

Gesztelyi Tamás (1943) klasszika-filológus, óorkutató, a Debreceni Egyetem Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszékének nyug. egyetemi tanára. Kutatási területe a római kultúra, művészet, glyptika, vallás.

Legutóbbi írása az Óorkban:
Phaedra levele Hippolytushoz. Ovidius epistulája (Her. 4) a római képzőművészetben (2015/2).

Magna Mater változó szerepkörben

Gesztelyi Tamás

Magna Mater kultuszának római befogadására Kr. e. 205/4 folyamán került sor. A 2. pun háború végéhez közeledve a Sibylla-könyvek nem egy görög, hanem egy phrygiai kultusz befogadását javasolták, mégpedig a kis-ázsiai istenanya kultuszát. Az istennő szent követ a vezető római arisztokrata családok közreműködésével a Palatinus dombon lévő Victoria-templomban helyezték el, majd Kr. e. 191-re annak közvetlen szomszédságában megépítették az istennő új templomát. A templom tehát a *pomerium*on belül, Róma centrumában állt, a kultusz felügyeletét pedig a *XVviri* (15 férfiből álló testület, mely a Sibylla-könyveket őrizte és értelmezte) látták el. Közben Kr. e. 194-ben már színházi játékokat tartottak Magna Mater tiszteletére.¹ A templom felavatásakor létrehozták állandó ünnepi játékaikat, a *Ludi Megalenses*t, amely április 4–10. között zajlott le.

Mindezek ellenére a kultusz meglepően izolált maradt. Római polgárnak tilos volt a papi testületébe belépni és öncsonkítást végezni. A *galli* (*gallusok*: Magna Mater herélt papjai) vad zeneszó mellett, szokatlan öltözékükben csak meghatározott napokon vonulhattak végig Róma utcáin és kéregethettek alamizsnát. Kultusztevékenységük gyakorlatilag a templom területére korlátozódott.² De nemcsak a római polgárokat tiltották el a papi testületbe való belépéstől. Egy rabszolga, aki Kr. e. 101-ben belépett a *galli* sorába, örök kitiltásban részesült Rómából.³ A kultusz társadalmi helyzetének ez az ellentmondásossága és sokszínűsége jól tükröződik a késő köztársaság kori és az Augustus-kori római költészetben.

Catullus 63. költeményében a kultusznak csak a rómaiaktól idegen oldala jelenik meg. A történetesen éppen Attis nevű görög polgár Magna Mater phrygiai kultuszhelyére utazik, és ott a szent örület hatása alatt megfosztja magát férfiasságától (4–5: *stimulatus ibi furenti rabie vagus animis, / devolsit ili acuto sibi pondera silice*, „iszonyú vad örület szállt a szívébe, kovakövet / ragadott s dühtől vesztetten kiharélt vele magát”). Az istennő ligetében a cintányér (21: *cymbalum*), a dob (21: *tympanon*) és a görbe fuvola (22: *curvus calamus*) fogadják a révületbe esett hívőket. De másnap, mikor a révületnek vége (44: *sine rabie*; 57: *rabie fera carens*), döbben rá Attis szörnyű tettére és szerencsétlenségére (61: *miser a miser*). Ekkor már bánja, amit önkívületi állapotában elkövetett: *iam iam dolet quod egi, iam iamque paenitet* („Most fáj, amit csináltam, most bánt ez iszonyu tett”, 73). Az istennő azonban nem hagyja kétségek közt vergődni követőjét, hanem gondoskodik egyik oroslánja segítségével, hogy az örület újra úrrá legyen rajta, és szent ligetbe meneküljön, ahol élete végéig szolgálja az istennőt: *fac ut hunc furor agitet, / fac uti furoris ictu reditum in nemora ferat* („tedd, hogy az örülete megint / ligetembe rántsa vissza, dühe szállja



1. kép. Cornelius Scipio Oreitus Magna Maternek és Attisnak emelt oltára. Balra Magna Mater érkezik oroslánfogatóán, kezében *tympanon*t tart. Jobbra Attis fenyőfához támaszkodva ugyancsak *tympanon*nal. Kr. u. 295. Róma, Villa Albani

meg a szivét”, 78–79). A költemény záró soraiban Catullus azt kéri a nagy istennőtől (91: *magna dea*), hogy ez az örület meszsze legyen házától (92: *procul a mea... sit furor... domo*), esenek csak mások áldozatául (93: *alios age incitatos, alios age rabidos*, „mást taszits dühödbe, legyen az csak eszeveszett”). A költő tehát a kultusz legvisszataszítóbb oldalát mutatja be, amivel szemben teljes elutasítást tanúsít. Mi is lenne vele, ha épp a szerelem gyümölcseiről kellene lemondania?

Egészen más kép rajzolódik ki előttünk, ha Lucretius Magna Mater-leírását olvassuk (*De rerum natura* II. 598–643), még ha ő maga másképp vélekedik is az istenek természetéről (644–650). Itt ugyanis Magna Mater nem pusztán phrygiai istenként jelenik meg, hanem a görög Rheával, minden élőlény anyjával azonosítva (598–599: *magna deum mater materque ferarum / et nostri genetrix haec dicta est corporis una*, „éppen ezért hívják egyszerre az istenek és az / emberi s állati nem nagyhirú öszülékének”). Az istennőnek megmaradnak még a phryg vonásai is, *gallusok* kísérik útján, de csak annak jelzésére, hogy az iránta való hűség megsértése milyen következményekkel jár (614–617: *numen qui violarint matris...*). Zúgnak a félelmetes hangú hangszerek is kíséretében: *tympana*, *cymbala*, *cornua* (618–619), de nem azért, hogy vad extázisba ejtsék a menet résztvevőit, hanem hogy az esendő és bűnös lelkekben tiszteletet ébresszenek az istennő iránt (622–623: *ingratos animos atque impia pectora volgi / conterrere metu*, „a bűnös lelkű s romlott lelkű népet / így rémítsék”). Követik őt a vadul táncoló és zajongó Curesek is, de csak azért, hogy a gyermek Iuppiter sírását elrejtse Saturnus elől (629–639), vagy azért, hogy megmutassák: az ifjak feladata megvédeni hazájukat és szüleiket (641–643). Az istennő kultuszához tartozó vad szokások tehát nem tűnnek ugyan el, de átvértelődnek a görög–római gondolkodásnak megfelelően, és etikai tartalommal telnek meg.

Ehhez társulnak még filozófiai vonások is. Magna Mater nemcsak minden élőlény anyja, hanem maga a föld, vagy legalábbis azt jelképezi, midőn a levegőégen át halad oroszlánok vonta fogatával: *aeris in spatio magnam pendere docentes / tellurem* („arra mutatván ezzel, hogy földünk az üres levegőben / függ”, 602–603). A vad oroszlánok a gyermeki vadságot jelképezik, melyet a szülői nevelés szelídít meg (604–605). Mint Földanya, ő a földművelés ősanja: *edunt / per terrarum orbem fruges coepisse creari* („először / fríg földről terjedt el a földön a gabonatermesztés”, 612–613), és egyben a városok hordozója, amit falkoronája jelképez: *muralique caput summum cinxere corona, / eximiis munita locis quia sustinet urbes* („fentlebegő fejét kőfalkoronával övezték, / mert a magas hegyeken tornyosfalu városokat véd”, 606–607). Nem csoda hát, hogy ahol az istennő *némán* elhalad, ott áldást hoz a halandókra (624–625), akik hálából virággal és minden drágasággal hintik be az útját (626–628). Mindezt Lucretius nem a maga nevében mondja el, hanem a „régii görög bölcs énekesek”-től veszi át (600), hiszen szerinte az istenek az emberi dolgokkal mit se törődnek (645–649). Mindazonáltal lényegesen árnyaltabb képet rajzol a kultusz tartalmáról a tudós érdeklődésű Lucretius, mint a szenvedélyek költője, Catullus.

Megint más képet kapunk Magna Materről, ha Vergilius *Aeneis*-ét olvassuk. Az epikus történet folyamában többször is feltűnik az istennő, mint aki folyamatosan figyelemmel kíséri a menekülő trójaiak sorsát, és ha szükség van rá, segítségükre



2. kép. Magna Mater papjának (archigallus) sirtáblája a kultusz kellékeivel. Balra fent *cymbalum*, jobbra fent *tympanon*, középen görbe és egyenes sip (*tibia*), lent *cista* és ostor. Kr. u. 2. század közepe. Róma, Museo Capitolino

siet. Gondoskodásának magyarázata abban rejlik, hogy Trója Phrygia földjén fekszik, és ennek a területnek Magna Mater a fő istennője. Első beavatkozásával Creusa eltűnésekor találkozunk. A pusztuló Trójába visszatérő Aeneas feleségének már csak a szellemével találkozik össze, aki megnyugtatja őt, hogy eltűnése Magna Mater gondoskodásának köszönhető: *sed me magna deum genetrix his detinet oris* („engem e földön a mennyi szent anyja marasztal”, II. 788). Már megnevezése utal arra, hogy a görög Rheával azonosított anyaistennőről van szó. A Trója partjainál való visszatartás minden bizonnyal Creusa halálát jelenti. Tettét Magna Mater azzal magyarázza, hogy Dardanus leszármazottjaként és Venus menyeként nem kerülhet a görögök kezére, ott pedig szolgátságba. Az *Aeneis* későbbi eseményeinek tükrében viszont az is nyilvánvaló, hogy más meggondolás is szerepet játszhatott a történetben. Creusa ugyanis akadályá lett volna a latiumi frigy létrejöttének Aeneas és Lavinia között.

Magna Mater másik beavatkozása az események folyamatába a IX. énekben történik, tehát már Itália földjén. A rutulusok előrenyomulása következtében a trójaiak hajóit már tűzvész fenyegeti. A hajók azonban nem akármilyen fából készültek, hanem Cybele Ida-hegyi szent ligetének fenyőiből (IX. 85–89). Ezért fordul az istennő fiához, Iuppiterhez, hogy ezek a hajók ne pusztuljanak el (IX. 90–92). Iuppiter megígéri, hogy halhatatlan tengeri istenné változtatja őket: *mortalem eripiam formam magnique iubebo / aequoris esse deas* („földi alakjából kiharancsolom és teszem őket / tengeri tündérékké”, IX. 101–102). A tengeri nymphákká változtatott hajók a X. énekben kapnak szerepet. Ők keresik meg az úton lévő Aeneast és bemutatkoznak: *nos sumus Idaeae sacro de vertice pinus, / nunc pelagi nymphae, classis tua* („mert mi az idai szent



3. kép. Parabiagiói ezüsttál. Középen Magna Mater és Attis oroszlánfogaton érkezik táncoló Curesektől körülveve. Előttük Aion zodiacusban áll. Felül a felkelő Nap és a lenyugvó Hold, alul jobbra a Földanya a négy évszakkal, középen a tenger, balra a folyók perszónifikációi. Kr. u. 4. század. Milano, Museo Civico Archeologico

hegyorom luc-fenyvei volnánk, / bárkahad hajdan, habi nimfák most”, X. 230–231); *hanc genetrix faciem miserata refecit* („ily alakba anyánk szava bővölt, / megkönyörülve”, X. 234). Ők figyelmeztetik arra Aeneast, hogy tábora veszélyben van, és mihamarabb térjen oda vissza (X. 228–245). Együttal felgyorsítják hajója haladását (X. 246–248). Aeneas érzi, hogy isteni beavatkozásról van szó, és Magna Materhez (*Alma parens Idaea deum*, 252) könyörög, hogy legyen segítségére tábora megvédelmezésében (X. 254–255).

Az istennő nemcsak közvetlenül, hanem közvetve is megjelenik az *Aeneis* szövegében. Ezek közül a legjelentősebb az a hasonlat, mellyel Vergilius Róma jövődő nagyságát festi a VI. énekben (781–787). A földkerekséggel egyenlővé váló Róma úgy lesz megáldva férfisarjakkal (*felix prole virum*, 784), miként a phrygiai városokon át utazó *Berecynthia mater* gazdagon megáldva istensarjakkal (*laeta deum partu*, 786), akik az égi birtalmat birtokolják (787).

Az említett példából is szembetűnik, hogy Vergiliusnál Magna Mater kitüntetett szereppel rendelkezik. Ezt a jelenséget T. P. Wiseman is vizsgálta,⁴ és kereste magyarázatát. Miért volt az istennő olyan fontos Augustus számára – és ezért Vergiliusnak is –, hogy házának helyét a Palatinuson a Magna Mater-templom szomszédságában választotta ki?⁵ A szerző abban látja a magyarázatot, hogy Augustus igyekezett körülvenni magát a győzelemnek és Róma alapításának a szimbólumaival.⁶ Szomszédságában volt a Victoria-templom, az Actiummal összefüggő Apollo-templom, a Lupercal, Romulus kunyhója, a Scalae Caci. Ezek sorába tartozott Magna Mater is, aki Vergiliusnál a trójaiak istenévé vált, és az Ida-hegy többé nem a Catullusi borzalom helyét testesítette meg, hanem a honalapító ősök biztonságát szavatoló istennő lakhelyét. Annál is inkább

szükségük volt a trójaiaknak erre az anyaistennői védelmezőre, mert Iuno az *Aeneis*ben mindvégig a trójaiakkal ellenséges népek oldalán áll. Ez a szembenállás csak az itáliai őslakók és a trójaiak összeolvadásával szűnik meg.

A legteljesebb képet Magna Materről Ovidiusnál kapjuk, aki a *Fastibus*ban a Megalesia ünnepének leírásakor közel 200 sort szánt az esemény eredetének bemutatására (IV. 179–372). A legszembetűnőbb jelenség számára is – miként Lucretiusnál – a hangos zene, melyet a *tibia*, a *tympana* és a *cymbala* keltenek, valamint a *semimares* („félíg férfiak”), azaz a *gallusok*. A költő kérdéseket tesz fel a látottakkal kapcsolatban, de a feleleteket nem az istennőtől, hanem tudós unokáitól (*doctae nepotes*), a Múzsáktól kapja meg. A genealógiai kapcsolat utal arra, hogy itt is, miként Lucretiusnál és Vergiliusnál, Cybele Rheával, az istenek anyjával azonos. A *doctae* jelző egyben utal arra, hogy a szokatlan jelenségek szakszerű magyarázatára számíthatunk. Míg Lucretius a hangos zenére és a Curesek zajkeltésére külön magyarázatot ad, és csak az utóbbit kapcsolja a kis Iuppiter születéséhez, addig Ovidiusnál a hangos hangszerek a Curesek zajkeltő eszközeit helyettesítik: *cymbala pro galeis, pro scutis tympana pulsant; / tibia dat Phrygios, ut dedit ante modos* („cintányér sisakot, rézdob pótolja a pajzsot, / s mint azelőtt, fríg dal hangzik a sípjaiakon”, IV. 213–214). A hangos hangszerek használata tehát teljességgel aitiológiai magyarázatot kap, szemben a lucretiusi leírással, ahol a hívők lelki felkészítéséhez, az istennő iránti tisztelet felkeltéséhez tartozik. Az oroszlánok igába fogása itt általában a vadság megfékezését jelenti (IV. 215–218), és nem korlátozódik a gyermeki vadságra. Az istennő fejét övező falkorona Lucretiusnál a városokra utal, melyeket a föld hordoz, Ovidiusnál viszont arra, hogy először ő adott tornyokat a városoknak (IV. 219–220).

A következő, hosszan kifejtett kérdés az öncsonkítás magyarázata (IV. 221–246). Lucretius ezt igen röviden intézi el: az istenanya megsértésének állítólag ez volt a következménye. Ovidius viszont előadja Attis történetét, aki az istennő elvárását és saját ígéretét megsértve érzett olyan büntudatot, hogy örvöngés szállta meg (*furit*, 233), és megfosztotta magát attól a testrészétől, mellyel a bűnt elkövette. Ennek példájára, hasonló örületben (*furor*, 243, 246) követik el férfiatlan papjai (*molles ministri*, 243) maguk is az öncsonkítást.

Az újabb, megint csak hosszan tárgyalt kérdés az istennő eredete és megérkezése Rómába (IV. 247–349). Ezekkel a kérdésekkel Lucretius egyáltalán nem foglalkozik, Ovidiusnál viszont a kultusz eredete kap meghatározó szerepet. Erre szövegyszerűen is utalás történik: *cum Troiam Aeneas Italos portaret in agros, / est dea sacriferas paene secuta rates* („így, amikor Aeneas idejött a trójaiakkal, / szent terhével együtt jönni akart maga is”, 251–252). Trója alatt mindenekelőtt a város védőisteneit kell értenünk, akiket Aeneas magával vitt, amire a *sacrifera* („szent tárgyakat hordozó”) jelző is utal a *ratis* („hajó”) mellett. Amint az *Aeneis*ben tapasztalhattuk, Magna Mater is igen hasonló védő szerepet töltött be, bár ez korántsem korlátozódott Trójára. Az istennő azonban megvárta, hogy a sors nyilvánítsa ki (*carminis Euboici fatalia verba*, 257) Itáliába kerülésének szükségességét. A szűkszávú jóslat az anyát hiányolja (*Mater abest*, 259), amit pontosabban az Apollótól kapott jóslat tesz: *divum... arcessite matrem... in Idaeo est inveniendae iugo* („hívjátok az istenek anyját! / [...] megleled Ida hegyén!”),

263–264). Miután a rómaiak követeket küldtek Phrygiába az istennőért, és Attalus nem akar hozzájárulni, csoda történik: szentélyében megszólal Cybele, és kinyilvánítja akaratát a Rómába való utazásra. Attalus nem ellenkezik tovább, hisz „miénk maradsz”, mondja, amennyiben a rómaiak ősei is eredetileg phrygek voltak (*nostra eris: in Phrygios Roma refertur avos*, 272). A szállítóhajó építéséhez a fenyőket ugyanabból az erdőből vágják ki, melyből egykor a Trójából menekülő Aeneas, aki itt nyilván szándékosan phrygként, és nem saját nevén van megnevezve: *protinus innumerae caedunt pineta secures / illa, quibus fugiens Phryx pius usus erat* („dől a fenyőerdő sok balta csapása alatt, mint / akkor dőlt, hogy a hős trójai elmenekült”, 273–274).

Hosszan részletezi Ovidius az istennőt szállító hajó tengeri útvonalát (277–290), majd fogadtatását a Tiberis torkolatánál (291–296). Jelen van az egész római társadalom: a senatus és a római nép, anyák, lányaik és a Vesta-szüzek. A legrészletesebben a Tiberisen felfelé vezető út van leírva (297–349). A folyó vízállása ugyanis alacsony, és a hajó megfeneklik. Minden próbálkozás a hajó vontatására hiábavalónak bizonyul, amikor az előkelő származású Claudia Quinta, akinek tisztaságát a szóbeszéd kétségbe vonta, vállalkozik a vontatásra. De előbb az istennőhöz fohászodik, s kéri: ha tiszta kezekkel húzza, kövesse őt mint a tisztaság megtestesítője (*castas casta sequere manus*, 324). A csoda megtörténik: a hajó elindul. Az istennő tehát a rómaiak szemében igen fontos morális értéknek, a tisztaságnak a védelmezőjeként tűnik föl. Erre a történetre való utalás korábban egyedül Liviusnál fordul elő, aki az istennőt fogadó matróznák közül név szerint említi meg Claudia Quintát, mint akinek kételkedtek tisztaságában, de a hajóvontatás történetéről nem tesz említést (XXIX. 14, 9). A felfelé haladó hajóval az Almo torkolatánál megállnak, s ott első ízben kerül sor az istennő és szent tárgyainak a megmosdatására (*sacerdos / Almonis dominam sacraque lavit aquis*, „Almo hajjaiban megmossa a [...] pap / isteni úrnőnket s véle a kegszereket”, 339–340). Ezt a szertartást később évenként megtartották, legkésőbb Augustus korától kezdve.⁷ Rómában Scipio Nasica fogadta az istennőt. A delphoi jósdá tanácsa szerint ezt a legfeddhetetlenebb embernek (*vir optimus*) kellett megtennie (Livius XXIX. 11, 6). A választás pedig P. Scipio Nasicára esett (Livius XXIX. 14, 8: *iudicaverunt in tota civitate virum bonorum optimum esse*, „úgy döntöttek, hogy az államban a derekak közt is a legderekből férfi”). Ismét egy fontos morális érték, amely az istennőhöz kötődött.

A továbbiakban még több kérdés és rövid válasz hangzik el a kultuszhoz kapcsolódó sajátos szokásokkal összefüggésben. Ezeknél a válaszoknál feltűnő a romanizálási szándék. A papok alamizsnagyűjtése, ami kis-ázsiai eredetű lehet, itt azt a magyarázatot kapja, hogy Metellus az istennő templomát pénzadományokból építette újjá, és innen maradt meg ez a szokás (350–352). Ugyanígy római szokás az ünnepnapon egymás kölcsönös megvendéglése, ami az istennő helyváltoztatásának emlékét őrzi (353–356). Megerősítést nyer a Rheával való azonosítás ténye is azzal, hogy az év ünnepei között övé az első, amelyen cirkuszi és színházi játékokat rendeznek (*Megalesia ludi*), ti. mint istenanyát őt illeti meg az elsőség (357–360). A rómaiaktól idegen vonás egyedül a *galli* elnevezés magyarázata során jelenik meg (361–365). Ennek eredete a kis-ázsiai Gallus folyóra vezethető vissza, és aki ennek a vizét

issza, az örjöngeni kezd. Ezért ettől tartózkodjon mindenki, aki józan akar maradni, majd megismétli a figyelmeztetést: *qui bibit inde, furit* („mert, aki issza, dühöng”, 365). Ugyancsak római szokás a *moretum* fogyasztása ezen az ünnepen, minthogy a zöltségek és a sajt az ember legősibb étkei közé tartoznak (367–372).

A Vergilius és Ovidius kapcsán elmondottakból nyilvánvaló, hogy az Augustus-kori költészetben Magna Mater kultusza különös figyelmet kapott, és más jelek is arra mutatnak, hogy Augustus valláspolitikájában az istennő fontos szerepet töltött be. A két költő leírása az istennő más-más aspektusára világít rá.⁸ A költői képek között azonban nemcsak különbségek állapíthatók meg, hanem egy határozott tendencia is, amely Magna Mater szerepkörének fokozatos tágítását és fokozatos romanizálását jelenti. Amíg csak kis-ázsiai istennőként jelenik meg Attis történetének visszataszító tetteivel összekapcsolva, ahogy Catullusnál olvashatjuk, addig joggal utasítja vissza a költő azt a *furort*, mely a bemutatás szerint a kultusz lényegét alkotja. Lucretius leírásában Cybele Rheával azonos, így jelentősen megváltozik pozíciója, mert valamennyi olymposi isten anyjaként jelenik meg. Attis története csupán mitológiai példává válik arra, hogy a hitszegés milyen következménnyel jár. Vergiliusnál azon túl, hogy Magna Mater az istenek anyja, a trójaiak fő istennőjévé is válik, aki tevélegesen vesz részt a menekülő Aeneasék sorsának alakulásában. Attis története itt nem játszik szerepet, és az istennő vad keleti vonásai is eltűnnek. A legteljesebb képet kétségtelenül Ovidius adja az istennőről. Kitér a kultusz minden részletére, így Attis történetére is, melyben ő is a *furor* példáját látja, de a jelenben ez csak a férfiatlan papjaira korlátozódik. A hangsúly nála a kultusz befogadásán van, és mindent megtesz azért, hogy a látszólag – és többnyire valójában is – idegen jellegű vonásainak római eredetet tulajdonítson, azaz minél inkább romanizálja a már befogadott kultuszt. Ilyen módon az eredetileg frígiai istennő ázsiaiból rómaiává vált.⁹ Mindez minden bizonnyal az augustusi valláspolitikai hatása alatt és azzal összhangban történt.



4. kép. Claudia Synthyche fogadalmi táblája, rajta Magna Mater hajón történő megérkezésének ábrázolásával. Kr. u. 1. század.

Róma, Museo Montemartini

Jegyzetek

A tanulmányban Catullust Devecseri Gábor, Lucretiust Tóth Béla, Vergiliust Lakatos István, Ovidiust Gaál László, Titus Liviust pedig Muraközy Gyula fordításában idézem.

- 1 Wissowa 1912, 317 skk.
- 2 Takacs 1999, 953.
- 3 Latte 1960, 260.

- 4 Wiseman 1984, 117–128.
- 5 Wiseman 1984, 125.
- 6 Wiseman 1984, 126 sk.
- 7 Takacs 1999, 954.
- 8 Becher 1991, 170.
- 9 Bömer 1964, 144.

Bibliográfia

Becher, I. 1991. „Der Kult der Mater Magna in augusteischer Zeit”: *Klio* 73, 157–170.
Bömer, F. 1964. „Kybele in Rom. Die Geschichte ihres Kultes als politisches Phänomen”: *Römische Mitteilungen* 71, 130–151.
Latte, K. 1960. *Römische Religionsgeschichte*. München.
Takacs, S. A. 1999. „Kybele”: *Der Neue Pauly* 6. Stuttgart–Weimar, 950–956.

Wiseman, T. P. 1984. „Cybele, Virgil and Augustus”: T. Woodman – D. West (szerk.): *Poetry and Politics in the Age of Augustus*. Cambridge, 117–128 = J. Edmondson (szerk.): *Augustus*. Edinburgh, 2009, 381–398.
Wissowa, G. 1912. *Religion und Kultus der Römer*. München.