeru Nemi bilo tek jedno od značajnih kulturnih mjesta boginje, od najvećeg značenja upravo na rimsku gradsku elitu te više i srednje građanske slojeve samoga Rima i okolice. No, tu su i druga značajna regionalna središta štovanja boginje koja su bila otvoreni komunikacijski kanali sa stanovništvom širom Carstva. S obzirom da kod većine njih zatičemo Dijanu uparenu s nekim od državnih i carskih božanstava – Jupiterom ili Apolonom, jasno je da su ta svetišta bila pozornice s koji se komuniciralo s upućenijim i obrazovanijim slojem društva. Za uvid u proliferaciju Dijaninog kulta širom Carstva i raspored njenih najznačajnijih regionalnih svetišta poprilično je instruktivan jedan od najsadržajnijih kartografskih izvora kasnoantičkog doba – tzv. Peutingerova karta, odnosno *Codex Vindobonensis* 324. Istraživači sadržaja karte, ali i istraživači pojedinih lokaliteta zabilježenih na karti, došli su većinom do istih zaključaka, posebice kada se radi o kartografskim zabilješkama koje upućuju da je označeno značajno svetište određenog božanstva; bilo Jupitera, Venere ili Dijane. U slučaju Dijaninih svetišta, na karti ih je zabilježeno ukupno šest, a iz određenih slučajeva možemo razaznati da se radi o šest najznačajnijih regionalnih svetišta (*Addianam* /segment VI, 3/, *Addiana* /segment V, 3/, *Addianam* /segment VI, 4/, *addianam* /segment VIII, 5/, *Diana* /segment III, 4/, *Ad Dianam* /segment II, 1/, *Ad diana* /segment V, 3/) (Levi & Levi 1967: 221–222). Tako se, primjerice, na segmentu karte V, 3 nalazi i mjesto označeno kao *Addiana*. Radi se, jasno, o oznaci za svetište Dijane Tifatinske, uz Jupitera, drugog najštovanijeg božanstvu u Kampaniji. Središte štovanja nalazilo se nedaleko Kapue na

obroncima planine Tifata, u relativnoj blizini Jupiterovog hrama. Kako smo već eksplicirali pišući o Peutingerovoj karti i Dijani, svetište Dijane Tifatinske najstarije je i najpoznatije kampanijsko religijsko središte koje je prosperiralo od vremena Drugog punskoga rata (Turković 2010). Svetište proširivano u više navrata, 195. p. n. e., 98. p. n. e., 83. g. p. n. e. kada je Sula je svetištu donirao veće okolno zemljište (Peterson 1919: 324), a 77. g. n. e. je Vespazijan potvrdio granice zemljišnog posjeda svetišta (Carlsen 1994: 10–11). Značaj svetišta mogao se mjeriti samo s onime što ga je imalo svetište Dijane nemorejske. Svetište Dijane Tifatinske bilo je mjesto okupljanja svih plemena tzv. *Kampanijske lige* i jedino je potvrđeno mjesto kulta ove božice u Kampaniji. Pa nadalje, na segmentu VIII, 5 istim je znakom označeno mjesto *addianam* smješteno sjeverno od Aile (Akabe), odnosno sjeverno od Sinaja i južno od današnjeg Jordana. I u ovom slučaju arheološki je dokazano da se radi o stvarnom Dijaninom svetištu koje se nalazilo kraj izvora Yotvate, nedaleko strateški pozicioniranog karavansaraja, danas na području južnog Izraela. Nekada na nabatejskom prostoru, ova je oaza izgleda uistinu bila najvažnije regionalno središte Dijanina kulta, štovanom oko Sinaja, glavnog izvora s Dijanom asociranog malahita, kao i važnog vojnog uporišta na arapskoj granici s utvrdom građenom za Dioklecijana, oko 300. godine (Avner 2018). Ostali simboli u obliku hrama i označeni imenom božice Dijane uključuju mjesta *Diana Veteranorum* u antičkoj Numidiji, odnosno današnjem Alžiru, koje je na Peutingerovoj karti označeno kao *Ad dianam* (Southern 2006: 9–10), te postaju *Ad Diana* u Epiru (Gerojannis 1899: 785–788). Nadalje, neposredno ispod ušća rijeke Umbro nalazi se i mali otok (danas Giannaturi) koji je ukrašen simbolom u obliku hrama koji nije popraćen nazivom. Sudeći po arheološkim nalazima i Plinijevim navodima, na malenom se otočiću, doista, nalazilo Dijanino svetište (Quilici & Gigli 1999: 130–140). Sva ova mjesta potvrđena su kao mjesta od regionalnog značaja za Dijanin kult. Za nas je, naravno, posebno interesantno da se u ovome povlaštenom društvu Dijaninih najznačajnijih kulturnih središta našlo i Dijanino svetište na Marjanu, ravno u značenju prethodno navedenima (Turković 2010).

Ostajući na istoj komunikacijskoj razini, onoj na kojoj se *romanitas* predstavljala srednjem sloju u provincijama, u skladu s njihovim sposobnostima razumijevanja širine te ideje, zatiču se i zanimljive pojave predstavljanja Dijaninog kulta, bilo da se radilo samo o kultu Dijane ili kultu Dijane smještene u okrilje neke od s njome povezanih sizigija. U gradskom kontekstu se tako štovanje Dijane zatiče u kombinaciji uz štovanje Apolona i Silvana istodobno, kao na primjer u Viminaciju, gdje joj je zavjetni spomenik podigao Aelius Valentinus, *duumvir* kolonije Viminacium, ili samostalno kao na primjer u Timacum Minus gdje joj je hram dao podići određeni T. Aelius Mucianus i supruga mu Tullia (Zotović 2018). Na natpisima s područja provincije Dalmacije Dijanino se ime javlja najmanje 37 puta. Kao *Diana Augusta* četrnaest puta (ILJug 1820 /Podgorica/, ILJug 1523 /Municipium Malvesiatium/Skelani/, ILJug 0736 /Aequum/, ILJug 0928 /Sali/, CIL 03, 06320/ILJug 1484 /Municipium Malvesiatium/Lučani/, CIL 03, 08483 /Čitluk/, CIL 03, 14320, 4 /Delminium/Karaula/, CIL 03, 12723 /Domavia/, CIL 03, 01937 /Dioklecijanova palača/, CIL 03, 08509 /Proložac/, CIL 03, 13199 /Čitluk/, CIL 03,

09828 /Promona/Drniš/, CIL 03, 08298 /Prijepolje/, CIL 03, 08660 /Salona/, AE 2009, 1024 /Dicmo/Kokani); u paru s Neptunom jedan put (CIL 03, 02970 /Aenona/Nin/); uz Merkura i Silvana jedan put (ILJug 0261); u paru samo sa Silvanom samo dva puta (ILJug 0760 /Municipium Salvium/Glamoč/, CIL 03, 08483 /Čitluk); te kao Dijana nemorejska dva puta (CIL 03, 01773 /Narona/ i na mljetskom natpisu). Dedikanti koji su dali sačinili ove natpise redom su očito pismeni ljudi srednjega sloja ili višeg srednjeg sloja, od rimskog viteza iz Prijepolja, zapovjednika kohorte Tiberija Klaudija Klaudijana koji zna tko je Diana Nemorensis, konjanika iz okolice Malvezijatskog municipija, nekoć pripadnika II dalmatinske konjaničke kohorte koji je kao bivši vojnik logično podigao oltar Dijani Augusti, beneficijara iz Panonije Inferior, običnog vojnika Aurelija Tita s područja Vrlike koji je podigao oltar, zamljoposjednika ili zemljoposjednika poput onoga s Mljeta koji je natpis podigao Dijani Nemorejskoj, do očeva i majki koji su oplakivali svoju djecu. I kada bi sada taj broj natpisa i karakter naručitelja usporedili s okolnim provincijama kao što su Pannonia Inferior ili Moesia Superior, ponovno bismo zatekli sličnu sliku. Primjerice, u Donjoj Panoniji svega 20 natpisa spominje Dijanu, i to najčešće na oltarnim natpisima koje su dali izraditi bivši vojnici i oficiri (AE 1968, 0429, AE 1947, 0027, AE 1937, 0183, CIL 03, 10304, CIL 03, 03331, CIL 03, 15157, CIL 03, 03455, itd.). Ono što je zanimljivo u ovoj prvoj usporedbi jest da se Dijana i u ovoj provinciji pojavljuje samo jedan put u kombinaciji sa Silvanom (CIL 03, 13368), jedan put u kombinaciji s Jupiterom, a u većini slučajeva kao *Bona Dea* ili *Diana Augusta*. U Gornjoj Meziji se Dijana spominje na svega sedamnaest natpisa i opet su to većinom natpisi koje su dali izraditi bivši vojnici, te osim jednoga natpisa (onoga iz Viminacija), na svim ostalima Dijana je štovana samostalno.

Ovaj pregled upućuje na nekoliko činjenica. Prva je ta da su svi natpisi, na oltarima, sarkofazima ili drugdje naručili pismeni ljudi, dobro upoznati s vremenom i društvom u kojem žive. Većina ih je, uostalom, i služila vojnom službom istoj toj državi i većina je osjećala dužnost da postavi oltar upravo Dijani kao čuvarici, zaštitnici, dobroj i svetoj boginji. S druge strane, valja zamijetiti da taj pismeni sloj zapravo iznimno rijetko spominje Silvana, ali ponekad spominje Dijanu Nemorejsku, pa čak i Dijanu Tifatinsku (AE 1968, 0429 iz Intercise) što govori da neki od naručitelja vrlo dobro poznaju središnja mjesta šovanja Dijanina kulta. Izgleda stoga da su augustovski, i posljedično carski, komunikacijski kanali prema srednjem sloju bili izvrsno razvijeni i dobro održavani. Kada bismo povukli ponovno paralelu s teatrom, mogli bismo zaključiti da je pozornica bila kvalitetno postavljena, a predstava profesionalno izvedena. Možda to i nisu bili ljudi koji su poznavali najdublje temelje *romantitas*, ali svakako su bili uvjereni da su dio nje, te da duguju život boginji koja se nalazila u središtu te ideje.

I naposljetku, ne treba zaboraviti na onu najnižu razinu predstave *romantitas*, do koje je August tako mudro držao – onu pučku. Unatoč svim raspravama koje su dosad proizašle iz pera istraživača tzv. „rimske kulture“, relativno je malo uvjerljivih zaključaka izvedeno o fenomenu proliferacije pučke mitologije carskoga doba i udjelu ideje romaniteta u oblikovanju pučkog religijskog

pejzaža, napose onoga vangradskoga. Naime, rasprava o podrijetlu određenih vjerovanja i s njima povezanih rituala, u smislu jesu li one rimskog ili indigenog podrijetla, zapravo su potpuno izlišne. Izlišne su upravo zbog toga što su gotovo sve društvene zajednice širom onoga što će postati Rimskim carstvom, bez obzira na podneblje, stupanj razvoja, relativni stupanj slobode ili uključenosti u rimsko društvo na pučkoj razini u osnovi dijelile ista univerzalna vjerovanja. Kako je to lijepo sročio James George Frazer u klasičnome djelu *The Golden Bough*: “*We have found that at an early stage of society men, ignorant of the secret processes of nature and of the narrow limits within which it is in our power to control and direct them, have commonly arrogated to themselves functions which in the present state of knowledge we should deem superhuman or divine. The illusion has been fostered and maintained by the same causes which begot it, namely, the marvellous order and uniformity with which nature conducts her operations, the wheels of her great machine revolving with a smoothness and precision which enable the patient observer to anticipate in general the season, if not the very hour, when they will bring round the fulfilment of his hopes or the accomplishment of his fears.*” (Frazer 2009: 387). Naoko se čini da su svi prethodno spominjani „teorijski modeli”, težnjom za znanstvenom obradom i svojom pretjeranom elaboriranošću, ovu jednostavnu činjenicu koju je Frazer tako lijepo sročio, bacili u zaborav. No, unatoč tomu što Frazerovi zaključci današnjim „teoretičarima” možda izgledaju previše pojednostavljeni, gledano iz jungovske perspektive, ali i iz perspektive općeg razvoja kulturne umjetnosti, ne može se reći da je Frazer bio u krivu. Po našem je sudu Frazer bio u pravu u još mnogo svojih zaključaka, koji su nažalost ostali zaboravljeni poput neke stare prašnjave knjige na polici. Svijet religijskog je spontano i iz nužde izrastao iz svijeta magijskog (Frazer 2009: 121–147). O tome je Carl Gustav Jung iznio mnoga razmišljanja koja su zabilježena u *Crvenoj knjizi – Liber Novus*, elementarnom štivu za razumijevanje nastanka religija (Jung 2009). Između ta dva svijeta, a radi egzistencijalnih pitanja pojedinca i zajednice unutar “velikog ciklusa” prirode, nastao je svijet mnogoboštva, ali i inkarniranih ljudskih božanstava. Moći ovih potonjih, u pučkoj predodžbi, nalikuju, piše Frazer, onima koje su prije njih imali vračevi (Frazer 2009: 31–35; Jung 2009: 218, 312–330). Poput vračeva, i od njih je puk očekivao zaštitu od bolesti, zlih uroka i sudbina, blagoslove potomstva i, što je i najbitnije, pomoć u stvaranju povoljnih vremenskih prilika za plodan urod žita ili ispašu stoke. Sve ovo puk je zazivao kroz rituale i ceremonije čiji je cilj bio osigurati plodnost zemlje i rasplod stoke. Ukratko, ovakva su pučka vjerovanja i rituali zajednički gotovo svim kulturama na Mediteranu ili nešto podalje od njegovih obala.

Svjedočanstvo da je tomu doista tako jasno ponovno dolazi iz svijeta pučkih ceremonija. Valja se samo prisjetiti što Horacije kaže o *Fescennina carmina*, proto-taeatarskim ceremonijama i ritualima: “*agricolae prisci, fortes parvoque beati, / condita post frumenta levantes tempore festo / corpus et ipsum animum spe finis dura ferentem / cum sociis operum et pueris et ooniuge fida / Tellurem porco, Silvanum lacte piabant, / floribus et vino Genium memorem brevis aevi. / Fescennina per huno inventa licentia morem / versibus alternis opprobria rustica fudit, / libertasque recurrentis accepta per annos / lusit amabiliter, donec iam saevos apertam /*

in rabiem oepit verti iocus et per honestas / ire domos inpune minax. doluere cruento / dente lacessiti; fuit intactis quoque cura / condicione super communi; quin etiam lex / poenaque lata, malo quae nollet carmine quemquam / describi: vertere modum, formidine fustis / ad bene dicendum delectandumque redacti. / Graecia capta ferum victorem cepit et artis / intulit agreeti Latio. sic horridus ille / defluxit numerus Saturnius et grave virus / munditiae pepulere; sed in longum tarnen aevum / manserunt hodieque manent vestigia ruris." (Horatius 2008: *Epistl*, II 1).



Slika 6. Zvonasti krater iz Barija s prikazom phylax proto-teatarske predstave s temom rođenja Helene, oko 380-370. g. pr. n. e., Museo Nazionale, Bari (Corrente 2017: 56, sl. 2)

I, naravno nisu to bile samo *Fescennina carmina*, nego i oskanske *Atellanae*, u svojem festivnom raspoloženju, satiričkom sadržaju i mimetičkom izričaju, vrlo nalik grčkim proto-teatarskim oblicima (sl. 6). I kao što je vidljivo iz Horacijevih riječi, radilo se o ritualima napućenima arhetipskim slikama vezanima za ljudska zamišljanja prirodnih i natprirodnih sila koje ravnaju ljudskim sudbinama. Bio je to svijet pučke mitologije, svojstvene svim društvima u nastajanju, a pučkom sloju društva i unutar razvijene države. Uostalom, posljednje Horacijeve riječi govore o tome da do njegovih dana preostaju tragovi iste te prošlosti, a time vjerojatno i vjerovanja i običaja. Naposljetku, nije samo Horacije taj koji o tome svjedoči. Tako su tu i poznate riječi Vergilija koji u drugoj *Georgici* hvali Lukrecija i zavidi mu što poznaje uzrok svih stvari, pa kaže: "*Felix qui potuit rerum cognoscere causas / atque metus omnis et inexorabile fatum / subiecit pedibus strepitumque Acherontis auari; / fortunatus et ille deos qui nouit agrestis, / Panaque Siluanumque senem Nymphasque sorores: / illum non populi fascies, non purpura regum / flexit et infidos agitans discordia fratres, / aut coniurato descendens Dacus ab Histro, / non res Romanae perituraque regna, neque ille / aut doluit miserans inopem aut inuidit habenti.*" (Vergilius 2013: *Georgica* II, 490-499).

Kako bi pojasnili univerzalnost pučkih i seoskih predaja o natprirodnim duhovima žetvi i bogovima vegetacije, ipak se moramo, za razliku od mnogih modernih znanstvenika okrenuti Frazeru i njegovom širokom rasponu usporedbi. Frazer koristi oba termina, „žitni-duhovi“ i „božanstva vegetacije“ jedan uz drugoga (iako, Jung se suštinski ne bi složio s takvim izjednačavanjem). Nema sumnje da su oboje proizvodi ljudskog nesvjesnog, što je Jung u više svoja dijela opširno razložio. No, što se samog pojma „duha“ tiče, Jung je naglasio višestranost pojma iz lingvističke perspektive, čije je tek jedno arhetipsko značenje *spiritus vegetativus* (duh života kao takvoga). U konačnici, Jung dolazi do zaključka da univerzalno „duh“ valja interpretirati kao dah, vjetar, a o univerzalnoj ljudskoj predodžbi o duhovima napisao je: „*Diese spezielle Entwicklung der Anschauung vom Geiste beruht auf der Erkenntnis, daß die unsichtbare Präsenz des Geistes ein psychisches Phänomen, d.h. der eigene Geist sei, und daß dieser nicht nur aus Lebensaufwallungen, sondern auch aus inhaltlichen Gebilden bestehe. Unter ersteren treten besonders hervor jene Abbilder und Vorbilder, welche das innere Gesichtsfeld erfüllen, und unter letzteren ist es Denken und*

Vernunft, welche die Bilderwelt ordnen. So hat sich ein Uebergeist dem ursprünglichen, natürlichen Lebensgeist superpaniert und sich zu letzterem sogar als zu etwas bloß Natürlichem in Gegensatz gestellt. Der Uebergeist wurde zum übernatürlichen und überweltlichen, kosmischen Ordnungsprinzip, und als solchem wurde ihm die Bezeichnung "Gott" gegeben, oder er wurde wenigstens zu einem Attribut der Einen Substanz (wie bei Spinoza) oder zu einer Person der Gottheit (wie im Christentum)" (Jung 1948: 8–9).

Pa nisu samo stanovnici italskog poluotoka od davnašnjih vremena, pa duboko do kasnoantičkog doba, vjerovali u takove zaštitničke predodžbe. Isto se, i u istovjetnim manifestacijama, zatiče gotovo u svakom kutku današnje Europe i mediteranskog svijeta. Razlog počiva u jednostavnoj antropološkoj činjenici da sva ljudska bića dijele ne samo suštinski ista temeljna fizička svojstva, već i temeljna psihološka svojstva koja ih navode na jedinstveni put duhovnog razvoja, koji u svojim počecima izvire iz kolektivnog nesvjesnog, ali i intuicije da njihovom sudbinom i blagostanjem ravnaju sile koje nadilaze njihove trenutne kognitivne sposobnosti. Radi se univerzalnom naslućivanju da se kozmički red preslikava na zemaljski svijet kroz prirodne sile koje ravnaju svime što jest. U konačnici, upravo zbog toga Vergilije i kaže da je sretan onaj tko poznaje skrivene razloge po kojima se priroda ravna i tko poznaje seoske bogove. I, naravno, nisu to samo Silvan, Pan, Nimfe, Tiber, Neptun, itd., već i sva ona utjelovljenja čistih prirodnih sila koje inherentno obitavaju u čovjeku ili oko njega. U slučaju Vergilijevih stihova, za oko prvo zapada Silvanovo ime, a ono i ponajbolje oslikava što se dogodilo s magijskim i arhetipskim predodžbama između 4. stoljeća pr. n. e. i doba Principata.

Peter F. Dorsey je uložio mnogo truda u razjašnjavanje Silvana i njegovog kulta (Dorsey 2009). Izradio je izvrstan i sveobuhvatan pregled povijesti i rasprostranjenosti štovanja ovog nadljudskog entiteta, no jednoznačan i jednostavan zaključak mu je ipak izmakao, makar se u svome radu više puta zatekao na njegovu pragu. Ključna je Doreceyeva greška počivala u tome što je ovaj nadljudski entitet naposljetku odlučio razmatrati iz perspektive religijskog, a ne u kontekstu proto-religijskog, onoga na razmeđu između magijskog i religijskog. Šteta je što nije uzeo u obzir Frazerove zaključke, Spenglerove poglede na razvoj kulturnih povijesti, ili Jungove zaključke o kolektivnom nesvjesnom i uobičajenju vjerovanja poniklih iz kolektivnog nesvjesnog. Valjalo bi imati na umu i klasično djelo Oswalda Spenglera *Der Untergang des Abendlandes* u kojem Spengler majstorski sumira put ljudskog sazrijevanja prema religijskoj ideji. U kontekstu ove priče već je instruktivan i samo jedan prekrasan odlomak Spenglerova djela u kojemu piše: *„In the soul of all primitive mankind, just as in that of earliest childhood, there is something which impels it to find means of dealing with the alien powers of the extension-world that assert themselves, inexorable, in and through space. To bind, to bridle, to placate, to "know" are all, in the last analysis, the same thing. In the mysticism of all primitive periods, to know God means to conjure him, to make him favourable, to appropriate him inwardly. This is achieved, principally, by means of a word, the Name – the "nomen" which designates and calls up the "numen" – and also by ritual practices of secret potency; and the subtlest, as well as the most powerful, form of this defence is causal and systematic knowledge, de-*

limitation by label and number. In this respect man only becomes wholly man when he has acquired language. When cognition has ripened to the point of words, the original chaos of impressions necessarily transforms itself into a "Nature" that has laws and must obey them, and the world-in-itself becomes a world-for-us." U biti, Spengler je naglasio isto što i Frazer i Jung, ali iz perspektive filozofije povijesti (Spengler 1927: 80). Da je pristupio ovome sveprisutnom, višeznačnom, mnogolikom proto-božanstvu iz perspektive njegova stvarnog konteksta, tada bi za Dorceya i Vergilijeve riječi dobile potpuni smisao.

Pučka vjerovanja predreligijskog karaktera, okarakterizirana od strane Dorceya, Williamsa i drugih terminom „pučke“ ili „ruralne mitologije“, nisu samo svijet Silvana, Nimfi, već i niza drugih univerzalnih i čitavom ljudskom rodu svojstvenih magijskih vjerovanja i predodžbi koje su igrale presudnu ulogu u pučkom pouzdanju u zaštitu ovih bića obdarenih natprirodnim moćima kojima upravljaju prirodom (Dorcey 2009: 3, 6; Williams 1965: 15). Da je Dorcey otišao korak dalje od ovoga, došao bi do zaključka da u pogledu pučkih vjerovanja širom Carstva vjerojatno nije bilo tacitovski lingvističke „*interpretio romana*“, već suštinski „*interpretio romanitatis*“ – proces koji je, kako je zamijetio i Ando, bio daleko dublji od pukog lingvističkog zahvata, ali je po našem sudu bio i daleko jednostavniji od kakvog procesa sinkretizacije. Naime, ako se bolje razmotri slučaj Silvana i sličnih mu generečkih proto-božanstava, bila ona iz Germanije, Galije, Ilirika, Italije ili s koje druge strane svijeta, sva ona su se nalazila na istoj generičkoj ravni. Sva ona su, bijući generička, proizašla iz istih elementarnih ljudskih vjerovanja pa stoga i nije moglo biti previše razlike u njihovu štovanju. Jednostavnije rečeno, sva ona su bila rezultat temeljnih ljudskih nastojanja da se sistematizira ljudski odnos s prirodnim redom, kozmičkim redom i silama koje utječu na ljudski život. Utoliko, na najdubljoj ljudskoj razini „*interpretio romana*“ postaje sredstvom, čak i kod Tacita, koji služi Rimu za lakše poimanje pučkih vjerovanja drugih naroda, te nije odraz kulturnog podvrgavanja drugih (Tacitus 1915: 324). Uostalom, na ovoj pučkoj razini je teško zamišljati pokušaj rimskog religijsko-kulturnog hegemonizma, pa čak i „pregovaranja“ ili dijaloga, dvama procesima na kojima se prečesto inzistira u suvremenoj literaturi, jer se oko ovakvih i sličnih generičkih vjerovanja i nije imalo što nadvladati ili o čemu pregovarati. Germanski seljak, ilirski pastir, keltski vinogradar ili trački vojnik dijelili su iste nade i iste strahove, te posljedično i ista vjerovanja. Pa iako Dorcey, Ando i gotovo svi ostali istraživači vide razlike između regionalnih i lokalnih vjerovanja, te stoga pretpostavljaju da je moralo doći do grublje ili blaže interakcije s ciljem premošćivanja „kulturnih“ razlika, zapravo sve upućuje na posve logično i spontano teonimijsko ujednačavanje tih generičkih proto-božanstava. Dakle, naglasak bi, po našem mišljenju, trebao biti na „kulturnim“ sličnostima, a ne na „kulturnim“ različitostima. Trebao bi biti na ujedinjavajućim točkama, a ne premošćivanju različitosti. Dakle, upravo suprotno od onoga kako Clifford Ando vidi problematiku kada piše: *“In its enigmatic status, interpretatio Romana resembles many of the other mechanisms with which Romans and their subjects negotiated cultural difference, translation among them; it is likewise emblematic of the myriad problems besetting the study of cross-cultural contact in the ancient world.”*

(Ando 2006: 50). Međutim, s druge strane, Sorin Nemeti, *interpretatio romana* ipak vidi ponešto drugačije, kao nastojanje za ujedinjenjem kroz integraciju lokalnih božanstava i kultova, teonimije i specifične ikonografije s ciljem povezivanja, izjednačavanja i iznalaženja zajedničkih nazivnika (Nemeti 2012: 180–181). U tome je puno bliža onome što u ovome radu zovemo *interpretatio romanitatis*.

Poanta svega jest činjenica da su sva pučka vjerovanja idejno, pa čak i ritualno, bila ista. Rim se stoga i nije morao truditi asimilirati, sinkretizirati ili „pregovarati” s drugim narodima, pa ni nametati ideju *romanitas*, jer je njena suštinska ideja kozmičkog reda preslikanoga na zemaljski red već bila prisutna kod svih naroda s kojima je Rim dolazio s vremenom u kontakt. Univerzalnost ideje *romanitas* i njen povezujući potencijal lijepo se zrcali u riječima Marka Aurelija koji u *Meditationes* 4.4 kaže: „*πολιταὶ ἔσμεν; πολιτεύματός τινος μετέχομεν; ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστί; τὸ τῶν ἀνθρώπων πᾶν γένος κοινοῦ πολιτεύματος μετέχειν; ἐκεῖθεν δέ, ἐκ τῆς κοινῆς ταύτης πόλεως, καὶ αὐτὸ τὸ νοερὸν καὶ λογικὸν καὶ νομικὸν ἡμῶν*” (Marcus Aurelius 1908: 4.4). Dakle, kada kaže “*ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστί*” i kada govori o zajedničkom ljudskom rodu, on govori o univerzalnom kozmičkom redu preslikanom na svekoliki ljudski rod. To uistinu zvuči kao parafraza sentencije “kako je na Nebu, tako i na Zemlji”. I ne samo u ovome odlomku, već na drugim mjestima u *Meditationes* jasno je da Car promiče ideju jedinstvenog i univerzalnog principa kozmičkog reda i prirodnog reda. Sve suprotno od toga bilo bi neprirodno i bezbožno. Kako je Bogdan Burliga, razmatrajući misli Marka Aurelija, naglasio: “...*the one who does not understand what happens in the universe is an alien (xenos), in the same mode a man who does not participate in social machinery is ‘an exile’ (phygas), because he ‘exiles himself from civic reason’ (ho pheugon ton politikon logon). A little further the emperor uses even more radical language: the first type of man is called ἀπόστημα κόσμου (‘an imposthume on the Universe’), as he is ὁ ἀφιστάμενος καὶ χωρίζων ἑαυτὸν τοῦ τῆς κοινῆς φύσεως (‘who renounces, and severs himself from, the reason of our common Nature’); the second type of man is like ‘a limb cut off from the community’ (aposchisma poleos)*” (Burliga 2012: 83). Careve riječi pak samo lijepo verbaliziraju ono što je ideja *romanitas* ionako bila i prije njegovoga doba. Ideja o kojoj car govori podrazumijeva kozmički red i prirodni red, a upravo se taj red i ogledao u pučkim vjerovanjima, bez obzira o kojem se narodu radilo. Zašto bi poštovanje toga reda od strane inih naroda, pa makar utjelovljenja svojih vjerovanja nazivali drugim imenima, smetala Rimu? Upravo suprotno, Rim je mogao biti sretan da je na pučkoj razini širom rastuće države imao zajedničku osnovu na kojoj je mogao početi graditi religijski sustav. U praktičnom smislu, bilo je potrebno samo objasniti „drugima” da i rimski puk drži do istih vjerovanja, iako svoja proto-božanstva naziva drugim imenima. I, naravno, isto vrijedi u suprotnom smjeru, bilo je potrebno samo objasniti rimskome puku da i „drugi” drže do istih vjerovanja. Ovakav sklad zasnovan je i na još jednom bitnom temelju, a to je *consensus*. Preduvjet ispravnog poretka je suglasje svih, a ne pokoravanje svih. Posljedično, cjelokupan proces zaslužuje naziv *interpretatio romanitatis*, odnosno interpretacija ideje, a ne *interpretatio romana*, odnosno rimsko prevođenje. Kroz taj proces svi posta-

ju poklonici iste ideje univerzalnog reda, pripadnici iste duhovne zajednice i podanici iste države koja bi trebala biti slika i prilika toga reda. Naravno, to je idealna zamisao, dok nas na stvarnost ipak podsjećaju Apulejev *Asinus aureus* i Tertulijanov *De Pallio*.

Dijelom toga zajedničkog svijeta pučkih vjerovanja, pa i praznovjerja, svijeta na razmeđi magijskog i religijskog, bile su i predstave koje su ga napućile putem već razvijenog religijskog sustava, koji se i sam razvio na području Apeninskog polutoka iz iste osnove. Tako se među Panovima, Silvanima, Nimfama, Aherontima i Tiberima, zateklo i božanstvo svima njima blisko u svojoj osnovnoj biti – boginja Dijana. I opet, kao utjelovljenje čovjeku bliskih prirodnih sila brzo je pronašlo mjesto u umu i puka izvan Italije, bez obzira radilo se o pastirima, vojnicima, lovcima, poljodjeljcima, majkama, roditeljama, itd. Kao partnerica magičnog Kralja šuma s jezera Nemi, zatekla se u ulozi ženskoga principa koji ravnopravno ravna prirodnim silama. Iako nam nije namjera iscrpiti Jungove misli, ipak se u razjašnjenju odnosa Dijane s proto-božanstvima ili bogovima ponovno moramo poslužiti njegovim zaključcima o tvorbenim elementima ljudske psihe. Tako je jasno da je Dijana za puk nesumnjivo imala, na nesvjesnoj razini, ulogu *anime* – ženskog principa koji je inherentno tvorbeni dio svake ličnosti, kako ljudske jedinke, tako i društva općenito; dok je u slučaju svetišta na jezeru Nemi, *animus*, muški princip predstavljao magijski nemejski kralj. Kako bi se razjasnilo što se misli pod ovim muško-ženskim dvojtstvom valja ipak opet podsjetiti na Jungovo djelo *Von den wurzeln des bewusstseins. Studien über den Archetypus* (Jung 1954: 67–68). No, s obzirom na sustav slobodnih asocijacija, posve je logično da se drugdje Dijana kao *anima* vezala, baš kao što Frazer upozorava, i na druga virilna i životodavna božanstva, poput Jupitera u svetištu pod obroncima Tifate, Apolona u Apoloniji u Epiru, ili često Silvana, gospodara sadržajno i formalo vrlo nalik nemejskome kralju.

Proliferacija kroz tri razine na području provincije Dalmacije

Rad smo započeli s isticanjem komplementarnosti razina kroz koje se promicala ideja *romanitas*, a sukladno tome i Dijana, kao njen središnji i tvorbeni element. Nastojali smo pokazati da se štovanje Dijane nalazi u srži *romanitas* kao univerzalne ideje „savršenog poretka“, kakvog ga je počeo oblikovati August i kakvim će ga nastojati održavati vladari nakon njega. I doista, kada se sagledaju Augustove metode komunikacije sa svekolikim stanovništvom rastuće države, zamijećuje se da je poslušao Mecenin savjet i preobrazio Mediteran u jedan veliki teatar. Jedan od glavnih likova na pozornici, u Rimu, i u provincijama, bila je upravo Dijana. Zamijećujemo također koliko je August bio domišljat i vješt u prezentaciji ideje i promociji glavnih božanskih protagonista. Oblikovane su barem tri prezentacijske razine, svaka oblikovana prema vrsti publike, ali je svaka od tih razina konvergirala prema istom cilju – ostvarenju „savršenog poretka“, odnosno svekolikoj proliferaciji *romanitas*. U tom pogledu ni provincija Dalmacija nije bila iznimkom. Štoviše, bila je oglednim uzorkom, a i danas bi mogla poslužiti istraživačima kao primjer uspješne i

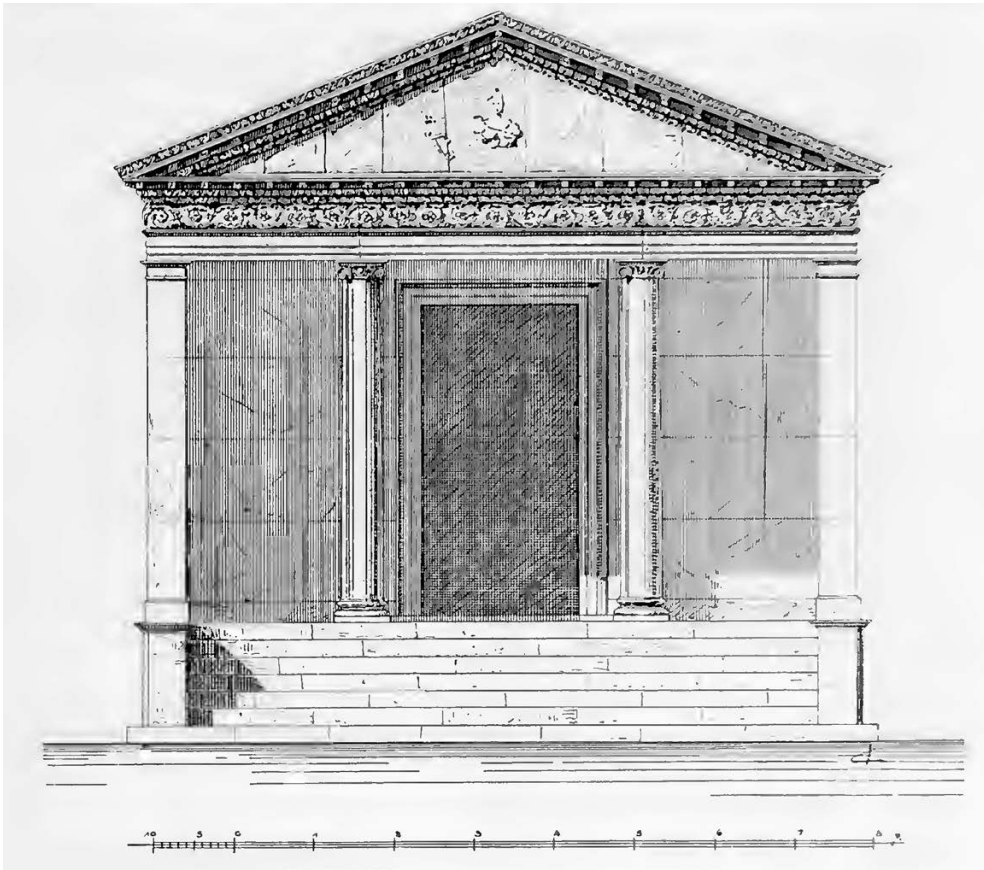
sveobuhvatne proliferacije te ideje. U Dalmaciji su profunkcionirale sve tri komunikacijske razine, i sve su urodile plodom.

Na najvišoj, carskoj i državnoj razini imamo sjajne primjere etabliranja Dijaninog kulta u Dalmaciji. Možda je najbolje započeti govoriti o ovoj razini isticanjem tzv. „Salonitanske are“ (Giunio 2013), postavljene i posvećene Jupiteru 9. oktobra 137. godine. Nas ovdje prvenstveno zanima onaj dio koji se odnosi na provođenje *Lex arae Dianae in Aventino* u Dalmaciji, zakona koji su bili zapisani i izloženi na hramu Dijane na Aventinu, a koji su regulirali žrtvovanja, svečanosti i obrede, te u pravom romulovskom duhu regulirali prava azila za odbjegle (Giunio 2013: 106). Kako je istaknula Kornelija Giunio, samo pozivanje na *Lex arae Dianae in Aventino* povlačilo je za sobom niz pravno-religijskih reperkusija (Giunio 2013: 106), od kojih je za ovu priču najvažnija ona da se potvrđuje zakonski akt koji tješnje povezuje središnju rimsku imperijalnu vlast sa Salonom i Dalmacijom (Bekavac 2020: 38), ali i uspostavlja logičnu vezu regionalnog Dijaninog svetišta na Marjanu s dvama najvažnijim Dijaninim svetištima – onima na Aventinu i jezeru Nemi. Ipak, ne možemo se složiti sa Silvijom Bekavac da *Lex arae Dianae in Aventino* nema izravne veze s karakteristikama boginje, već da je zakon dobio ime tek zbog toga što je bio izložen na Dijaninom hramu (Bekavac 2020: 38). Utoliko bismo se prije priklonili tezi da je posvećenje are na niz različitih razina bila poruka o jedinstvu, pa i jedinstvu u različitosti, makar stvarnih konflikata u Saloni toga doba nije bilo. U tom smislu, „Salonitanska ara“ bi se valjala smatrati potentnim simbolom sveopćeg jedinstva u jednoj ideji provedenoj kroz jedinstvene zakone, odnosno jedinstva i univerzalnosti *romanitas*. U tome, držimo, počiva smisao njezina podizanja.

Nadalje, ne treba smetnuti s uma da je svetište na Marjanu, ako je suditi po zabilješkama na Peutingerovoj karti, uistinu bilo jedno od prominentnih mjesta štovanja Dijane. Isto tako, ne treba zaboraviti da ista ta karta ne bilježi svetište približne važnosti sve do Epira, a zapadno od Marjana nijedno uopće. Ne znamo ni kada je ovo svetište oformljeno, ni kako je točno izgledalo, ali svakako znamo da je postojalo, jer mu naznaku zatičemo i kod Anonimnog Ravenjanina (Turković 2010). Jednako tako možemo zaključiti da je ovo svetište bilo ključnom točkom u religijskom pejzažu Dalmacije, poznato većini, ako ne svim stanovnicima provincije.

Međutim, kad smo kod carske intervencije u etabliranju Dijaninog kulta na području Dalmacije, valja se prisjetiti i Dijaninog hrama u Dokleji (iako je u doba gradnje hrama taj dio provincije bio pretvoren u zasebnu provinciju Prevalitanu). Po svemu sudeći, sam car Dioklecijan je, među ostalim, u Dokleji dao izgraditi hram Dijane i Apolona, evidentno prateći „religijsku politiku“ Carstva, zasnovanu na augustovskoj *romanitas* (Turković & Maraković 2021). Dakle, Dokleja je svjedočila izravnoj carskoj intervenciji u etabliranju Dijaninog kulta (sl. 7).

S obzirom na postavljanje are, postojanje regionalnog svetišta te činjenice da i sam car intervenira u promociji Dijaninog kulta u (nekadašnjem) području Dalmacije, treba li čuditi da i provincijske elite vrlo brzo primaju poruku i iskazuju svoje štovanje boginji i ideji koju ona pronosi? Odgovor je, naravno,



Slika 7. Sticottijeva
rekonstrukcija
pročelja hrama Dijane
i Apolona u Dokleji
(Sticotti 1913: 97-98,
sl. 51)

ne. U prioblanom području, posebice središnje Dalmacije, ne manjka kapitalnih, pa čak i jedinstvenih javnih skulptura na kojima se očito nije štedilo. Kako predmet ovoga rada nije napraviti pregled svih skulpturalnih prikaza Dijane u Dalmaciji, skrenut ćemo pozornost samo na reprezentativne primjere. Svi su oni vezani za urbane sredine. Mjesta gdje se zatiče skulptura izvrsne produkcije su *Salona*, *Issa*, *Aequum*, *Tilurium*, *Tragurium* i *Senia*. U kvaliteti prednjači mramorna skulptura u natprirodnoj veličini Dijane Lucifere iz Ekva (Abramić 1952: 318). Visine od 172 cm, fino uglačane površine, afrodizijske provenijencije, ova je skulptura nesumnjivo bila ponos grada (sl. 8). Po našem mišljenju, radi se zasigurno o skulpturi Dijane najbolje produkcije u okvirima Dalmacije, iako je evidentno rađena prema ponešto zastarjeloj republikanskoj ikonografskoj shemi, držeći po jednu dugu baklju u svakoj ruci. S Carstvom će se i uobičajeni način prikazivanja Lucifere promijeniti kao što je vidljivo s njenih prikaza na novcu (sl. 9). Nadalje, Dijana Lucifera će biti prikazivana s dugom bakljom koju drži objema rukama. Zasad nam ostaje nepoznat razlog povratka na staru ikonografsku shemu, no to ne umanjuje vrijednost ove skulpture. No, ne nedostaje monumentalnih skulptura Dijane po Sinjskome polju, čiju je antičku povijest izvrsno prikazala i zaokružila Mirjana Sanader (Sanader 2016). Među njima je i kamena skulptura Dijane koja vuče lane, iz Garduna (sl. 10). Zanimljivo, ali skulptura je bila nešto veća od prirodne veličine, s obzirom da je visina glave iznosila 29 cm, a noge 71 cm. Stoga se vrlo izvjesnim čini da se i ovdje radilo o monumentalnoj javnoj skulpturi. S obzirom

Slika 8. Mramorna skulptura Dijane Lucifere, Aequum, Muzej Franjevačkog samostana u Sinju (Cambi 2002: 109, sl. 151)



na visinu glave, čini se da je skulptura ipak bila veća nego što je to profesorica Milićević pretpostavila (Milićević Bradač 2005: 259). Uzimajući prosječne proporcijske odnose ljudskog tijela, skulptura je morala biti visoka barem 1,8 metara. Dodajmo k tomu da se radi o jedinstvenom ikonografskom rješenju koje ne podliježe usporedbama. Ova skulptura ne pripada niti jednom poznatom tipu Dijanina prikaza (sl. 11). Dakle, u Sinjskom polju ne samo da se zatiču skulpture Dijane iznimne produkcije, već i posve originalna umjetnička djela. Pa i to govori o predanosti elita, ali i lokalne zajednice, štovanju Dijane. Ostajući u Sinjskom polju, tu su također ulomci kamene skulpture Dijane sa psom, također iz Garduna (Milićević Bradač 2005: 259–268; Milićević 2009: 53–56). S obzirom na visinu potkoljenice (39 cm) skulptura nije bila znatno manja od Dijane s lanetom iz Tilurija. Valja uočiti da su ovakve dvije monumentalne skulpture gotovo istodobno izrađene za Tilurij, odnosno tijekom prve polovice 2. stoljeća, otprilike u doba kada je i posvećena „Ara Salonitana“.

Istoj razini pripada i mramorna glava Dijane s Visa, visoka 13 cm. Ona možda ne spada u najvišu razinu umjetničke produkcije, no moraju se uvažiti činjenice da je, prema prosječnim ljudskim proporcijama, visina ove skulpture izno-

sila oko 1,1 m, te da je skulptura bila izvedena u mramoru (Gabričević 1968: 53–54). Mramorna glava Dijane iz Senja, iako u drugačijem položaju od one na Visu, pokazuje istu kvalitetu produkcije kao i i viška (Cambi 1993: 34–42; Medini 1993: 4; Glavičić 2005: 225–226). Veličina skulpture je, s obzirom na visinu glave (18 cm), morala iznasti oko 1,5 m. U svakom slučaju, i odabir materijala govori da ovo nije skulptura rađena za siromašnog naručitelja. Mramorna glava iz Trogira, također afrodizijske provenijencije, nastala u skopadičkoj tradiciji, mogla bi prikazivati Dijanu, ali se to ne može jednoznačno ustanoviti (Cambi 1999). Tu je i mramorni ulomak reljefa s prikazom Dijane iz Salone (sl. 12), koji se, iako se ne radi o punoj skulpturi, po kvaliteti izrade svrstava među ponajbolje prikaze Dijane u Dalmaciji (Cambi 2002: 98; Cambi 2005: 109–111). Glatko obrađeno lice, vješto klesan *krobylos*, gipkost tijela i realističnost draperije pripijene uz tijelo, svjedoče o visokoj razini umješnosti majstora. Ne začu-



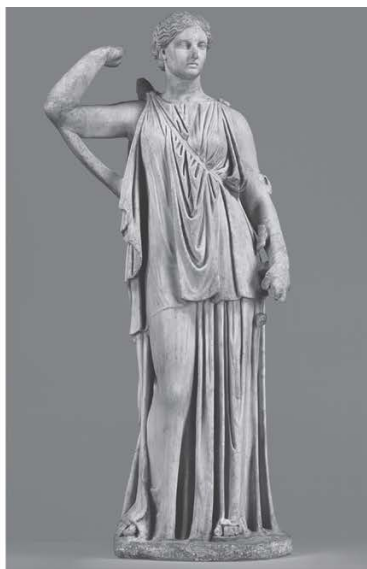
Slika 9. Prikazi Dijane Lucifere na republikanskom novcu (gore, srebrni denar iz 42 g. pr. n. e., na aversu prikaz Apolona, Bertolami Fine Arts-ACR Auctions, Lot 431), carski aureus iz 196. n. e. (dolje, na aversu prikaz Julije Domne, Roma Numismatics Ltd.-Auction XXIII, Lot 1025)



Slika 10. Fragmenti skulpture Dijane s lanetom iz Tilurija (Miličević Bradač 2005: 260-261)

đuje da se ovakva fino klesana skulptura zatiče u provincijskom središtu koje je ne samo imalo sredstava za ovakvu narudžbu, nego i razloga za nju.

Ovdje svakako treba spomenuti i prikaz Dijane s timpana Dijaninog i Apolonovog hrama u Dokleji, iako je u trenutku izrade reljefa područje Prevalitane postalo zasebnom provincijom. Pronađen je fragmentarno očuvan, a nestao je 1943. godine s talijanskom kapitulacijom. Iako je prema starim i relativno lošim fotografijama teško suditi o kvaliteti izrade, i ovdje je Dijana bile prikazana kao lovkinja koja svojom desnom rukom poseže za strijelom, upravo poput poznate Vatikanske Dijane (Turković & Maraković 2021: 13).



Slika 11. Podtipovi prikaza Dijane lovkinje: statueta iz Cherchella u Alžiru (lijevo), Dresdenska Dijana (sredina), Vatikanska Dijana (desno) (National Public Museum of Chercell; Dresden, Albertinum / Anguisolla 2018: sl. 41a/; Musei Capitolini, Rim

Sve dosad navedeno spada u okrilje visoke kulture i visoke umjetnosti, odnosno najviše razine na kojoj se promovirao kult Dijane, i time ideja *romانيتas*. Od početka 2. stoljeća, a vjerojatno i ranije, elite su ne samo prihvatile, nego i objeručke prigrlile Dijanu „ujediniteljicu“, bilo kroz uspostavu svetišta, postavljanje are, ili kroz narudžbe majstorskih djela s prikazom Dijane radi javnog predstavljanja njenog lika i ideje koje je bila dijelom. No, to ne znači da augustovski komunikacijski kanali nisu djelovali i prema srednjem društvenom sloju, sloju bivših oficira i vojnika, krupnijih zemljoposjednika ili zakupaca imanja. Uostalom, već smo u ranijim poglavljima skrenuli pozornost o kakvom se karakteru ljudi radilo i kolika je bila njihova razina upoznatosti s time što Dijana predstavlja. U određenim slučajevima, ona je bila čak i razmjerno visoka, što je i za očekivati od pismenih ljudi koji su se iz prve ruke upoznali s načinom strukturiranja i funkcioniranja rimske države. Ovdje bismo mogli dodati još par oglednih primjera. Riječ je o malenim skulpturama, očito rađenima za potrebe kućnog kulta, a nalazimo ih uglavnom na mjestima gdje možemo pretpostaviti oveća imanja. Tako poznajemo malenu brončanu skulpturu Dijane iz Podstrane kod Splita (5,9 cm), iz Taleža kod Trebinja (12,9 cm), (Imamović 1977: 404) iz Mravinaca sjeveroistočno od Splita, i, nama najzanimljiviju, malenu mramornu skulpturu Dijane iz Kampora na otoku Rabu (28,5 cm) (Glavičić 1997) (sl. 13). Zašto nam je posljednja najzanimljivija? Zbog toga što je bez ikakve sumnje možemo povezati s raskošnom priobalnom vilom na rtu Kaštelina kraj Kampora, za koju znamo tko su joj bili izvorni vlasnici i čime su se bavili, te što ih je dovelo do priličnog bogatstva upravo u 3. stoljeću, vremenu pretpostavljenog nastanka ove ne baš malene skulpture (Jurković & Turković 2019). Izvorno se na Kaštelini nalazio prostrani, terasasti sklop priobalne vile, građene od strane obitelji Bebija, koja je, sudeći po numizmatičkim nalazima, akumulirala prilično bogatstvo upravo u prvoj polovini 3. stoljeća, doba kada je *Arba felix*. To što je *felix*, ima zahvaliti upravo poziciji unutar rimske države i njenog ekonomskog sustava koji je, također, dio „savršenog poretka“. Svime time, kroz natpise i skulpture, pruža se pogled na način na



Slika 12. Reljef s prikazom Dijane iz Salone, Arheološki muzej u Splitu (Cambi 2002: 98, sl. 134)

koji je i srednji sloj u Dalmaciji prigrlio “poredak” i zapravo mu se obraćao sa štovanjem na razini svojih kućanstava, odnosno posjeda.

Naposljetku, preostaje samo ona treća, najniža komunikacijska razina. Razina na kojoj su se *romanitas* i Dijana nastojali prikazati puku, u većini slučajeva ruralnom stanovništvu bez dubljeg poznavanja mitologije i složenosti društvene problematike, preokupiranog golom egzistencijom na selu. To je ona treća razina stanovništva koje se oslanja na proto-religijska vjerovanja, koja duboko vjeruje u sile prirode i koja u mnogočemu nije imala prilike shvatiti kompleksnu i univerzalnu ideju *romanitas*. U Dalmaciji, kao i u Italiji, to je svijet pučkih festivala, rituala prizivanja dobre sudbine i plodonosne godine. Međutim, ni na toj razini augustovska komunikacija nije zakazala, o čemu svjedoči količina rustičnih i najčešće anepigrafskih prikaza Dijane, ili Dijane u društvu sa svojim muškim principom, Silvanom. I ponovno, predstava je bila prilagođena sposobnostima razumijevanja publike, baš kao što je slučaj s pantomimom u teatru.

Tako rustične, pučke prikaze s likom Dijane, kao što je to već puno puta istaknuto, nalazimo najčešće u dalmatinskom zaleđu i njegovim poljima. Jedno od njih je i Glamočko polje koje lijepo ilustrira kako je seoski svijet sebi dočaravao Dijanu i njene nadnaravne zaštitničke sposobnosti, te kako je vizualizirao njen lik. O tome svjedoči, primjerice, reljef s prikazom Dijane lovkinja iz Dragnića u Glamočkom polju (sl. 14). Visina reljefa je 41 cm, a izvedba je granično rustična, iako je Imamović izradu nazvao veoma dobrom (Imamović 1977: 332). Ipak, ona je proporcijски nezgrapna, pokretom neuvjerljiva, a draperija je stilizirana i uvelike nerealistična. U okvirima rustičnih prikaza Dijane ovaj se prikaz možda i donekle ističe kvalitetom, ali i dalje ne može biti ništa drugo doli rad nevještog klesara. Uz to, dodajmo, radi se o jednom u seriji anepigrafskih reljefa, pa se time opet svrstava na najnižu razinu proliferacije

Slika 13. Omanja mramorna skulptura Dijane iz Kampora na otoku Rabu, Muzejska zbirka Franjevačkog samostana u Kamporu (Glavičić 1997: tab. I)



Dijanina kulta u Dalmaciji. Tu je i reljef s prikazom Dijane i Silvana iz Gradca kod Halapića u Glamočkom polju, otprilike slične veličine (36 cm), koji još i bolje oslikava horizont pučke umjetnosti i pučkog štovanja Dijane (Imamović 1977: 324) (sl. 15). Ovaj put tome ne svjedoči samo izvedba reljefa koja je rustična do granice astilskoga, već i pojava Silvana za kojeg smo već u prethodnim poglavljima ustanovili da je pučki sizigijski par s Dijanom.

Svi ti glamočki reljefi zapravo nalikuju pučkim pozornicama postavljenima za prigodničarske svrhe. Gotovo da ih možemo shvatiti kao rustična uprizorenja slavljeničkog duha koji je uslijedio nakon žetve, uspješne ispaše, vjenčanja ili neke slične pučke proslave koju je priprosti i, s obzirom na anepigrafičnost reljefa, polupismeni puk organizirao. Da ne znamo bolje, ovi bi nas prikazi uistinu podsjetili na likove iz *Atellanae* ili nečega nalik *Fescennina carmina*, ali i na suge-

stivne teatarske pantomimičare. Svi ti prikazi dolaze iz svijeta koji svojevremeno prihvaća Dijanu i pridodaje joj pratnju Silvana, ali ne iska da prodre dublje u suštinu njene naravi. Svijetu koji ju ovako zamišlja i vizualizira dovoljno je znati da ima zaštitu moćnog božanstva.

Što se Glamočkog polja tiče, tu je i reljef s prikazom Silvana i Dijane iz Busije. Nešto veći prikaz (visina 64 cm) ovdje je popraćen napisom klesanim nesigurnom rukom, koji kaže: „*S(iloano) S(ilvestri) et Dian(a)e Aidrelius) Platius Varronii(s) l(ibens) p(osuit)*” (Imamović 1977: 324). Čitav je prikaz jednako stiliziran i jednako rustičan kao i prethodni. Reljef s prikazom Silvana i Dijane iz Opačića kod Glamoča (Imamović 1977: 334) ne može jasnije svjedočiti tko su bili naručitelji ovog reljefa, njegovi izvođači, i tko su bili štovatelji Dijane u kombinaciji sa Silvanom. Sasvim je razvidno da se radi o najnižoj razini umjetničke produkcije, ali su i na toj rustičnoj razini štovani Dijana i Silvan. To pak znači da je pučki komunikacijski kanal prema *romanitas* uistinu izvršno funkcionirao sve do u 3. stoljeće kada se ovaj reljef datira. Naručitelj je, dakle, bio sasvim svjestan opće važnosti Dijaninog kulta, ali je i dalje živio u svijetu ruralnih predodžbi o prirodnim silama. Reljef je izvrstan primjer onoga što smo pokušali objasniti kroz Jungove elaboracije *animusa* i *anime*, kao izraza ljudskog nesvjesnog i njegove urođene intuicije.

Zanimljiv slučaj predstavlja tzv. “reljef s prikazom Dijane i dviju adorantica” iz Opačića kod Glamoča (sl. 16), koji ponajbolje demonstrira Jungove zaključke. Posve je nejasno kako je u središnjem, posve generičkom liku prepoznata bo-



ginja Dijana (Imamović 1977: 336). Središnji lik stoji na postamentu i u rukama drži crnogoričnu i bijelogoričnu granu. Na prikazu nema niti jednog atributa koji bi ga povezoao s likom Dijane. Držimo da je ovaj prikaz iz ruralne sredine najbolji primjer da se radi o generičkom proto-božanstvu, utjelovljenju gospodarice prirodnih sila, obožavanoj kao donositeljice plodne žetve i sretne ispaše, skrbnice nad plodnošću imanja. To je nesumnivo upravo prikaz *anime*, a ne Dijane. S ovim reljefom se spuštamo na najdublju razinu pučkih vjerovanja.

Mogli bismo se okrenuti i k drugim sličnim poljima i zatekli bismo isto. Uzmimo, primjerice, Tomislavgradsko polje, gdje se zatiče reljef s prikazom Dijane iz Delminija (Tomislavgrad), visok 44 cm, s ostatkom natpisa "...LIA L(ibens)P(osuit)" (Imamović 1977: 334). Proprocijiski i oblikovno i ovo je djelo rustičnog izričaja i posve je u skladu s rustičnosti prikaza iz Glamočkog polja. Mogao bi se doista izvući zaključak da se rustičnost prikaza povećava prema unutrašnjosti provincije, no takav bi zaključak mogao biti ishitren s obzirom da i u Splitskom polju nalazimo gotovo jednako nevješto izvedene i rustične prikaze boginje.

Stoga se vraćamo u Splitsko polje, na ulomak reljefa s prikazom Dijane iz Tršćenica u Splitu (Rendić 2007) koji je uistinu, kao i ostali ulomci s prikazima Silvana i ulomci s prikazom Nimfi, podjednako rustičan kao i oni u Tomislavgradskom ili Glamočkom polju. Dakle, pitanje rustičnosti prikaza nije bilo samo vezano za udaljenost od mora, već i za narav naručitelja prikaza. Posve je jasno da se radi o nižem društvenom sloju, bez obzira radilo se o Tomislavgradskom polju, Glamočkom ili Splitskom polju. To što se u tom kontekstu pojavljuje i Silvan ne bi trebalo čuditi, jer su svi ovi prikazi proizašli iz pučkih vjerovanja i pučkog imaginarija. Sukladno tome, i način oblikovanja prikaza je bio rustičan i naivan.

Slika 14. Reljef s prikazom Dijane iz Draganića u Glamočkom polju (Rendić-Miočević 1989: 550, tab. LXXVI)

Slika 15. Reljef s prikazom Dijane i Silvama iz Gradca kraj Halapića u Glamočkom polju (Imamović 1977: 324)

Slika 16. Tzv. Reljef s prikazom Dijane i dviju adorantica iz Opačića kod Glamoča, Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine u Sarajevu (Imamović 1977: 336)



Naposljetku, donekle je paradoksalan i primjer reljefa s prikazom Dijane iz Bitelića Gornjeg iz Sinjskog polja, koji nije ništa bolje izrade od navedenih reljefa, a nađen je usred polja koje obiluje monumentalnim skulpturama Dijane. Tu se dodatno nalazi potvrda da je presudan bio imovinski i društveni status naručitelja, te da mogućnost naručitelja nije presudan faktor u shvaćanju i prihvaćanju Dijanina kulta.

Kada naposljetku pokušamo iz svega rečenoga izvući neki konačni zaključak, on se samo može svesti na već izrečenu konstataciju, a ta je da je ideja *romanitas* kroz Dijanin lik prožela Dalmaciju na sve tri osnovne razine, baš kao što ih je August uspostavio. Tri različite vrste publike, tri različita stupnja poimanja božanstava, a opet tri posve komplementarne predstave, sve tri pričajući istu priču. Naravno da nije nebitno o kakvom okruženju se radi, kao što je profesorica Milićević istaknula, gradskom ili vangradskom, ali to nije presudan faktor za sagledavanje Dijaninog kulturnog pejzaža u Dalmaciji. Presudna je publika, gradska ili vangradska, koja je gledala predstavu zvanu *romanitas* i upijala, u skladu sa svojim sposobnostima, osnovne crte cjelokupne priče o romanitetu.

LITERATURA

Abramić 1952

M. Abramić, "Antike Kopien griechischer Skulpturen in Dalmatien", in: G. Moro (ed.), *Beiträge Zur Älteren Europäischen Kulturgeschichte, Festschrift für Rudolf Egger*, Klagenfurt, 1952, 303–326.

Ando 2006

C. Ando, "Interpretatio Romana", in: L. de Blois, P. Funke, J. Hahn (eds.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire, Proceedings from the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C. – A.D. 476) Münster, June 30 – July 4, 2004*, Brill, 2006.

Ando 2009

C. Ando, "Diana on the Aventine", in: H. Cancik, J. Rupke (eds.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Mohr Siebeck, 2009, 99–113.

Anguisolla 2018

A. Anguisolla, *Supports in Roman Marble Sculpture Workshop Practice and Modes of Viewing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Armellini & Quaranta 2004

P. Armellini & P. Quaranta, "Il Tempio di Diana sull'Aventino. Nuove acquisizioni", *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma CV*, Roma, 2004, 279–298.

Avner 2018

U. Avner, "Nabateans in the Eilat Region, the hinterland of Aila", *ARAM* 30, 1&2, 2018, 597–644.

Balbuza 2017

K. Balbuza, "IMP XV/SICIL – The debate over the Augustus golden quaternio of Pompeii", in: G. Bąkowska-Czerner, J. Bodzek (eds.), *Augustus. From Republic to Empire*, Archaeopress Roman Archaeology 36, Archaeopress Publishing, 2017, 1–11.

Beacham 1991

R. C. Beacham, *The Roman Theatre and its Audience*, Harvard University Press, 1991.

Beacham 2005

R. C. Beacham, "The Emperor as Impresario: Producing the Pageantry of Power", in: K. Galinsky (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge University Press, 2005, 151–174.

Bekavac 2020

S. Bekavac, "Lex arae Dianae in Aventino na natpisu iz Salone", *Tusculum: časopis za solinske teme*, Vol. 13, Solin, 2020, 33–40.

Bettini 2011

M. Bettini, "Missing Cosmogonies. The Roman Case?", *Archiv für Religionsgeschichte* 13, 2011, 69–92.

Brent 1999

A. Brent, *Paganism and Early Christianity Before the Age of Cyprian*, Supplements to Vigiliae Christianae, V. 45, Brill, 1999.

Burkert 1987

W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, 1987.

Burliga 2012

B. Burliga, "The "Romanitas" of Marcus Aurelius' Meditations", *Studia Elbląskie* 13, 2012, 77–103.

Cambi 1980

N. Cambi, „Skulptura Ekvuma i Tilurija“, *Obavijesti HAD-a*, sv 12, br. 2, Zagreb, 1980, 22–24.

Cambi 1985

N. Cambi: „Atička skulptura u Arheološkoj zbirci Franjevačkog samostana u Sinju“, *„Kačić“ XVII*, Split, 1985, 415–433.

Cambi 1993

N. Cambi, "Bilješke uz kipove Kibebe (Magne Mater) iz Senja", *Senjski zbornik* 20, Senj, 1993, 33–44.

Cambi 2000

N. Cambi, "Fragment ženske glave u Trogiru i njezino mjesto u rimskoj skulpturi", *Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji*, God. 38 (1999/2000), Split, 2000, 5–18.

Cambi 2002

N. Cambi, *Antika*, Ljevak, Zagreb, 2002.

Cambi 2008

N. Cambi: "Bilješke o skulpturalnoj baštini", in: M. Topić (ed.), *Pax et bonum. Arheološka zbirka Franjevačkog samostana u Sinju*, Sinj, 2008, 73–111.

Cameron & Herrin 1984

A. Cameron & J. Herrin (intro., transl., comm.), *Constantinople in the Early Eight Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai*, E. J. Brill, Leiden, 1984.

Carlsen 1994

J. Carlsen, "CIL X 8217 and the Question of Temple Land in Roman Italy", in: J. Carlsen, P. Ørsted i J. E. Skydsgaard (eds.), *Land use in the Roman Empire*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1994, 9–16.

Carlsen 2009

J. Carlsen, "Sanctuaries of Artemis and the Domitii Ahenobarbi", in: T. Fischer-Hansen, B. Poulsen (eds.), *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, Danish Studies in Classical Archaeology, Acta Hyperborea 12, Museum Tusulanum Press University of Copenhagen, 2009, 369–381.

Ciceron 2007

Cicero, *Philippics 3–9*, Gesine Manuwald (ed., introd., trans., comm.), Walter de Gruyter, Berlin · New York, 2007.

Corrente 2017

G. Corrente, "The Phlyax Plays: Performative and 'Political' Dimensions of an Original form of Mediterranean Theatricality", in: H. L. Reid, D. Tanasi, S. Kimbell (eds.), *Politics and Performance in Western Greece*, Parnassos Press, 2017, 55–70.

Cucchiarelli 2011

A. Cucchiarelli, "Ivy and Laurel; Divine Models in Virgil's "Eclogues", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 106, 2011, 155–178.

Dench 2005

E. Dench, *Romulus' Asylum. Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford University Press, 2005.

Dion Kasije 1955

Dio Cassius, *Roman History (Books 51–55)*, Earnest Cary (ed.), Loeb Classical Library 83, Harvard University Press, 1955.

Donnelly 1973

D. H. Donnelly, *Augustine and Romanitas*, Ann Arbor, University of Michigan, 1973.

Dorcey 1992

P. F. Dorcey, *The cult of Silvanus: a study in Roman folk religion*, E. J. Brill, 1992.

Džino 2012

D. Džino, "The cult of Silvanus: rethinking provincial identities in Roman Dalmatia", *Vjesnik arheološkog muzeja u Zagrebu*, 3. s., XLV, Zagreb, 2012, 261–279.

Fears 1981

J. R. Fears, "The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems", in: W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). Rise and Decline of the Roman World*, Band 17/2, De Gruyter, 1981, 736–826.

Frazer 2009

J. G. Frazer, *The Golden Bough*, The Floating Press, 2009. (First published in 1890)

Freeman 1996

Ph. W. M. Freeman, "British imperialism and the Roman Empire", in: J. Webster, N. Cooper (eds.), *Roman imperialism: post-colonial perspectives*, Leicester, 1996, 19–34.

Gabričević 1968

B. Gabričević, "Antički spomenici otoka Visa", *Prilozi povijesti umjetnosti* 17, Split, 1968, 5–60.

Gerojannis 1899

K. Gerojannis, "Postaja "ad Dianam" u Epirusu", *Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini*, 1, Sarajevo, 1899, 785–788.

Giunio 2013

K. A. Giunio, "Ara Salonitana – Salonitanski odjeci kulta Dijane Aventinske", *Tusculum: časopis za solinske teme*, Vol. 6 No. 1, Solin, 2013, 103–116.

Glavičić 1997

M. Glavičić, "Kipić božice Dijane iz Kampora na Rabu", *RFfZd* 36 (23), Zadar, 1997, 33–43.

Glavičić 2005

M. Glavičić, "Kultskulpturen aus der antiken stadt Senia", in: M. Sanader, A. Rendić-Miočević (eds.), *Akti VIII. međunarodnog kolokvija o problemima rimskog provincijalnog umjetničkog stvaralaštva, Religija i mit kao poticaj rimskoj provincijalnoj plastici*, Zagreb, 5. – 8. svibnja 2003., Zagreb, 2005, 223–228.

Graf 2009

F. Graf, *Apollo*, Routledge, 2009.

Grahame 1997

M. Grahame, "Redefining Romanization: Material Culture and the Question of Social Continuity in Roman Britain", in: Forcey, C., Hawthorne, J., and Witcher, R. (eds.), *TRAC 97: Proceedings of the Seventh Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, Nottingham 1997*, Oxford: Oxbow Books, 1998, 1–10.

Green 2007

C. M. C. Green, *Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia*, Cambridge University Press, 2007.

Guldager Bilde 1998

P. Guldager Bilde, "Those Nemi Sculptures... Marbles from a Roman Sanctuary in the University of Pennsylvania Museum", *Expedition Magazine* 40, 1998, 36–47.

Haverfield 1905

F. Haverfield, *The Romanization of Roman Britain*. ProcBritAc., 1905.

Haverfield, 1923

F. Haverfield. *The Romanisation of Roman Britain 4th edition*. Oxford: Clarendon Press, 1923.

Hingley 2005

R. Hingley, *Globalising Roman Culture. Unity, diversity and empire*, Routledge, 2005.

Horatius 2008

Horatius, *Opera*, F. Klingener (ed.), Walter de Gruyter, 2008.

Imamović 1977

E. Imamović, *Antički kulturni i votivni spomenici na području Bosne i Hercegovine, »Veselin Masleša«*, Sarajevo, 1977.

Jung 1948

C. G. Jung, *Symbolik des Geistes*, Rascher Verlag, Zurich, 1948.

Jung 1954

C. G. Jung, *Von den wurzeln des bewusstseins. Studien über den Archetypus*, Rascher Verlag, Zurich, 1954.

Jung 2009

C. G. Jung, *The Red Book – Liber Novus*, Sonu Shamdasani (ed.), W. W. Norton & Company, New York – London, 2009.

Jurković & Turković 2019

M. Jurković & T. Turković, "Kaštelina-vila obitelji Bebija", *Ars Adriatica* 9, Zadar, 2019, 229–242.

Kerényi 1959

C. Kerényi, *Asklepios: Archetypal Image of the Physician's Existence*, Pantheon Books, 1959.

Kerényi 1975

C. Kerényi, *Archetypal Images in Greek Religion. Zeus and Hera: Archetypal Image of Father, Husband, and Wife*, Princeton University Press, 1975.

Kerényi 1976

C. Kerényi, *Dionysos: Archetypal Image of the Indestructible Life*, Princeton University Press, 1976.

Latham 2016

J. A. Latham, *Performance, Memory, and Processions in Ancient Rome: The Pompa Circensis from the Late Republic to Late Antiquity*, Cambridge University Press, 2016.

Levi & Levi 1967

A. Levi & M. Levi, *Itineraria Picta: Contributo allo studio della Tabula Peutingeriana*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1967.

Marcus Aurelius 1908

Marcus Aurelius. *M. Antonius Imperator Ad Se Ipsum*, (ed.) Jan Hendrik Leopold. B. G. Teubneri. Leipzig. 1908.

Maršić 1997

D. Maršić, "Tri Silvanova žrtvenika iz Salone", *Radovi. Razdio povijesnih znanosti*, FFZd, 36, Zadar, 1997, 45–67.

Mattingly 1997

D. J. Mattingly, "Dialogues of power and experience in the Roman Empire", in: D. J. Mattingly (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, Discourse, and Discrepant Experiences in the Roman Empire*, *Journal of Roman Archaeology*, Supplementary Series no. 23., 1997, 7–27.

Mattingly 2004

D. J. Mattingly, "Being Roman. Expressing identity in a provincial setting", *Journal of Roman archaeology* 17, Cambridge, 2004, 5–25.

Mattingly 2010

D. J. Mattingly, *Imperialism, power and identity. Experiencing the Roman Empire*, Princeton, 2010.

Mattingly 1936

H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, vol. 3: *Nerva to Hadrian*, London, 1936. (reprint Trustees of the British Museum, London, 1976.)

Merill 1901

E. Truesdell Merrill, "Some Observations on the Arch of Trajan at Beneventum", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* Vol. 32, 1901, 46–63.

Medini 1984

J. Medini, "Prilog poznavanju i tumačenju ikonografije božice Dijane u Iliriku", *Radovi. Razdio društvenih znanosti*, Svezak 23, Br. 10, Zadar, 1984, 17–26.

Medini 1993

J. Medini, "Kult Kibebe u antičkoj Liburniji", *Senjski zbornik* 20, Senj, 1993, 1–32.

Milićević Bradač 2005

M. Milićević Bradač, "Diana and the fawn", in: *Akti VIII. međunarodnog kolokvija o problemima rimskog provincijalnog umjetničkog stvaralaštva, Religija i mit kao poticaj rimskoj provincijalnoj plastici*, Zagreb, 5. – 8. svibnja 2003., Zagreb, 2005, 259–268.

Milićević Bradač 2009

M. Milićević Bradač, "Spomenici božice Dijane iz kolonije *Claudia Aequeum* i logora Tilurium / Monuments to the Goddess Diana from the *Claudia Aequeum* Colony And The *Tilurium* Camp", *Opuscula Archaeologica* vol. 33, Zagreb, 2009, 51–78.

Nemeti 2012

S. Nemeti, "Pagan Dialogues. Religious Messages and Social Representation in the Votive Inscriptions from Dacia", *Ephemeris dacoromana: annuario della scuola romana di Roma: XIV*, Accademia di Romania, 2012, 177–197.

Perace 1994

S. M. Pearce (ur.), *Interpreting Objects and Collections*, Routledge, London-New York, 1994.

Peterson 1919

R. M. Peterson, *The cults of Campania*, American Academy in Rome, 1919.

Plutarh 1959

B. Perrin (ed., transl.), *Plutarch's Lives in Eleven Volumes, I, Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola*, Harvard University Press, 1959.

Quilici & Gigli 1999

L. Quilici & S. Q. Gigli, *Città e monumenti nell'Italia antica*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1999.

Raja 2009

R. Raja, "The Sanctuary of Artemis at Gerasa", in: T. Fischer-Hansen, B. Poulsen (eds.), *From Artemis to Diana The Goddess of Man and Beast*, Danish Studies in Classical Archaeology, Acta Hyperborea 12, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, 2009, 383–400.

Rehak 2007

P. Rehak, *Imperium and Cosmos. Augustus and the Northern Campus Martius*, The University of Wisconsin Press, 2007.

Revell 2009

L. Revell, *Roman Imperialism and Local identities*, Cambridge University Press, 2009.

Rendić 2007

A. Rendić-Miočević, "Ulomci reljefa s prikazom Silvana i Dijane s lokaliteta Trščenica u splitskom polju", *Vjesnik za arheologiju i povijest dalmatinsku* 100, Split, 2007, 13–30.

Rendić Miočević 1979

D. Rendić-Miočević, "Novi ikonografski i onomastički aspekti Silvanove "panonsko-iliričke" kultne zajednice", *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu*, Vol. 12–13 No. 1, 1979, 105–123.

Rendić Miočević 1989

D. Rendić-Miočević, "Silvan i njegova kulturna zajednica u mitologiji Ilira (Ikonografska studija o spomenicima s teritorija Delmata)", in: *Iliri i antički svijet. Ilirološke studije*, Književni krug, Split, 1989, 461–506.

Richmond 1969

I. Richmond, "The Arch of Beneventum", in: P. Salway (ed.), *Roman Archaeology and Art. Essays and Studies by Sir Ian Richmond*, Faber, London, 1969, 229–238.

Roberts 2014

V. Roberts, *Romanitas Recast: Augustine's Reeducation of Rome against Idolatry and towards Good Citizenship*, dissertation, Notre Dame, Indiana, 2014.

Sanader 2016

M. Sanader, "O veteranskoj koloniji Ekvo, legijskom logoru Tiluriju i Sinjskom polju između njih - preispitivanje starog problema/The Veteran's Colony Aequum, The legionary fortress Tilurium and the Sinj field in between - re-examining an old problem", *Nova antička Duklja* VII, 2016, 39–54.

Schneider 1885

R. Schneider, "Bericht ueber eine Reise in Dalmatien, II. Ueber die bildlichen Denkmäler Dalmatiens", *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen* IX, Wien, 1885, 31–84.

Schonwalter 1993

D. N. Schowalter, *The Emperor and the Gods. Images from the Time of Trajan*, Harvard Dissertations in Religion, Fortress Press, 1993.

Schotter 1997

D. Schotter, *Nero*, Routledge, 1997.

Southern 2006

P. Southern, *The Roman army: a social and institutional history*, ABC-CLIO, 2006.

Sprengler 1927

O. Spengler, *The Decline of the West. Form and Actuality*, (transl.) Charles Francis Atkinson, Alfred. A. Knopf, New York, 1927.

Sticotti 1913

P. Sticotti, *Die Römische Stadt Doclea in Montenegro*, Wien, 1913.

Svetonije 2019

Gaj Svetonije Trankvil, *Životi i naravi dvanaest rimskih careva*, Dereta, 2019.

Syme 1939

R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford at the Clarendon Press, 1939.

Tacitus 1915

Tacitus, *Dialogus, Agricola, Germania*, (eds.) T. E. Page, D. Litt, W. H. D. Rouse, The Loeb Classical Library, London-New York, 1915.

Terrenato 1998

N. Terrenato, "The Romanization of Italy: Global Acculturation or Cultural Bricolage?", in: C. Forcey, J. Hawthorne, and R. Witcher (eds.), *TRAC 97: Proceedings of the Seventh Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, Nottingham 1997*, Oxford: Oxbow Books, 1998, 20–27.

Turković 2010

T. Turković, "Prikaz hrvatskog povijesnog prostora na Peutingerovoj karti – Dijanin hram na Marjanu u svjetlu novih spoznaja", in: T. Šeparović (ed.), *Zbornik Stjepan Gunjača i hrvatska srednjovjekovna povijesno-arheološka baština 1 : zbornik radova sa Znanstvenog skupa "Stjepan Gunjača i hrvatska srednjovjekovna povijesno-arheološka baština": u povodu 100. obljetnice rođenja akademika Stjepana Gunjače, Split 3.– 6. studenog 2009.*, 2010, 127–145.

Turković & Maraković 2021

T. Turković & N. Maraković, "Ponovno promišljanje ikonografije Konstantinova foruma u Konstantinopolu", *6. Kongres hrvatskih povjesničara, Rijeka, 29. rujna – 2. listopada 2021*, 2021, 228.

Turković & Maraković 2021

T. Turković & N. Maraković, "Reconsideration of the So-Called "Diana's Temple" in Ancient Doclea", *Peristil* 64, Split, 2021, 9–21.

Vergilius 2013

Publius Vergilius Maro, *Bucolica et Georgica*, Silvia Ottaviano, Gian B. Conte (eds.), *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Walter de Gruyter, 2013.

Vermaseren 1963

M. J. Vermaseren, *Mithras, the Secret God*, Chatto & Windus, 1963.

Versluys 2014

M. J. Versluys, "Understanding objects in motion. An archaeological dialogue on Romanization", *Archaeological Dialogues*, 21(1), Cambridge, 2014, 1–20.

Webster 1996

J. Webster, "Roman imperialism and the 'post-colonial age'," in: J. Webster, N. J. Cooper (eds.), *Roman Imperialism: Post-colonial Perspectives: Proceedings of a Symposium Held at Leicester University in November 1994*, University of Leicester, 1996, 1–17.

Williams 1965

R. D. Williams, "The mythology of the "Aeneid", *Vergilius (1959–)* No. 11, 1965, 11–15.

Wittaker 1997

Ch. R. Wittaker, "Imperialism and culture: the Roman initiative", in: D. J. Mattingly (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, Discourse, and Discrepant Experiences in the Roman Empire*, *Journal of Roman Archaeology*, Supplementary Series no. 23., 1997, 143-163.

Woolf 1992

G. Woolf, "The unity and diversity of romanisation", *Journal of Roman Archaeology* 5, 1992, 349-352.

Woolf 1997

G. Woolf, "Beyond Romans and Natives", *World Archaeology*, Vol. 28, No. 3, Culture Contact and Colonialism, 1997, 339-350.

Zanker 1988

P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, The University of Michigan, 1988.

Zotović & Plemić 2012

R. Zotović & Bojana B. Plemić, "Interpretatio romana of the forest dieties in the central Balkan area", *Glasnik srpskog arheološkog društva* 28, Beograd, 2012, 47-61.

Zotović 2018

R. Zotović, "Temple of Diana in Timacum Minus and Some Aspects of Cult of Diana in Territory of Serbia", *Chinese Business Review*, Vol. 17, 2018, 351-356.