

STRAŻNICY  
KSIĄG SYBILLIŃSKICH



ANDRZEJ  
GILLMEISTER



STRAŻNICY  
KSIĄG SYBILLIŃSKICH

*Collegium viri sacris faciundis*  
w rzymskiej religii publicznej

UNIwersytet Zielonogórski  
Zielona Góra 2009

**RADA WYDAWNICZA**

Krzysztof Urbanowski (*przewodniczący*),  
Marian Adamski, Rafał Ciesielski, Michał Drab, Andrzej Maciejewski,  
Maria Fic, Beata Gabryś, Bohdan Halczak, Janusz Matkowski,  
Anna Walicka, Zdzisław Wołk



**RECENZJA**

*Danuta Musiał*

**REDAKCJA**

*Jacek Puciato*

**PROJEKT OKŁADKI**

*Marcin Raba*

© Copyright by Uniwersytet Zielonogórski  
Zielona Góra 2009

**ISBN 978-83-7481-261-0**

**OFICyna WYDAWNICZA UNIWERSYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO**

65-417 Zielona Góra, ul. Licealna 9  
tel./fax (068) 328 78 64, oficynewydawnicza@adm.uz.zgora.pl



## SPIS TREŚCI

<b>WPROWADZENIE</b> .....	7
<b>ROZDZIAŁ PIERWSZY: Początki kolegium i ustalenie wzorca konsultacji ksiąg sybillińskich</b> .....	23
1.1. Księgi sybillińskie i ich znaczenie .....	23
1.2. Pierwsze konsultacje .....	46
1.3. Model konsultacji w III i II wieku p.n.e. ....	53
<b>ROZDZIAŁ DRUGI: Organizacja kolegium</b> .....	57
2.1. Organizacja kolegium .....	57
2.2. Dokumenty kolegialne .....	68
2.2.1. <i>Acta ludorum saecularium</i> .....	69
2.2.2. „Zwykłe” dokumenty kolegialne .....	72
<b>ROZDZIAŁ TRZECI: Działalność <i>virī sacris faciundis</i>. Analiza konsultacji ksiąg sybillińskich</b> .....	80
<b>ROZDZIAŁ CZWARTY: Funkcjonowanie kolegium w rzymskiej religii publicznej</b> .....	114
<b>ZAKOŃCZENIE</b> .....	143
<b>ANEKS 1: <i>Virī sacris faciundis</i></b> .....	149
1. Kapłani ofiarniczy w okresie republiki .....	150
2. Kapłani ofiarniczy w okresie cesarstwa .....	157
<b>ANEKS 2: Konsultacje ksiąg sybillińskich</b> .....	179
<b>INDEX LOCORUM</b> .....	193
<b>SKRÓTY</b> .....	197
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	198
<b>SUMMARY</b> .....	208





## WPROWADZENIE

Religia rzymska wydaje się być polem badawczym od dawna wyeksploatowanym. Refleksja ta dotyczy zwłaszcza tematów związanych z oficjalnymi kultami *Urbs*, a szczególnie z funkcjonowaniem kolegiów, stowarzyszeń i bractw kapłańskich w starożytnym Rzymie. Ostatnie lata przyniosły także podsumowanie badań nad kolegium pontyfików, którego dokonała Françoise Van Haepere w pracy *Le collège pontifical (3<sup>ème</sup> s.a.C. – 4<sup>ème</sup> s.p.C.). Contribution à l'étude de la religion publique romaine*, Bruxelles–Rome 2002. Na gruncie polskim rolę najwyższego pontyfika w systemie prawnoreligijnym starożytnego Rzymu omówił Henryk Kowalski<sup>1</sup>. Wiele miejsca zostało również poświęcone augurom z monumentalnym opracowaniem Jerzego Linderskiego na czele<sup>2</sup>. John Scheid dokładnie opracował *fratres arvales*<sup>3</sup>. W roku 2005 ukazało się dzieło Jörga Rüpkego, *Fasti sacerdotum*, które rekapitułuje ponadstuletnią pracę badawczą nad rzymskim kapłaństwem zarówno jeśli chodzi o organizację, jak i skład osobowy poszczególnych kolegiów i związków kultowych starożytnego Rzymu do 399 roku.

Tymczasem jedno z wielkich i swego czasu najważniejszych kolegiów kapłańskich nie doczekało się do tej pory satysfakcjonującego opracowania

---

<sup>1</sup> H. Kowalski, *Pontifex Maximus w religii i państwie rzymskim*, „Vox Patrum” 24, t. 46-47, 2004, s. 19-31.

<sup>2</sup> J. Linderski, *The Augural Law*, w: ANRW II, 16.3, Berlin–New York 1986, s. 2146-2312.

<sup>3</sup> J. Scheid, *Le collège des Frères Arvales. Étude prosopographique du recrutement (69-304)*, Rome 1990; idem, *Romulus et ses frères. Le collège des frères Arvales, modèle du culte public romain dans la Rome des empereurs*, Rome 1990.

całościowego swoich dziejów i struktury oraz określenia miejsca, które zajmowało w rzymskiej religii publicznej. Mam na myśli *collegium viri sacris faciundis*.

Mówiąc o tym ciele kapłańskim, poruszamy się w kręgu podstawowych problemów i zagadnień rzymskiej religii publicznej, które należy pokrótce omówić i spróbować zdefiniować.

Jedną z najbardziej istotnych kategorii rzymskiej religii był *mos maiorum*<sup>4</sup>. Rzymianie dokładnie zdefiniowali to pojęcie. Festus pisał, że obyczaj jest przez przodków stworzony; jest to pamięć o przeszłości dotycząca głównie kultu i dawnych obyczajów<sup>5</sup>. Pewnego uściślenia, dość istotnego dla działalności kolegium *viri sacris faciundis*, dokonał Kwintylian, według którego „wszelkie prawo opiera się bądź na przepisie, bądź na zwyczajach”<sup>6</sup>. Można powiedzieć, że działalność decemwirów ofiarniczych na pozór stała w głębokiej opozycji do pierwszej i podstawowej powinności obywatelskiej, jaką była służba bogom zgodnie ze swoistym testamentem przodków. Czynności rytualne należało wykonywać ze szczególną dbałością o ich sformalizowany przebieg, ustalony przeważnie w pradawnych czasach przez ojców i dziadów. Tymczasem nie ryzykuje się wiele, twierdząc, że większość zmian wprowadzanych do religii rzymskiej czasów historycznych, a opisanych przez Liwiusza, była w jakimś stopniu związana z działalnością tego kolegium. Rzymianie obawiali się nowych trendów religijnych. Być może w tym leży przyczyna, że chociaż podatni na wpływy etruskie i hellenistyczne niemal zawsze starali się znaleźć uzasadnienie dla tego, co zazwyczaj było naturalnym rozwojem religii ich coraz potężniejszego państwa. Etruskizacja i hellenizacja religii rzymskiej jest faktem, chociaż nie wydaje mi się, żeby można było przedstawić ją tak linearnie i schematycznie, jak to jeszcze niedawno robili i wybitni znawcy przedmiotu. Być może warto ostrożnie

---

<sup>4</sup> Patrz V.E. Vernole, *Mos maiorum: problemi storico-religiosi*, SMSR 68, 2002, s. 265-274.

<sup>5</sup> Fest. 146 L: *Mos est institutum patrium. Id est memoria veterum pertinens maxime ad religiones caerimoniasque antiquorum.*

<sup>6</sup> Quint., *Inst. Orat.*, 12.3.6: *omne ius aut scripto aut moribus constat.*



szafować tymi terminami („etruskizacja”, „hellenizacja”) i zastąpić je bardziej neutralnym, a zarazem obejmującym zagadnienie w sposób bardziej kompleksowy, pojęciem „globalizacji”<sup>7</sup>. Chciałbym tutaj zwrócić uwagę, że zmiany te oddziaływały jedynie na wykształconą elitę, a społeczeństwu były przedstawiane już w formie dostosowanej do *mos maiorum* albo przynajmniej z uzasadnieniem, dlaczego jest to odmienne i nowe<sup>8</sup>. Dlatego nowość szybko przestawała być nowością, a wszelkie czynności rytualne związane z wprowadzanymi kultami, które mogły razić wrażliwość Rzymian, ograniczano do zamkniętego terenu danej świątyni. Bogowie, nawet tak egzotyczni jak Kybele, byli w Rzymie witani serdecznie, ich kapłani jednak – nie zawsze<sup>9</sup>. W tym względzie mamy do czynienia z ciekawą sytuacją – aż do czasów cesarstwa kult anatolijskiej bogini był ograniczony do jej palatynskiej świątyni, poza corocznymi, bardzo uroczystymi *ludi Megalenses*, które z kolei już dla Cycerona stanowiły przykład pobożności charakterystycznej dla przodków<sup>10</sup>. Decemwirowie na pewno nie byli apostołami „greckiego obrządku” rozumianego jako ryt wiernie przeniesiony do religii rzymskiej lub zaadaptowany zgodnie z oryginalnym, helleńskim wzorcem. Kojarzono ich za to jednoznacznie z jednym z dwóch zasadniczo rzymskich sposobów oddawania czci bogom (także zgodnie z *mos maiorum*), nazwanym umownie przez samych Rzymian z przełomu *er ritus Graecus*.

Dla Rzymian *ritus* był równoznaczny ze zwyczajem lub obyczajem, a najdokładniej rzecz ujmując, ze „sposobem robienia”. I tak Warro w *De lingua latina* pisze, że kwindecemwirowie mają wypełniać swoje obowiązki

---

<sup>7</sup> Termin ten jest z powodzeniem stosowany w odniesieniu do całej kultury rzymskiej, patrz książka R. Hingley, *Globalizing Roman Culture: Unity, Diversity and Empire*, London–New York 2005.

<sup>8</sup> Por. C. Santi, *I viri sacris faciundis tra concordia ordinum e pax deorum*, w: *Gli operatori culturali*, ed. M. Rocchi, P. Xella, J.-A. Zamora, Verona 2006, s. 172-173.

<sup>9</sup> L.E. Roller, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley 1999, s. 291.

<sup>10</sup> T.P. Wiseman, *Cybele, Virgil and Augustus*, w: *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, ed. T. Woodman, D. West, Cambridge 1984, s. 117. Por. L.E. Roller, *In Search...*, s. 296-297.

zgodnie z rytym greckim, a nie rzymskim<sup>11</sup>. Dionizjos z Halikarnasu w odniesieniu do praktyk kultowych Ceres i Herkulesa wykonywanych według *ritus Graecus* używa określenia *nomos*<sup>12</sup>, w innym natomiast miejscu pisze o *hellenikos tropos* (1.38.4)<sup>13</sup>. Jak słusznie zauważa Hubert Cancik, dla Dionizjosa greckie rytury w rzymskiej religii były dowodem, że ta ostatnia ma swoje korzenie w greckiej<sup>14</sup>. W nauce swego czasu zaproponowano wyraźne przeciwstawienie *ritus patrius* i *ritus Graecus*. Ten drugi miał stanowić nawet wyraz indywidualnej pobożności oraz więzi z bóstwem, którą uważano za następstwo (a może i częściową przyczynę) hellenizacji religii Rzymian.

Rzymianie podkreślali celebrowanie przez kapłana rytu greckiego z odkrytą głową tak wyraźnie, że – niejako wbrew wspomnianym wyżej różnicom – to wydaje się najważniejszą cechą umożliwiającą „rozpoznanie” zastosowanego wobec danego bóstwa rytu<sup>15</sup>. I rzeczywiście, tak wykazała analiza dokonana przez Danutę Musiał, która porównała dwa najlepiej zachowane opisy „rytu ojczystego” i rytu greckiego, czyli inskrypcje związane z działalnością braci polnych i obchodami igrzysk wiekowych<sup>16</sup>. Okazało się, że obydwie ceremonie mają większość elementów wspólnych, a różnice dotyczą właśnie takich szczegółów, jak zakryta lub odkryta głowa celebranta i kilka zmian w sposobie składania ofiar krwawych. Dotyczy to zwłaszcza *immolatio*, czyli konsekracji ofiary.

Niestety, nie mamy wielu świadectw ikonograficznych przedstawiających składanie ofiar według *ritus Graecus*. Jednak zachowany w dobrym stanie

---

<sup>11</sup> Varro, *LL.*, 7.88: *et nos dicimus XVviros Graeco ritu sacra non Romano facere*.

<sup>12</sup> Dion. Hal. 1.33.1 (Ceres); 1.34.5 (Herkules).

<sup>13</sup> Por. J.Scheid, *Graeco ritu: a typically Roman Way of Honouring the Gods*, HSCPh 97, 1995, s. 18.

<sup>14</sup> H. Cancik, *The Reception of the Greek Cults in Rome. A Precondition of the Emergence of an 'Imperial Religion'*, AfR 1.2, 1999, s. 163: „Again, for Dionysius, Greek rites in Roman religion are proof that Roman religion has its origin in Greek religion”.

<sup>15</sup> Macr., *Sat.*, 1.8.2; 3.6.17; Serv. auct., *Ad Aen.*, 8.276; Fest. 430 L.

<sup>16</sup> D. Musiał, *Rzymska religia publiczna a kultury greckie: kilka uwag na marginesie dyskusji o koncepcji ritus Graecus*, w: *Grecy, Rzymianie i ich sąsiedzi* („Antiquitas” XXIX, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2992), red. K. Nawotka, M. Pawlak, Wrocław 2007, s. 455-464; eadem, *Dionizos w Rzymie*, Kraków 2009, s. 40-51.

ołtarz z wyobrażeniem kapłana w trakcie czynności kultowych pozwala stwierdzić, że główna różnica, najbardziej uchwytna dla obserwatora, rzeczywiście polegała na innym stroju celebranta. Mimo to nie wydaje się, żeby wieńce na głowach były charakterystyczne właśnie dla rytu greckiego. Nosi je większość członków *summa collegia* przedstawionych na augustowskim Ołtarzu Pokoju. Wykonywane gesty wyglądają na podobne do wykonywanych podczas ofiar według rytu rzymskiego<sup>17</sup>.

Zresztą Rzymianie nie widzieli nic zdroźnego w występowaniu wszystkich charakterystycznych dla ich religii rytów podczas jednej uroczystości. Przykładem jest wspomniany już wyżej komentarz epigraficzny do seweriańskich *ludi saeculares* dotyczący ofiary składanej Jowiszowi 1 lipca<sup>18</sup>. Stan zachowanej inskrypcji uniemożliwia dokładną analizę, ale wydaje się, że kapłani pod przewodnictwem cesarza składali trzy ofiary. Pierwszą według rytu „ojczystego”, drugą etruskiego, a trzecią – *Graeco achivo ritu*.

Można więc uznać, że *ritus Graecus* był w rzymskiej religii publicznej kategorią o metryce równie sędziwej jak *ritus patrius*, a sama nazwa została stworzona ok. III wieku p.n.e. dla wytłumaczenia różnic formalnych pomiędzy ceremoniami celebrowanymi według rytu „narodowego” a „obcego”.

Kolejnym „focus point”, wokół którego koncentrowała się działalność kolegium decemwirów ofiarniczych, były niezwykle ważne dla rzymskiej „teologii” państwowej koncepcje *pax deorum* oraz *prodigium*, które wskazywały na niebezpieczeństwo złamania pokoju z bogami. Tę ostatnią kategorię definiowano w sposób bardzo prosty – *prodigium* to wszystkie nienaturalne dla Rzymianina wydarzenia, tzn. nie tyle wykraczające poza miarę ludzkiego rozumowania (choć takie występowały najczęściej, np. deszcz kamieni, narodziny hermafrodyty, płaczące posągi), ile objawiające się niejako nie na swoim miejscu. Dobrym przykładem takiego myślenia jest potraktowanie piorunów jako prodigiów. Występowanie wyładowań atmosferycznych, samo

---

<sup>17</sup> Por. P. Zanker, *August i potęga obrazów*, Poznań 1999, s. 126, ryc. 99.

<sup>18</sup> G.B. Pighi, *De ludis saecularibus populi Romani Quiritum libri sex*, Amsterdam 1965, s. 155, wers 69-91; por. J. Scheid, *Graeco ritu...*, s. 27-28.

w sobie o charakterze naturalnym, nabierało znaczenia złowróbnego, kiedy piorun uderzył w świątynię, posąg kultowy lub istotną dla Rzymian budowlę, jak np. rostrę na forum<sup>19</sup>. Było to coś, co przekraczało granice kulturowego i społecznego porządku (rozumianego jako odzwierciedlenie ładu świata, wyraz harmonii między niebem a ziemią)<sup>20</sup>. Ciekawe jest to, że Rzymianie niemal nigdy nie szukali przyczyn występowania prodigium, tylko skupiali się na jego prawidłowej interpretacji<sup>21</sup>. Dlatego rzymska tradycja religijna w zasadzie nie stosowała rytuałów o charakterze magicznym, którymi chciano wpływać na przyszłość lub zmienić wolę bogów. Wszystko było załatwiane niejako „urzędowo”, a praktyki magiczne zaliczono do kategorii *superstitio*. Co więcej, „typowi” wróżbiarze, chociaż cieszyli się wśród obywateli dużą popularnością, nie uzyskiwali akceptacji państwa i niejednokrotnie usuwano ich z Miasta<sup>22</sup>. Zadaniem kolegium *decemviri sacris faciundis* było przywrócenie w imieniu senatu, urzędników i mieszkańców *Urbs* stanu równowagi pomiędzy światem ludzi a bogów przez prawidłowe i skrupulatne wykonanie przepisanych na podstawie ksiąg sybillińskich rytów o charakterze zazwyczaj ekspiacyjnym<sup>23</sup>. Słusznie zauważono, że Rzymianie nie ufali swoim bóstwom, a wierzyli jedynie, że odpowiednie słowa i gesty mogą wpłynąć na działania bogów<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> Liv. 42.20.1-6; J.P. Davies, *Rome's Religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on their Gods*, Cambridge 2004, s. 29-30.

<sup>20</sup> V. Rosenberger, *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart 1998, s. 243: „Endlich sind alle Prodigien in der einen der anderen Form als die Überschreitung einer Grenze zu verstehen”.

<sup>21</sup> J.P. Davies, *Rome's Religious...*, s. 97.

<sup>22</sup> H. Kowalski, *Między religią, polityką i filozofią. Wróżby i wróżbiarstwo w Rzymie w I wieku p.n.e.*, w: *Wokół antropologii kulturowej*, red. M. Haponiuk, M. Rajewski, Lublin 1999, s. 160-161.

<sup>23</sup> C. Santi, *Divinazione e civitas*, w: *The Notion of „Religion” in comparative Research, Selected Proceeding of the XVI IAHR Congress*, Roma 1994, s. 328. Por. definicję *pax deorum* zaproponowaną przez N. Rosensteina, *Imperatores Victi. Military defeat and aristocratic competition in the middle and late republic*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990, s. 56: „(...) *pax deorum* describes the condition resulting when benefits mutually and reciprocally conferred between the Romans and their heavenly protectors”.

<sup>24</sup> G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 410.

*Pax deorum* jest pojęciem stosunkowo dobrze poświadczonym w piśmiennictwie rzymskim. W formie archaicznej (*pax divom, pax deum*) tego sformułowania używali m.in. Lukrecjusz, Wergiliusz i Liwiusz<sup>25</sup>. Wyraźnie widać, że dla Rzymian koncepcja „pokoju z bogami”, a zwłaszcza problem jego utrzymania, była niemal równoznaczna z ideą zachowania narodu przy życiu. Dlatego też każdą poważną klęskę militarną traktowano jako wyraz gniewu bogów zagrażającego fizycznemu bytowi ludu.

J.P. Davies akcentuje równoznaczność, „at a higher level of analysis”, *pax deorum* z *naturalis ordo*, co wydaje się słuszne wobec powyższych uwag<sup>26</sup>. Chciałbym jednak zauważyć, że, na innym poziomie tej analizy, „pokój z bogami” może być tożsamy z pokojem społecznym, którego zagrożenie przynajmniej raz, w 133 roku p.n.e., zostało potraktowane jako prodigium wymagające konsultacji ksiąg sybillińskich<sup>27</sup>. Polibiusz zauważył w znanym i często cytowanym fragmencie, że Rzymianie byli narodem o niezwyklej pobożności<sup>28</sup>, a Cycero uściślił, że podwaliny państwa zostały położone przez Romulusa i Numę, którzy wprowadzili wróżby z ptaków i ustanowili ofiary, czym zyskali dla *Urbs* nadzwyczajną łaskę bogów, a tym samym umożliwili Rzymowi stać się mocarstwem<sup>29</sup>.

\*  
\*   \*  
\*

Trudno wytłumaczyć fakt, że dzieje i działalność kolegium mężów ofiarniczych nie cieszyły się popularnością wśród badaczy religii rzymskiej. Do 2005 roku podstawowymi opracowaniami dziejów kolegium były dwa artykuły w ważnych dla nauk starożytniczych wielkich encyklopediach. Pierwszy z nich, tekst Gustawa Blocha *Duumviri sacris faciundis*, ukazał się w II tomie *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Encyklopedia ta była

---

<sup>25</sup> Lucr., *De rer. nat.*, 5.1229; Ver., *Aen.*, 3.370; Liv. 3.5.14. Por. F. Sini, *Dai peregrina sacra alle pravae et externae religiones dei bacchanali: Alcune riflessioni su „alieni” e sistema giuridico-religioso romano*, SDHI 60, 1994, s. 58-59.

<sup>26</sup> J.P. Davies, *Rome's Religious History...*, s. 98.

<sup>27</sup> Por. Val. Max. 1.1.1.

<sup>28</sup> Pol. 6.56.6-8.

<sup>29</sup> Cic., *De nat. deor.*, 3.2.5.

wydawana w Paryżu w latach 1877–1919 i przedrukowana kilkadziesiąt lat później, prezentuje zaś stan badań z końca XIX wieku. Autorem drugiego ze wspomnianych tu tekstów jest Gerhard Radke (*Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1968). Trzeba przyznać, że artykuł Radkego nie jest najlepszy – nie podaje wszystkich źródeł do historii kolegium, wrywkowo omawia jego dzieje i funkcjonowanie. Także zamieszczona w nim lista kapłanów daleka jest od kompletności.

W 1938 roku ukazał się artykuł Aline A. Boyce pt. *The Development of the Decemviri Sacris Faciundis*<sup>30</sup>. Zawiera on wiele cennych spostrzeżeń dotyczących roli kolegium w romanizacji Półwyspu Apenińskiego, ale należy korzystać z niego z pewnym krytycyzmem, gdyż miejscami jest przestarzały. Dotyczy to zwłaszcza fragmentów o roli decemwirów we wprowadzaniu greckich kultów i zwyczajów rytualnych do religii rzymskiej. Ze szczególną ostrożnością należy także podchodzić do fragmentów porównujących rzymski zbiór wieszczy z jego ateńskim odpowiednikiem. Takie analogie, chociaż niewątpliwie kuszące, w omawianej pracy idą zdecydowanie zbyt daleko, a cały ten artykuł można traktować jako rozwinięcie opublikowanego rok wcześniej studium dotyczącego rytów ekspiacyjnych z 207 roku p.n.e.<sup>31</sup>.

Przez długie lata właśnie opracowania autorstwa A.A. Boyce były głównym materiałem do pracy nad dziejami kolegium. Dopiero w 2005 roku ukazała się książka Mariangeli Monaki *La Sibilla a Roma. I Libri Sibillini fra religione e politica* (Cosenza 2005). Jak sam tytuł wskazuje, dzieło włoskiej uczonej dotyczy pogmatwanych i bardzo niejasnych losów mantyki sybillińskiej w starożytnym Rzymie, a kolegium decemwiralnym zajmuje się zawsze w kontekście ich powiązania z księgami sybillińskimi. Pracę tę omówiłem w innym miejscu, tutaj chciałbym tylko zwrócić uwagę na jej główne wady i zalety<sup>32</sup>. Do tych pierwszych należy niewątpliwie skojarzenie rzymskich *libri*

---

<sup>30</sup> A.A. Boyce, *The Development of the Decemviri Sacris Faciundis*, TAPhA 69, 1938, s. 161-187.

<sup>31</sup> Eadem, *The Expiatory Rites of 207 B.C.*, TAPhA 68, 1937, s. 157-161.

<sup>32</sup> Rec. w: „In Gremium. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką”, t. 2, red. D. Dołański, B. Nitschke, Zielona Góra 2008, s. 163-169.

*rituales* z kumeńską tradycją sybillińską, co w świetle najnowszych ustaleń wydaje się nie do utrzymania, oraz traktowanie jako tożsamyh wszystkich rodzajów pism odwołujących się do autorytetu Sybilli i krążących po świecie śródziemnomorskim. Najbardziej kuriozalną formę przyjmuje to w momentach, w których Monaca zdaje się nie odróżniać *oracula Sibyllina* od tzw. ksiąg sybillińskich<sup>33</sup>. Główną natomiast zaletą tej książki jest bardzo dokładne zebranie i gruntowna analiza przekazów źródłowych dotyczących „Sybilli w Rzymie”. Należy jednak zaznaczyć, że praca włoskiej uczoney zalicza się do szeregu dzieł, które bez głębszej refleksji wpisują rzymską tradycję dotyczącą *libri rituales* w grecką mantykę sybillińską.

Większą popularnością studia nad kolegium cieszyły się wśród religioznawców. Kilka niezwykle interesujących opracowań poświęciła mu Claudia Santi, począwszy od wydanej w 1985 roku niewielkiej broszury zatytułowanej *I libri sibillini e i decemviri sacris faciundis*. Praca ta nie rości sobie pretensji do objęcia analizą wszystkich aspektów działalności mężów ofiarniczych i w zasadzie ogranicza się do wskazania kilku zależności pomiędzy różnymi sposobami uprawiania dywinacji w starożytnym Rzymie oraz zaprezentowania w skromnym zakresie kolegium i *libri fatales* na tym tle. Studium to, mało znane i trudno dostępne nawet w największych bibliotekach naukowych, jest pierwszą próbą określenia kompetencji kolegium podjętą przez C. Santi. Bardziej interesujące są dwa inne artykuły tej włoskiej badaczki będące rozwinięciem pracy z 1985 roku: *La nozione di prodigio in età regia* oraz *I libri sibillini e il problema delle prime consultazioni*. W drugim z wymienionych tu tekstów włoska uczona przekonywająco udowadnia „doświadczalny” charakter pierwszych konsultacji ksiąg sybillińskich i ich wpływ na ukształtowanie się wzorca korzystania ze zbioru zdeponowanego na Kapitolu. Studium *La nozione di prodigio...* natomiast niesie ze sobą ważne ustalenia dotyczące zupełnie odmiennego niż później traktowania prodigium w mitycznej epoce królewskiej. Santi sądzi, że pierwotnie prodigium zawie-

---

<sup>33</sup> M. Monaca, *La Sibilla a Roma. I Libri Sibillini fra religione e politica*, Cosenza 2005, np. s. 153, 168, 170.

rało w sobie także element szczęśny, co tym samym zbliżałoby tę kategorię do teorii *numinosum* Waltera Otto.

Niedawno ukazała się książka *Sacra facere. Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano* (Roma 2008), która stanowi interesujące podsumowanie ponaddwuziastoletniej pracy badawczej C. Santi nad praktykami dywinacyjnymi w starożytnym Rzymie, głównie nad mantyką sybillińską.

Prace C. Santi są przydatne, gdyż pokazują zupełnie inny punkt widzenia – nie historyczny, ile właśnie religioznawczy, o czym należy pamiętać podczas ich lektury. Widać to najlepiej przy omawianiu systemu dywinacji plebejskiej i pierwszych konsultacji, nazwanych przez Santi „consultazioni sperimentali”. Wysuwane wnioski z punktu widzenia warsztatu historyka starożytności idą może zbyt daleko. Z taką sytuacją mamy na pewno do czynienia we fragmentach określających pierwotne kompetencje kolegium na podstawie analizy znaczenia cyfr. Niewątpliwie słuszne jest stwierdzenie o plebeizacji kolegium w IV wieku p.n.e., ale nie można wysnuwać takich wniosków tylko na podstawie tezy, że „il modello numerico decimale sembra essere fornito da una magistratura plebea”<sup>34</sup>. Także uwagi o „coniuga (...) il sistema binario patrizio con il sistema quinario plebeo”<sup>35</sup> są bardziej intuicyjne niż oparte na wyraźnych przesłankach źródłowych. Pomimo jednak zaprezentowanych powyżej uwag krytycznych studia religioznawcze C. Santi są niewątpliwie cennym i wartościowym spojrzeniem na opracowywaną problematykę.

Caroline Fevrier opublikowała w 2000 roku ciekawe studium, w którym zastanawia się, kim był decemwir – kapłanem czy wieszczem<sup>36</sup>. Nie odpowiada wyraźnie na postawione w tytule pytanie, ale, poprzez akcentowanie wpływu apolińskiego na zawartość ksiąg, zbliża się do określenia kapłana ofiarniczego w kategoriach wieszcz. Największym mankamentem tej

---

<sup>34</sup> C. Santi, *I libri sibillini e i decemviri sacris faciundis*, Roma 1985, s. 6.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> C. Fevrier, *De l'usage des Livres: le décemvir, prêtre ou vates?*, „Latomus” 61, 2002, s. 821-841.



pracy jest zupełne pominięcie politycznego aspektu działalności kolegium sakralnego.

W 2004 roku ukazał się niewielki artykuł Tadeusza Mazurka *The decemviri sacris faciundis. Supplication and Prediction* będący podsumowaniem i próbą pewnej syntezy zaprezentowanego w tytule zagadnienia<sup>37</sup>. Trzeba dodać, że nie jest to próba do końca udana. Studium Mazurka dotyczy w części charakteru ksiąg sybillińskich i tutaj autor wyważa otwarte drzwi, udowadniając profetyczny charakter *libri*, co już wcześniej zostało ustalone w literaturze przedmiotu (może nawet ze zbytnią pewnością). Na uwagę zasługuje fakt, że Mazurek w swojej analizie stara się zdefiniować, o którym zbiorze mówi: księgi w swojej długiej historii były kilkakrotnie uzupełniane i przepisywane, a w 83 roku p.n.e. całkowicie spłonęły i odtworzony zbiór był różny jakościowo od poprzedniego.

W zasadzie na tym kończy się prezentacja podstawowej literatury przedmiotu dotyczącej kolegium *viri sacris faciundis*. Inne prace dotyczą działalności kolegium jedynie na marginesie poruszanych zagadnień.

Być może w tym braku pełnej analizy działalności kwindecemwirów leży przyczyna głęboko zakorzenionych w historiografii dotyczącej religii antycznego Rzymu poglądów na temat (kwin)decemwirów ofiarniczych jako zwierzchników kultów sprowadzanych *ex libris* i głównych propagatorów ich hellenizacji. Źródłem takiego poglądu są ustalenia G. Blocha i G. Wissowy – badacze ci bardzo wyraźnie rozdzielali ustanowiony przez Numę *ritus patrius*, nad którym pieczę sprawowali *pontifices* wraz z augurami interpretującymi wolę Jowisza zgodnie z tradycyjnymi regułami, a *ritus Graecus*. Ten ostatni miał być sztucznie osadzony w rzymskiej tradycji religijnej przy wydatnym współdziałaniu ksiąg sybillińskich i został przez francuskiego historyka uznany za pierwsze zwycięstwo hellenizmu, które miało być punktem wyjścia dla innych<sup>38</sup>. Ten sam uczyony traktuje decemwirów ofiarniczych jako „natural-

---

<sup>37</sup> W: *Augusto augurium. Rerum humanarum et divinarum commentationes in honorem Jerzy Linderski*, ed. C.F. Konrad, Stuttgart 2004, s. 151-168.

<sup>38</sup> G. Bloch, *Duumviri sacris faciundis*, w: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, ed. Ch. Daremberg, E. Saglio, vol. II, Graz 1969<sup>2</sup>, s. 426.

nych reprezentantów ducha greckiego<sup>39</sup>, a uroczystości przez nich prowadzone miały, według niego, swoim przepychem i pompą stać w opozycji do „chłodnej surowości rodzimego kultu”<sup>40</sup>. Nic więc dziwnego, że konkludując swoje rozważania, określa (kwint)decemwirów mianem „szefów rytu pozanarodowego”<sup>41</sup>. Opinia ta mocno zakorzeniła się w nauce i działa na zasadzie *opinio communis* zwalniającej od zadawania kolejnych pytań i jednocześnie zamykającej dyskusję. Dlaczego decemwirowie tak chętnie czcili Junonę Reginę? Bo według klasyfikacji G. Wissowy należała ona do bóstw obcych, a decemwirowie nadzorowali kult tych bóstw<sup>42</sup>. Pomija się przy tym fakt, że tylko w odniesieniu do kultu Kybele możemy mówić o pewnym nadzorze, który ograniczał się jedynie do reprezentowania cesarza podczas uroczystości ku jej czci i uczestniczenia w inwestyturze nowych kapłanów i kapłanek<sup>43</sup>.

Z kultem boga Apolla jednoznacznie wiązał decemwirów Jean Gagé, autor monumentalnego opracowania *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du 'ritus Graecus' à Rome des origines à Auguste* opublikowanego w 1955 roku. Francuski uczony rozwija w tej pracy harmonijną wizję linearnego niemal rozwoju specyficznej formy pobożności określanej mianem „religii apolińskiej”. (Nie trzeba dodawać, że to decemwirowie mieli być głównymi „apostołami” tej religii). Także i ten pogląd czerpie z pomysłów zaprezentowanych przez Blocha.

Pomimo że J. Scheid w opublikowanym w 1995 roku artykule ponad wszelką wątpliwość udowodnił czysto rzymski charakter „rytu greckiego”<sup>44</sup>, nadal można spotkać się z opiniami będącymi pochodnymi idei Blocha i Wissowy, zwłaszcza, niestety, w popularnych podręcznikach religii rzymskiej. Dobrym przykładem jest tu synteza Jacqueline Champeaux wydana

---

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 436.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 441.

<sup>42</sup> Por. R.E.A. Palmer, *Roman Religion and Roman Empire. Five Essays*, Philadelphia 1974, s. 43.

<sup>43</sup> Por. M. Kahlos, *Vettius Agorius Praetextatus. A Senatorial Life in Between*, Rome 2002, s. 65.

<sup>44</sup> J. Scheid, *Graeco ritu...*, passim.

we Francji w 1998 roku i wkrótce przetłumaczona na język włoski. Zresztą ta francuska uczona w swoich publikacjach często podkreśla wpływ greckich zwyczajów kultowych na kształtowanie pobożności rzymskiej, nawiązując tym samym do dziewiętnastowiecznych analiz Blocha i niewiele późniejszych Wissowy<sup>45</sup>.

Na gruncie polskim podobne poglądy propagowało w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku dwóch wybitnych uczonych. Mam tutaj na myśli Tadeusza Zielińskiego i jego dwie prace dotyczące religii rzymskiej: *Rzym i jego religia* opublikowaną w Zamościu w 1920 roku i *Religje Rzeczypospolitej Rzymskiej* (cz. I-II, Warszawa–Kraków 1933–1934) będące rozwinięciem pierwszego szkicu, oraz Mariana Gumowskiego *Przełom religijny w Rzymie w czasie drugiej wojny punickiej* z 1927 roku. Opracowania te nie wytrzymały próby czasu, ale są, zwłaszcza dziełko Gumowskiego, ciekawym przykładem recepcji poglądów Blocha i Wissowy w polskiej historiografii. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że historycy traktowali *ritus patrius* i *ritus Graecus* nie tyle jako dwa „wojujące” ze sobą sposoby odnoszenia się do bogów, ile jako dwie filozofie życia i działania<sup>46</sup>. Autorów (przy czym Gumowski powołuje się na Zielińskiego) łączy jeszcze jedna kwestia, w której wiernie idą za Wissową i Blochem. Mam na myśli traktowanie pontyfików jako „kierowników panującego wyznania”, a decemwirów jako „zawiadowców wyznań obcych”<sup>47</sup>.

Myślę, że warto poświęcić więcej miejsca opracowaniom Tadeusza Zielińskiego dotyczącym religii rzymskiej. Ten wybitny polski filolog klasyczny i subtelny znawca kultury antycznej w swoim ogromnym dorobku nauko-

---

<sup>45</sup> Por. np. J. Champeaux, *La religione dei romani*, Bologna 2002; eadem, *Pontifes, haruspices et decemvirs, l'expiation des prodiges de 207*, REL 74, 1996, passim; patrz też D. Musiał, *Rzymska religia publiczna...*, pass. oraz eadem, *Dionizos...*, s. 40-51, gdzie można znaleźć dokładne omówienie problemu.

<sup>46</sup> M. Gumowski, *Przełom religijny w Rzymie w czasie drugiej wojny punickiej*, Poznań 1927, s. 13: „Obrządek rzymski był prosty i surowy, pełen formalistyki przy modłach i ofiarach, pełen namaszczenia i urzędowego tonu przy nabożeństwach. Obrządek natomiast grecki był bardziej liberalny i swobodny i oparty na uczestnictwie całej masy ludu w danym nabożeństwie”.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 18.

wym pozostawił także całościowe opracowanie religii świata starożytnego, na które złożyło się sześć tomów syntez, w tym cztery z nich w zamierzeniu autora miały składać się z dwóch części. Tom pierwszy, dotyczący starożytnej Grecji, został wydany po polsku w 1921 roku, zaś ostatnie, *Religia cesarstwa rzymskiego* i *Chrześcijaństwo antyczne*, już pod koniec XX wieku. Jest to bodaj jedyna w światowej literaturze przedmiotu próba objęcia jednym umysłem i jednym piórem całości religii greckiej, rzymskiej, chrześcijaństwa oraz szeroko pojętych zależności pomiędzy nimi. Chociaż w dużej mierze poglądy Zielińskiego, który zmarł w 1944 roku, należą do historii historiografii, to są (jak już zaznaczyłem wyżej) z jednej strony dobrym przykładem recepcji poglądów Wissowy, a z drugiej wciąż niedocenianym wkładem polskiego uczonego w badania nad religiami świata antycznego. Wczesna praca Zielińskiego została dość krytycznie oceniona przez Wissowę, który stwierdził, że polski uczoney zbyt oddalił się od faktów<sup>48</sup>. Zgadza się z tym Zieliński tłumacząc, że do przedstawionego w *Religion und Kultus der Römer* doboru faktów chciał „dodać charakterystykę ich ideowego znaczenia” pominiętą przez Wissowę<sup>49</sup>. Nawiasem mówiąc, właśnie ta charakterystyka głównie sprawiła, że prace Zielińskiego niemal zupełnie wypadły z obiegu naukowego i stosunkowo szybko przeszły do lamusa historiografii.

W tym kontekście ciekawy jest fragment książki Tomasza Sapoty wydanej w 2001 roku. Praca dotyczy wpływów orientalnych w kulturze rzymskiej w drugim wieku po Chrystusie, a podstawą analizy jest twórczość Apulejusza z Madaury. Pierwszy rozdział tej dobrej skądinąd książki jest poświęcony religii Rzymu, a jeden z podrozdziałów dotyczy „hellenizacji rzymskich wierzeń i kultów”<sup>50</sup>. Na dziewięciu stronach mamy do czynienia z doprowadzeniem *ad absurdum* przedstawionych wyżej i pochodzących sprzed

---

<sup>48</sup> G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912, s. 17.

<sup>49</sup> T. Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, cz. I-II, Warszawa–Kraków 1933–1934, t. 2, s. 327.

<sup>50</sup> T. Sapota, *Magia i religia w twórczości Lucjusza Apulejusza z Madaury. Studium wpływów orientalnych w kulturze rzymskiej w drugim wieku naszej ery*, Kraków 2001, s. 19–26.

kilkudziesięciu lat poglądów na istotę *ritus Graecus*, rolę ksiąg sybillińskich i zakres oddziaływania decemwirów ofiarniczych.

Z poważniejszych opracowań nieco zbliżone do idei Wissowy i Blocha poglądy na istotę *ritus Graecus*, chociaż w formie o wiele bardziej zniuansowanej i przemyślanej, zaprezentowała Maria Jaczynowska w swoim syntetycznym ujęciu *Religie świata rzymskiego* oraz artykule opublikowanym w 1996 roku na łamach „Przeglądu Historycznego”<sup>51</sup>.

\*  
\* \* \*

Celem mojej pracy jest w miarę możliwości jak najdokładniejsza analiza miejsca, które zajmowało kolegium mężów ofiarniczych w rzymskiej religii publicznej. Ponieważ stan zachowania źródeł uniemożliwia ciągłe pod względem chronologicznym ujęcie działalności i funkcjonowania kolegium, dlatego – poza pierwszym rozdziałem omawiającym początki kolegium, dzieje *libri sibyllini* i pierwsze konsultacje, które doprowadziły do ukształtowania się wzorca zasięgania porad u ksiąg sybillińskich – rozdziały mają układ problemowy, który także z innych względów wydaje się stosowniejszy do tego typu narracji. Pomimo tych uwag, praca rości sobie pretensje do przedstawienia w miarę możliwości najpełniejszej analizy działalności *viri sacris faciundis*.

Rozdział drugi został w całości poświęcony formom i prawnym uregulowaniom, zgodnie z którymi działało kolegium w trzech znanych nam kształtach: jako *duum-*, *decem-* i *quindecemviri sacris faciundis*. W tej części pracy została również zaprezentowana analiza dokumentów wydawanych i wytwarzanych przez kolegium i jego funkcjonariuszy.

W rozdziale trzecim przedstawiam i komentuję szereg konsultacji, w których uczestniczyli kapłani ofiarniczy. Kolejne części tego fragmentu rozprawy są poświęcone analizie zaprezentowanego w aneksie drugim zestawienia, co ma na celu uchwycenie (kwint)decemwirów „przy pracy” w tych momentach

---

<sup>51</sup> M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 38-41; eadem, *Główne etapy hellenizacji religii rzymskiej*, PH 87, 1996, passim, zwłaszcza s. 228-231.

działalności kolegium, o których mamy najpełniejsze dane. Według mojego głębokiego przekonania, stan źródeł, chociaż tradycyjnie dla historii starożytnej daleki od kompletności, jest jednak na tyle zadowalający, że pozwala, przynajmniej w ogólnym zarysie i z dużym prawdopodobieństwem, zdefiniować miejsce zajmowane przez *viri sacrorum* w rzymskim ustroju religijnym i politycznym. Temu problemowi poświęciłem w całości rozdział czwarty, który jest próbą systematycznego określenia i przedstawienia miejsca zajmowanego przez członków kolegium w rzymskim systemie religii państwowej i, jednocześnie, próbą odpowiedzi na pytanie, kim był (kwin)decemwir ofiarniczy – kapłanem, wieszczem czy może urzędnikiem?

Aneks pierwszy jest listą wszystkich znanych z imienia (lub jego części) członków kolegium od czasów najdawniejszych (nie licząc mitycznego Marka Atiliusa, pierwszy raz decemwirowie pojawiają się w źródłach w odniesieniu do 387 roku<sup>52</sup>) do rozwiązania kolegium, które miało najprawdopodobniej miejsce po spaleniu ksiąg sybillińskich w pierwszych latach V wieku.

Aneks drugi zawiera zestawienie przekazów źródłowych odnoszących się do konsultacji ksiąg sybillińskich.

Do pracy włączyłem również cząstkowe studia mojego autorstwa, które dotyczą omawianego tematu (patrz bibliografia).

\*

\* \*

Chciałbym podziękować Pani Profesor Danucie Musiał za pomoc i opiekę naukową. Jej zaangażowanie w powstanie tej pracy znacznie przekroczyło obowiązki recenzenta.

Słowa wdzięczności chciałbym skierować w stronę prof. Wojciecha Dzieduszyckiego z podziękowaniem za pomoc i wsparcie.

---

<sup>52</sup> Liv 6.5.8.



## POCZĄTKI KOLEGIUM I USTALENIE WZORCA KONSULTACJI KSIĄG SYBILLIŃSKICH

### 1.1. Księgi sybillińskie i ich znaczenie

Powstanie kolegium *viri sacris faciundis* Rzymianie wiąźali z zakupem zbioru przepowiedni, co zgodnie z tradycją miało wydarzyć się za panowania Tarkwiniusza Pysznego.

Aulus Gellius opowiada w *Nocach Attyckich*, że pewnego dnia stara i nikomu nieznaną kobieta zjawiła się na dworze królewskim Tarkwiniusza i zaproponowała władcy kupno dziewięciu przyniesionych ze sobą zwojów, zawierających, według niej, przepowiednie bogów. Tarkwiniusz zapytał o cenę, staruszka zaś podała bardzo wygórowaną sumę. Kiedy król roześmiał się z pogardą, kobieta rozpałiła przed nim ognisko i spaliła trzy woluminy, po czym zaoferowała pozostałe sześć w starej cenie, ale król nie zmienił zdania. Kobieta spaliła więc kolejne księgi, a ostatnie trzy zaoferowała ponownie za pierwotną sumę. Dopiero wówczas Tarkwiniusz przestał kpić i pomyślawszy przez chwilę, zdecydował się kupić niespalone księgi w cenie żądanej przez sprzedającą. Ta zaś zniknęła tuż po zawarciu umowy równie niespodziewanie, jak się pojawiła. Księgi zostały złożone w świątyni Jowisza na Kapitolu, a do ich straży powołano specjalne kolegium<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Aul. Gel. 1.19 oraz: Lact., *Div. Inst.*, 1.6; Dion. Hal. 4.62; Zon. 7.11; Tzetzes in Lycophr. Alex. 1279; (Aul. Gel. i Dion. Hal. piszą o Tarkwiniuszu Pysznym. Lact. o Starym. Pozostali autorzy nie determinują, który monarcha zakupił zbiór). Pierwotnym źródłem dla wszystkich tych przekazów był prawdopodobnie Warron, *Antiquitates rerum divinarum. Liber IV de quindecimviri sacrorum*, fr. 56a-58 Card. Dyskusja na temat róż-

Ten ciekawy mit ma niewątpliwie charakter aitiologiczny, a jego celem jest potwierdzenie nie tylko starożytności ksiąg, lecz także ich nadprzyrodzonego pochodzenia, które miało podkreślać wyjątkowość losów ludu rzymskiego jako szczególnie faworyzowanego przez bogów<sup>2</sup>. Z przekazu Gelliusa wynika, że do rzymskiego króla etruskiego pochodzenia przychodzi stara, obca, nieznaną kobieta (*hospita atque incognita*), nazwana przez antycznego autora *anus*, czyli wieszczka, wróżbiarka, czarownica. Pojawia się nie wiadomo skąd i otacza ją aura tajemniczości, którą Tarkwiniusz lekceważy. Kobieta nie przedstawia się w żaden sposób ani nie mówi, z czyjego polecenia przychodzi, tylko proponuje królowi kupno pism sekretne pochodzenia i treści. Ta historia wydaje się przemyślana w każdym szczególe – księgi, jako rzecz kupiona przez króla, należą do ludu rzymskiego, co dodatkowo podkreśla tradycja źródłowa przez wprowadzenie do akcji augurów, którzy namawiają króla do zakupu pozostałych ksiąg (przedstawiając wolę Jowisza?)<sup>3</sup>. O niezwykłej wartości zbioru ma świadczyć również jego cena, niezmienną się pomimo niszczenia kolejnych tomów. Wieszczka znika tak nagle, jak się pojawiła, co może sugerować jej boskie pochodzenie lub posłannictwo<sup>4</sup>. Ciekawą rolę pełni w tym podaniu Tarkwiniusz: chociaż jest Etruskim, a więc przedstawicielem ludu, któremu Rzymianie przypisywali nadzwyczajną wiedzę o wróżbiarstwie i egzegezie boskich znaków<sup>5</sup>, ma duży kłopot z prawidłowym rozpoznaniem sytuacji i przez pychę bezpowrotnie

---

nic i podobieństw pomiędzy przekazami źródłowymi: H.W. Parke, *Sibylls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, ed. B.C. McGing, London 1988, s. 48, przyp. 25. Patrz także A. Gillmeister, *Księgi sybillińskie w starożytnym Rzymie*, „Klio” 6, 2005, s. 3-12; C. Santi, *Sacra facere. Aspetti prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Roma 2008, s. 103-112 oraz ogólnie M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 19-58. O mantyce sybillińskiej w świecie greckim patrz m.in. odpowiednie rozdziały przywołanej już w tym przypisie książki H.W. Parke i E. Suarez de la Torre, *Sibylles, mantique inspirée et collections oraculaires*, „Kernos” 7, 1994, s. 179-205.

<sup>2</sup> J. North, *Conservatism and Change in Roman Religion*, PBR 44, 1976, s. 9.

<sup>3</sup> Dion. Hal. 6.62.3; Zon. 7.11.

<sup>4</sup> Por. G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, Milano 2001, s. 383-384 oraz E. Orlin, *Religion and Politics in the Roman Republic*, Leiden–New York–Köln 1997, s. 77, 113-115.

<sup>5</sup> R. Bloch, *Liberté et déterminisme dans la divination romaine*, w: *Hommages à J. Bayet*, ed. R. Schilling, M. Renard, Bruxelles 1964, s. 90.



traci dla swojego ludu sześć ksiąg przepowiedni. C. Santi wysnuwa z tego wniosek, że komisja strażników ksiąg została powołana jako reakcja na tę „ślepotę” króla<sup>6</sup>. Rodzi się jednak pytanie, kto miałby zareagować – wszystkie źródła jednoznacznie mówią, że duumwirowie zostali powołani do pełnienia swoich zadań na mocy autonomicznej i samodzielnej decyzji króla. Świadczyć to natomiast może – i tu w pełni zgadzam się z włoską uczoną – że taka konstrukcja mitu o zakupie ksiąg jest kolejnym potwierdzeniem legalności ich posiadania przez Rzymian po obaleniu monarchii.

W literaturze łacińskiej opowieść o tajemniczej wieszczce i jej księgach pojawia się dosyć późno, nie zna jej, lub uznaje za nieistotną, Liwiusz, co jest szczególnie warte odnotowania i może świadczyć o czysto literackim, a nawet „antykwarycznym” kojarzeniu ksiąg rytualnych z greckim dziedzictwem. Można także przypuszczać, że w okresie szukania wspólnych elementów, wokół których zamierzano zbudować jedność kulturową wspólnoty łacińskiej i greckiej, August uznał za wskazane ściślejsze utożsamienie ksiąg z grecką Sybillą<sup>7</sup>. Najlepszy literacko kształt nabrało ono w szóstej księdze *Eneidy* Wergiliusza, w której jest opisana wizyta Eneasza w kumeńskiej grocie. Rzymski protoplasta spotkał tam wieszczkę i swojego ojca Anchizesa. Ich przepowiednie mówiły, że Eneasza i jego potomkowie, a także założone przez niego miasto, będą znajdowali się pod szczególną opieką bogów<sup>8</sup>. Również inni poeci epoki augustowskiej, np. Tibullus, eksponowali więzy łączące Eneasza z Sybillą kumeńską<sup>9</sup>. Warto zauważyć, że ich opisy miały bardzo mało wspólnego z rzymskimi praktykami kultowymi związanymi z księgami, za to przypominały dywinację delfijską.

W ten nurt należy wpisać fragmenty pierwszej księgi dzieła Dionizjosa z Halikarnasu. Historyk ten, dążący do zhellenizowania i „odetruskizowania” początków Rzymu, także pisze o przepowiedniach danych Eneaszaowi

---

<sup>6</sup> C. Santi, *La nozione di prodigio in età regia*, SMSR 62, 1996, s. 521.

<sup>7</sup> A. Gillmeister, *Księgi sybillińskie...*, s. 4.

<sup>8</sup> Ver., *Aen.*, 6.756-892. Patrz E. Gowers, *Virgil's Sibyl and the 'Many Mouth' Cliché* (*Aen.* 6.625-7), CQ 55, 2005, s. 170-182.

<sup>9</sup> Tib. 2. 5. 15-19.

przez wieszczkę Sybillę, a dotyczących przyszłego powodzenia zakładanego miasta<sup>10</sup>.

Jednak z grecką wieszczką Sybillą z Kume (*Sibylla Cumana nomine Amalatheia*) jako pierwszy skojarzył sprzedawczynię ksiąg najprawdopodobniej Warron w I wieku p.n.e., a wymienieni wyżej pisarze poszli w tym za nim<sup>11</sup>. Dionizjos zresztą stwierdza pod koniec swojej narracji, że wszystkie informacje wzięł do Warrona<sup>12</sup>.

Mimo to Servius przekazuje, że Sybilla, od której król (w przekazie jego i Dionizjosa: Tarkwinius Superbus, a nie Priscus jak u Warrona) zakupił księgi, pochodziła nie z Kume, a z Erytrei<sup>13</sup>. Nie wskazuje to na „translokację” wieszczki z jednego miejsca do drugiego, jak sądzi Eric Orlin<sup>14</sup>, ale na istnienie dwóch tradycji, z których „erytrejska” jest raczej wcześniejsza. W każdym razie teza, że przepowiednie zostały sprzedane przez prorokinię z Erytrei, a nie z Kume, była chyba w pierwszej połowie I wieku p.n.e. popularniejsza, skoro senat wysłał właśnie tam komisje w celu odtworzenia zniszczonej podczas pożaru Kapitolu w 83 roku kolekcji.

Jest także możliwa zupełnie inna interpretacja rzekomo kumeńskiego pochodzenia Sybilli. Jacques Poucet w opublikowanym w wersji elektronicznej artykule *Les Tarquins, les Livres Sibyllins et la Sibylle de Cumes: entre la Tradition, l'Histoire et l'Imaginaire* przekonywająco dowodzi, że – używając współczesnych określeń – Sybilla z Kume to „fakt medialny”, a dokładniej rzecz ujmując: literacki<sup>15</sup>. Francuski uczone argumentuje, że w całej historii republiki i cesarstwa rzymskiego nie został zanotowany ani jeden przykład działalności jakiegokolwiek wyroczni w Kume. Jeżeli zachodziła potrzeba odwo-

---

<sup>10</sup> Dion. Hal. 1.49.3; M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 46-48.

<sup>11</sup> Varro, *Ant. rer. div.*, frg. 56a Card. = Lact., *Div. Inst.* 1.6. 10-11, por. H.W. Parke, *Sibyls...*, s. 31, 46, przyp. 16 i 20, M. Jaczynowska, *Główne etapy...*, s. 228-229.

<sup>12</sup> Dion. Hal. 4.62.6.

<sup>13</sup> Serv., *Ad Aen.*, 6.36, 6.72.

<sup>14</sup> E. Orlin, *Religion and Politics...*, s. 79, przyp. 10.

<sup>15</sup> J. Poucet, *Les Tarquins, les Livres Sibyllins et la Sibylle de Cumes: entre la Tradition, l'Histoire et l'Imaginaire*, FEC 16, 2008, <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/11/TM11.html> (dostęp: czerwiec 2009 r.).

łania się do woli bogów, Rzymianie korzystali z wiedzy i kompetencji augurów i haruspików, a w czasach wyjątkowo niebezpiecznych – z pomocy ksiąg lub wyroczni delfickiej. Dla Pouceta wysłanie w 76 roku poselstwa do Erytrei, a nie do Kume, jest jednym z koronnych dowodów na to, że Rzymianie zdawali sobie sprawę, iż w drugim z wymienionych miejsc nie znajdują tego, czego szukają. Rzeczywiście, nie istnieją świadectwa archeologiczne potwierdzające obecność Sybilli w Kume, zaś najstarsze świadectwa literackie pochodzą z przełomu III i II wieku p.n.e. i mówią jedynie o istnieniu tradycji, zgodnie z którą w Kume działała wyrocznia z wieszczką Sybillą pochodzącą bądź to z Kume, bądź z Erytrei. Są to świadectwa Lycophrona, Pseudo-Arystotelesa i cytowanego przez Pauzania Hyperochusa z Kume. Poucet sądzi, że poza Sybillą delficką wszystkie pozostałe należą do „un monde de l’imaginaire et de la fantaisie”, a wieszczka kumeńska jest tworem Wergiliusza, który z talentem wykorzystał funkcjonujące od epoki hellenistycznej podania i połączył je z przetworzonym motywem wizyty Eneasza u Sybilli cymeryjskiej. Autor *Eneidy* przeniósł akcję do Kume i stworzył Rzymianom ich Sybillę, już zaakceptowaną przez kulturę grecką i – dzięki wyraźnemu skojarzeniu ksiąg, a co za tym idzie i kolegium, z Apollem – nad wyraz zgodną z religijnymi tendencjami pierwszego princepsa<sup>16</sup>. Warto tutaj zauważyć, że poetycki opis Wergiliusza, w którym Sybilla przepowiada przyszłość, wpadając w wieszczyszał, jest niezgodny tak z rzymską tradycją rytualną, jak i wcześniejszym o kilkadziesiąt lat przekazem Cyclerona, który w braku owego *furor* widzi jedną z cech zasadniczych rzymskiej odmiany mantyki sybillińskiej<sup>17</sup>.

6 lipca 83 roku p.n.e. wybuchł na Kapitolu pożar, w wyniku którego spłonęła świątynia Jowisza, a wraz z nią księgi sybillińskie, co – ze względu na ich wyjątkowość i przynależność do *libri reconditi* – było stratą w zasadzie

---

<sup>16</sup> Por. M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 41-49; autorka, referując łacińskie przekazy dotyczące Sybilli w Kume, przyjmuje jako podstawę tezę, że „la rivelazione cumana sarebbe alla base dell’originario nucleo della letteratura sibillina a Roma” (s. 37). Jednocześnie z aprobatą cytuje zupełnie anachroniczną, w świetle ustaleń Pouceta, hipotezę E. Suareza de la Torre o eubejskim pochodzeniu tradycji sybillińskiej w Kume. Patrz też. E. Gowers, *Virgil’s Sibyl...*, s. 174.

<sup>17</sup> Cic., *De div.*, 2.54.

nie do odzyskania, tym bardziej, że właściwie nigdy nie cytowano publicznie fragmentów wystarczających do rekonstrukcji zbioru. Najprawdopodobniej z powodu toczącej się wojny domowej nie od razu podjęto próbę jego odтворzenia. Dopiero w 78 roku pretor, późniejszy konsul Caius Scribonius Curio, zaproponował powołanie specjalnej komisji, która miała udać się do Erytrei. Najwidoczniej to miasto uznano za pierwotną siedzibę Sybilli. Do naszych czasów zachowały się trzy przekazy źródłowe dotyczące tego wydarzenia<sup>18</sup>. Dionizjos podaje za swoje źródło Warrona i pisze, że część przepowiedni, które złożyły się na nowy zbiór, została uzyskana w Erytrei, część w miastach italskich, zaś pozostałe skopiowano z prywatnych kolekcji. Historyk zauważa, że spośród zgromadzonego materiału znalazły się też przepowiednie nieautentyczne. Za prawdziwe zostały uznane jedynie te proctwa, które były pisane akrostychem (pierwsze litery każdego wersu przepowiedni pisanej heksametrem po grecku tworzyły sensowną całość). Informacja ta jest zbieżna z tym, co przekazał Cynceron, mówiąc o przepowiedniach Sybilli<sup>19</sup>. Wszystkie świadectwa źródłowe są więc w zasadzie spójne i jednoznacznie mówią o szerokiej działalności komisji, a w zasadzie dwóch, bo pierwsza, wysłana do Erytrei, nie przyniosła spodziewanych efektów, co spowodowało konieczność wysłania kolejnej, w skład której weszło trzech prawdopodobnych kwindecemwirów. Misja nie zakończyła się sukcesem, bo wysłannicy zdołali skopiować jedynie tysiąc wersów, które uzyskali z prywatnych źródeł. Nowy tekst miał chyba rozmiar tylko jednej księgi. Z tego też względu komisja kontynuowała poszukiwania również w innych miejscach, między innymi na Samos i na Sycylii<sup>20</sup>. Teksty kolejnych proctw pochodziły tak ze źródeł prywatnych, jak i oficjalnych. H.W. Parke twierdzi, że senat, wysyłając komisję, założył, że Sybilla, od której Tarkwiniusz kupił księgi, była „wandering prophetess” i odwiedzała liczne miejsca. Stąd tak

---

<sup>18</sup> Fen., *Ann.*, fr. 18 apud Lact., *Div. Inst.*, 1.6.14 (=HRR II, s. 84), Dion. Hal. 4.62.5-6 oraz Tac., *Ann.*, 6.12.4. Por. H.W. Parke, *Sibyls...*, s. 138.

<sup>19</sup> Cic., *De div.*, 2.54.111.

<sup>20</sup> Tac., *Ann.*, 6.12.4; H.W. Parke, *Sibyls...*, s. 139, dodaje do tej listy “the oracles of the Samian, Marpesian and Libian prophetesses”.

szeroki geograficznie, a nawet kulturowo, obszar poszukiwań<sup>21</sup>. Ciekawie działalność komisji komentuje J. Scheid, który zwraca uwagę, że w Rzymie nie było wystarczającej ilości materiału, żeby odtworzyć księgi „własnymi siłami”. Może to oznaczać, że *senatus-consulta* zawierały niewielkie wyciągi z ksiąg – zbyt małe, a na dodatek tłumaczone na łacinę, żeby można było na ich podstawie odtworzyć zbiór. Scheid sądzi, że fakt wysłania komisji do kolonii italskich, o czym informuje Tacyt, może świadczyć, że senat rozsyłał poza Rzym edykty nakazujące ekspiacje za prodigia lokalne. Z drugiej strony, może to także poświadczać funkcjonowanie w I wieku p.n.e. na Półwyspie Apenińskim innych zbiorów przepowiedni przypisywanych mantyce sybillińskiej<sup>22</sup>. M. Monaca, analizując rekonstrukcję zbioru, zdaje się błędnie zakładać, że komisja chciała „odnaleźć” utracone przepowiednie w zachowanych i przechowywanych gdzie indziej kolekcjach o charakterze sybillińskim, a samo odnowienie ksiąg wiąże błyskotliwie, choć według mnie niesłusznie, z ideą „seconda fondazione di Roma”<sup>23</sup>.

Może nieco zaskakiwać, że przewodniczącym komisji nie był członek kolegium kwindecemwirów ofiarniczych, ale osoba niezwiązana (przynajmniej formalnie) z księgami sybillińskimi. Scribonius Curio – uznany autorytet w sprawach religijnych – został przyjęty do kolegium pontyfików około roku 57 p.n.e. (Warron uczynił go tytułowym bohaterem jednego ze swoich dzieł, *Curio de cultu deorum*<sup>24</sup>). Poza Kurionem do komisji należeli także P. Gabinus, M. Otacilius i L. Valerius i to właśnie oni mieli własnoręcznie skopiować tysiąc wersów znalezionych u prywatnych właścicieli<sup>25</sup>. Tacyt,

---

<sup>21</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>22</sup> J. Scheid, *Les livres Sibyllins et les archives des quindécemvirs*, w: *La mémoire perdue: recherches sur l'administration romaine*, ed. C. Moatti, Rome 1998, s. 22-23.

<sup>23</sup> M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 81.

<sup>24</sup> D. Musiał, *Pitagorejczycy w starożytnym Rzymie. Fakty i mity*, Toruń 1998, s. 43, por. K. Kumaniecki, *Literatura rzymska. Okres cyceroński*, Warszawa 1977, s. 496-497.

<sup>25</sup> Fen., *Ann.*, fr. 18: *Si quidem Fenestella, diligentissimus scriptor, de quindecimviris dicens ait restituto Capitolio retulisse ad senatum C. Curionem cos., ut legati Erythras mitterent, qui carmina Sibyllae conquista Romam deportarent; itaque missos esse P. Gabinium, M. Otacilium, L. Valerium, qui descriptos a privatos versus circa mille Romam deporterunt*. T.P. Wiseman, *The Senate and the populares*, 69-60 B.C., w: „Cambridge

wspominając działalność tej komisji, stwierdza, że to kapłanom powierzono zadanie zweryfikowania pism i wyróżnienia tych autentycznych.

Samo określenie *libri sibyllini* wydaje się dosyć późne. Wiele wskazuje na to, że zbiór ten zaczęto tak nazywać na przełomie III i II wieku p.n.e.<sup>26</sup>. William Warde Fowler sądzi, że księgi „z ducha sybillińskie” w formie pisanej zaczęły istnieć dopiero po 367 roku p.n.e., czyli po przekształceniu kolegium duumwirów ofiarniczych w *decemviri sacris faciundis*<sup>27</sup>. H. Berneder przesuwą tę datę o kilkadziesiąt lat i określa początek funkcjonowania tego zbioru wieszczego w Rzymie na okres ok. 300–250 p.n.e. Uważa przy tym, że informacja o reorganizacji kolegium na mocy *leges Liciniae-Sextae* jest późniejszym dodatkiem, a samo kolegium zaczęło działać dopiero od III wieku p.n.e.<sup>28</sup> Sądzę, że ta tak wielka nieufność wobec źródeł, jaką prezentuje autor, jest nieco przesadna, a jego analiza wzmianek o księgach nie pozwala na tak daleko wysunięte wnioski. Jest raczej oczywiste, że jakiś zbiór przepowiedni funkcjonował od czasów królewskich. Z Sybillą natomiast został on skojarzony tak, jak chce tego Radke, czyli na przełomie III i II wieku. Mogą tego dowodzić uwagi R. Blocha o częstotliwości występowania u Liwiusza terminu *Sibyllini*. Rzymski historyk dwadzieścia dziewięć razy wymienia *libri*, w tym trzy razy z dodatkiem terminu *fatales*, siedem jako *Sibyllini* i aż dziewiętnaście razy bez jakiegokolwiek przymiotnika. Takim właśnie terminem określano najprawdopodobniej przechowywane na Kapitolu księgi, co dodatkowo potwierdza formuła *decemviri libros adire iussi*<sup>29</sup>. Na korzyść tezy

---

Ancient History” vol. 9, Cambridge 1994, s. 328, sugeruje, że do komisji mógł należeć jeden z cenzorów.

<sup>26</sup> Por. G. Radke, *Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom*, Darmstadt 1987, s. 59.

<sup>27</sup> W.W. Fowler, *The Religious Experience of the Roman People from the earliest Time to the Age of Augustus*, London 1922, s. 257-259.

<sup>28</sup> H. Berneder, *Magna Mater Kult und Sibyllinen. Kultransfer und annalistische Geschichtsfiktion*, Innsbruck 2004, s. 11-37.

<sup>29</sup> R. Bloch, *Origines etrusques des livres Sibyllins*, w: *Mélanges des philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*, Paris 1940, s. 24; Liv. 22. 57.5, patrz także: 3.10.7, 5.13.6, 5.50.2, 10.41.6, 22.1.16, 22.9.8, 22.36.6, są to tylko niektóre miejsca, w których występuje ta formuła w brzmieniu podanym wyżej lub zmienionym. O formułach konsultacji patrz niżej, rozdział II.

o późnym skojarzeniu ksiąg z Sybillą przemawia także szczegół z przekazu Warrona mówiący, że Tarkwiniusz (u niego Priscus) kupił przepowiednie za *trecentos aurei Philippi*<sup>30</sup>. Moneta ta zaczęła szerzej przybywać do Rzymu począwszy od II wieku p.n.e. i szybko stała się popularnym środkiem płatniczym. Właśnie wtedy pojawia się pierwsze rzymskie wyobrażenie Sybilli – na monecie wybitej przez Publiusza Sullę w 194 roku p.n.e.<sup>31</sup> Trudno w tym miejscu nie zauważyć, że najstarsze żydowsko-hellenistyczne *oracula Sibyllina* pochodzą z II wieku p.n.e.<sup>32</sup> Warto także dodać, że właśnie w III i II wieku Rzymianie stworzyli nową kategorię, jaką był *ritus Graecus*, co podobnie jak mit sybilliński miało cementować kulturową wspólnotę Rzymian i Greków<sup>33</sup>. Myślę, że można zaryzykować tezę, iż w tym okresie księgi funkcjonujące w rzymskiej religii publicznej pod nazwą *libri fatales* zostały „ukanoniczne”, a jednym z elementów tego procesu było dodanie do kolekcji zwanej od tej pory sybillińską przepowiedni Marcjusza.

Ciekawie mit o zakupie ksiąg sybillińskich analizuje C. Santi. Wychodząc od refleksji nad stanem zachowania i wartością źródeł, stwierdza m.in., że nie ma między nimi dużych sprzeczności. Wszystkie bowiem zgodnie mówią o przybyciu na dwór królewski staruszki, która chciała sprzedać kilka ksiąg i w miarę niemającego uporu króla paliła poszczególne. Pliniusz Starszy, nie powołując się na swoje źródła, stwierdza, że w ostatecznym rozrachunku Tarkwiniusz zakupił tylko jedną księgę<sup>34</sup>. Santi sądzi, że w gruncie rzeczy informacja ta może oznaczać nie tyle ilość woluminów funkcjonujących za czasów królewskich i republikańskich, ile wielkość zbioru odtworzonego po pożarze Kapitolu<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> Varro, *Ant.rer.div.*, frg. 56a Card. = Lact., *Div. Inst.* 1.6. 10-11.

<sup>31</sup> G. Radke, *Zur Entwicklung...*, s. 59.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 60; por. W. Hoffmann, *Wandel und Herkunft der Sibyllinischen Bücher in Rom*, Leipzig 1933, s. 14-15; J.J. Collins, *The Development of the Sibylline Tradition*, w: ANRW II, 20.1, Berlin–New York 1986, s. 431 oraz idem, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden–New York–Köln 1997, s. 186 (z datacją na połowę II wieku).

<sup>33</sup> Por. J. Scheid, *Graeco ritu...*, s. 29-31.

<sup>34</sup> Plin., NH, 13.88; Zon. 7.11.

<sup>35</sup> C. Santi, *La nozione...*, s. 517-519.

Jednoznaczne rozstrzygnięcie zagadnienia pochodzenia ksiąg nie jest możliwe, chociaż problem ten wzbudził duże kontrowersje wśród badaczy<sup>36</sup>. Księgi te na pewno łączyły w sobie elementy greckie, jak i w prostej linii wywodziły się z etruskiej tradycji wróżbiarstwa, co zresztą uznawali sami Rzymianie, bo księgi zwane sybillińskimi były przechowywane, także po przeniesieniu ich do świątyni Apolla, z etruskimi *libri rituales* przypisywanymi nimfie Begoi<sup>37</sup>. Servius w komentarzu do *Eneidy* wprost twierdzi, że te przepowiednie także należały do tych, nad którymi opiekę sprawowali decemwirowie ofiarniczy<sup>38</sup>. Proroctwa te są datowane na ok. 88 rok p.n.e., czyli w zasadzie pochodzą z okresu odtwarzania ksiąg sybillińskich i sullańskiej reformy samego kolegium. Informacja ciekawa, bo zdaje się potwierdzać tezę, że omawiany tu zbiór w gruncie rzeczy nigdy nie miał charakteru ekskluzywnie greckiego, a był – nawet po jego odtworzeniu – etrusko-grecki<sup>39</sup>. Mariangela Monaca słusznie zauważa, że sama idea „*liber fatalis*” jest etruska i raczej obca greckiej tradycji dywinacyjnej, więc przynajmniej w tym aspekcie możemy określić etruskie pochodzenie rzymskiego zbioru<sup>40</sup>.

Warto jednak w tym miejscu zwrócić uwagę na opinię, którą bardzo stanowczo i konsekwentnie prezentował R. Bloch. W swoim artykule z 1940 roku *Origines etrusques des Livres Sibyllins*, opierając się na wcześniejszych ustaleniach niemieckich badaczy, odrzucił tezę o greckim pochodzeniu ksiąg na rzecz akcentowania ich etruskiej proveniencji i zawartości, która w późniejszym okresie uległa hellenizacji. Bloch kładzie przede wszystkim nacisk na czas przybycia ksiąg, czyli epokę etruskiego panowania w Rzy-

---

<sup>36</sup> Krótkie omówienie stanu badań: M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 51-58.

<sup>37</sup> R. Bloch, *Origines etrusques...*, s. 24.

<sup>38</sup> Serv. *Ad Aen.* 6.72. O. Hekster, J. Rich, *Octavian and the Thunderbolt: the Temple of Apollo Palatinus and Roman Tradition of Temple Building*, CQ 56, 2006, s. 160, przypisują fakt umieszczenia tych ksiąg razem ze zbiorem sybillińskim osobistej decyzji Augusta.

<sup>39</sup> Szerzej o przepowiedniach Begoi i ich dacie patrz J. Heurgon, *The Date of the Vegoia's Prophecy*, JRS 49, 1959; J. North, *Prophet and Text in the third Century B.C.*, w: *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*, ed. E. Bingham, Ch. Smith, Edinburgh 2000, s. 99. Podsumowanie badań w: Ch. Guittard, *Carmen et prophéties à Rome*, Turnhout 2007, s. 289-305.

<sup>40</sup> M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 57.



mie. Wykorzystałem wyżej wyliczenia francuskiego historyka dotyczące częstotliwości używania przymiotników *fatales* i *Sibyllini* na określenie ksiąg. Wspomniane wyniki są dla Blocha kolejnym dowodem na etruskie pochodzenie zbioru; w każdym razie zbieżność w określaniu przechowywanej na Kapitolu kolekcji i etruskich *libri fatales* pozwala na wysnucie hipotezy o paraleli między zbiorem rzymskim a etruskim. Przepisanie przez kolegium sakralnych ofiar z ludzi, a zwłaszcza złożenie w ofierze Greków i Galów, odwiecznych wrogów Etrusków, mają być kolejnym potwierdzeniem tej hipotezy. Bloch kończy swoje studium stwierdzeniem o przynajmniej częściowym etruskim pochodzeniu ksiąg<sup>41</sup>. Jednak już w opublikowanym 22 lata później artykule uczony radykalizuje swoje poglądy i stwierdza, że początkowo księgi sybillińskie zawierały w sobie zredukowaną do ekspiacji prodigiów sztukę haruspików<sup>42</sup>.

O znaczeniu ksiąg sybillińskich najdobitniej świadczy miejsce ich przechowywania – świątynia *Iovi Optimo Maximo* na Kapitolu, gdzie zostały umieszczone w kamiennej skrzyni w podziemnej komorze. Ciceron w odniesieniu do *libri augurales* używa określenia *reconditi*<sup>43</sup>. Były to bowiem księgi przechowywane w *loca recondita, occulta, abida* i *secreta*, co w pełni można zastosować również do ksiąg sybillińskich<sup>44</sup>. O otoczeniu ksiąg tajemnicą może świadczyć także fakt, że nigdy nie były wykorzystywane w programie ikonograficznym prezentowanym przez niektórych (kwin)decemwirów. Jako oznaczenie ich godności na monetach ukazywany był zazwyczaj trójnóg, czasem głowa delfina lub Sybilli, nigdy zwój.

Księgi sybillińskie często są łączone z Apollem, co wydaje się pomysłem późnym, wynikającym z analogii z religią grecką, w której bóg ten uchodził za patrona wyroczni<sup>45</sup>. W Rzymie przez długi czas uważany był przede wszystkim

---

<sup>41</sup> R. Bloch, *Origines etrusques...*, s. 21-28.

<sup>42</sup> R. Bloch, *La divinations romaine et les livres Sibyllins*, REL 40, 1962, s. 119.

<sup>43</sup> Cic., *De domo*, 39.

<sup>44</sup> J. Linderski, *The Libri Reconditi*, HSCPh 89, 1985, s. 211.

<sup>45</sup> Patrz M. Jaczynowska, *Główne etapy...*, s. 229-230, 233-234, 238; E. Orlin, *Religion and Politics...*, s. 78, przyp. 2, tam też informacje bibliograficzne.

kim za uzdrowiciela (*Medicus*), a jego pierwsza świątynia nad Tybrem została ślubowana w 433 r. p.n.e. „w intencji zdrowia ludu”<sup>46</sup>. Dla Liwiusza, piszącego w I wieku p.n.e., połączenie ksiąg z imieniem Apolla było już oczywiste, nie powinna więc dziwić jego informacja, że wspomnianą świątynię nakazano wznieść po zavrzeniu właśnie do ksiąg sybillińskich. Podobną informację rzymski historyk podaje przy okazji wzmianki o *lectisternium* zorganizowanym jako remedium na szalejącą zarazę. Owa „uczta bogów”, jak zwykle określa się ten obrzęd, była jednym z elementów *ritus Graecus*, podobnym do greckiej *theoksena*. W 399 r. p.n.e. uhonorowano w ten sposób także Apolla, odwołując się do niego jako do uzdrowiciela<sup>47</sup>. Księgi sybillińskie pod opieką Apolla znalazły się dopiero w 28 roku p.n.e., kiedy to August przeniósł je do nowej świątyni tego boga wybudowanej na Palatynie i umieścił w dwóch złotych puszkach<sup>48</sup>. Tak późna translokacja zbioru niewątpliwie ma związek ze zmianą jego postrzegania przez pierwszego princepsa. *Fata Romana* zostały nierozzerwalnie związane z pomyslnością domu panującego przez umieszczenie ksiąg w prywatnej świątyni cesarskiej.

Warto w tym miejscu przytoczyć teorię zaprezentowaną przez Robertę Capodicase<sup>49</sup>. Włoska uczona zdaje się uważać, że od czasów dedykowania pierwszej świątyni Apollovi Medikusowi w 431 roku p.n.e. (ślubowanej wg Liwiusza w wyniku konsultacji ksiąg sybillińskich) kult tego boga jest kultem rodowym, związanym z *gens Iulia*. Capodicasa idzie w swoich przypuszczeniach za J. Gagém, który pierwszy wysunął taką teorię<sup>50</sup>. Rzeczywiście, najważniejsze świątynie Apolla w Rzymie, czyli ta położona nad Tybrem,

---

<sup>46</sup> Liv. 4.25.3: *Aedes Apollini pro valetudine populi vota est*. Por też. 40.51.6; G. Dumézil, *La religion romaine...*, s. 384, akcentuje pradawność kultu Apolla w tym miejscu, wcześniej mogła tam już stać kaplica (*sacellum*), bóg odbierał tam kult prywatny, podobnie jak w przypadku Herkulesa na Forum Boarium. Patrz J. Gagé, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du 'ritus Graecus' à Rome des origines à Auguste*, Rome 1955, s. 73-74. R. Capodicasa, *Apollo Medico fra Grecia a Roma*, AR 48, 2003, s. 20, uważa, że Apollo już od czasów królewskich posiadał tam otwarte sanktuarium, *fanum*.

<sup>47</sup> Liv. 5.13; por. H.W. Parke, *Sibylls...*, s. 190. C. Santi, *Sacra facere...*, s. 139-145.

<sup>48</sup> Suet. *Aug.* 31.1: *condiditque duobus forulis auratis sub Palatini Apollinis basi*.

<sup>49</sup> R. Capodicasa, *Apollo medico...*, s. 21-25.

<sup>50</sup> J. Gagé, *Apollon romain...*, s. 96-97.

jak i palatyńska, zostały ufundowane przez przedstawicieli (choćby adoptowanych) rodu Juliuszów. Dodatkowo, ta hipoteza tłumaczyłaby powiązanie kultu Apolla z Augustem, a co za tym idzie rolę *libri* w ufundowaniu tak świątyni, jak i igrzysk dedykowanych temu bogu. Związki *gens Iulia* z kultem apolińskim są bowiem dość dobrze udokumentowane. Ród ten, pochodzenia albańskiego, sprawował opiekę nad ołtarzem Veiovisa w Bovillae, co potwierdza datowana na ok. 100 rok p.n.e. inskrypcja<sup>51</sup>. Głównym jednak mankamentem tej hipotezy jest według mnie zbyt wyraźne powiązanie kultu Apolla z Juliuszami bez chociażby ogólnego zaznaczenia, że jeszcze inne rody także odwoływały się do „ideologii apolińskiej” (by użyć określenia Gagé). Źródła rzeczywiście wyraźnie wskazują na związki Juliuszów z tym bogiem, ale równie dobrze jest udokumentowane powiązanie Korneliuszów z Apollem. Przecież to Publius Cornelius Sulla Rufus Sibylla, pretor z 212 roku i decemwir, przyczynił się do wprowadzenia *ludi Apollinares*, co wiązało się z zaakcentowaniem zwycięskiego aspektu kultu bóstwa. Podobnie, związki z Apollem miał dyktator Sulla, reformator wielkich kolegiów kapłańskich.

Pierwotny tekst orzeczeń, pochodzący według mnie z okresu archaicznego, mógł być po prostu uporządkowanym zbiorem krążących od końca VI wieku p.n.e. po całej Italii różnych przepowiedni związanych z postacią tajemniczej wieszczki<sup>52</sup>. Przepowiednie te musiały być wystarczająco niejasne, żeby można je było odnosić do różnych sytuacji<sup>53</sup>. Zbiór był kilkakrotnie uzupełniany lub rekonstruowany. W 212 roku p.n.e. zostały włączone do ksiąg *carmina Marciana*. Następnie, już w pierwszych latach pryncypatu, kolekcja została skontrolowana przez Augusta. Zdaje się, że twórca pryncypatu przywiązywał dużą wagę do oczyszczenia ksiąg sybillińskich z treści, które

---

<sup>51</sup> CIL I 807. O. Heksten, J. Rich *Octavian and the Thunderbolt...*, s. 160-162, datują związek Oktawiana z Apollem po roku 36 p.n.e., czyli nawet po jego dokooptowaniu do kolegium sakralnego.

<sup>52</sup> J. Gagé, *Apollon romain...*, s. 31, pisze, że księgi były ostatnim darem monarchii etruskiej dla państwa rzymskiego. Wysuwa także hipotezę, że pierwotnie składały się z przepowiedni italskich, umbryjskich i etruskich uporządkowanych i przelożonych na język grecki, s. 38; H.W. Parke, *Sibylls...*, s. 137; por. A.A. Boyce, *The Expiatory Rites...*, s. 161.

<sup>53</sup> G. Dumezil, *La religione romana...*, s. 122, porównuje je do przepowiedni Nostradamusa.

mogłyby być wykorzystane przeciw nowemu ustrojowi. Dwukrotnie dokonał inspekcji *libri*. Pierwszy raz w roku 18, przed celebracją *ludi saeculares*, o czym wiadomość przekazuje Cassius Dio<sup>54</sup>. Twierdzi on, że princeps nakazał członkom kolegium przepisanie ksiąg pod pretekstem złego stanu fizycznego zbioru (musieli pracować dłońmi okrytymi rękawiczkami). Zastrzeżenie tej czynności dla kwindecemwirów miało zapewne na celu zawarowanie treści ksiąg tylko dla grona zaufanych cesarza. Badacze sądzą, że August nakazał ten akt jako *magister collegium* i niejako przy okazji zostały „odkryte” przepisy umożliwiające rok później celebrację – zgodnie ze „zwyczajami przodków” – igrzysk wiekowych<sup>55</sup>. Cesarz ponownie wyczyścił księgi z treści potencjalnie nieprawomyślnych kilka lat później, w 12 roku p.n.e., już jako *pontifex maximus*. Według przekazu Swetoniusza princeps nakazał zgromadzenie wszystkich łacińskich i greckich pism o charakterze profetycznym i spalił je, oszczędziwszy tylko sybillińskie, które także poddał selekcji<sup>56</sup>.

Z próbą ingerencji w zawartość zbioru mieliśmy do czynienia jeszcze przynajmniej raz. Za panowania cesarza Tyberiusza, około roku 26 n.e., jeden z członków kolegium kwindecemwirów ofiarniczych, Canidius Gallus, chciał włączyć do kolekcji kolejną funkcjonującą jako sybillińska księgę. Senat przegłosował to bez dyskusji na podstawie wniosku jednego z trybunów ludowych. Tyberiusz, rezydujący wówczas na Capri, wysłał do senatu pismo, w którym skrytykował tę decyzję i zarzucił kwindecemwirowi, że pomimo zajmowanego stanowiska i posiadanego doświadczenia przedłożył nowo odkrytą księgę senatowi na posiedzeniu bez kworum. Poza tym nie skonsultował zawartości zwoju z całym kolegium.

---

<sup>54</sup> Dio 54.17.2; H. Markowski, *Ludi saeculares*, „Przegląd Klasyczny” 2, 1936, s. 818; J. Gagé, *Apollon romain...*, s. 570, pisze o jednej inspekcji, którą datuje na okres przed 17 rokiem p.n.e.

<sup>55</sup> M. Jaczynowska, *Religie...*, s. 116; M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, vol. I, Cambridge 1998, s. 205; R.T. Ridley, *The Absent Pontifex Maximus*, „Historia” 54, 2005, s. 285, 290.

<sup>56</sup> Suet., *Aug.*, 31.1: *quidquid librorum Graeci Latiniue generis nullis vel parum idoneis auctoribus vulgo ferebatur, supra duo milla contracta undique cremavit ac solos retinuit Sibyllinos, hos quoque dilectu habito.*

Tacyt przekazuje strzępki informacji o tym, jak działało kolegium przy konsultacji, przynajmniej w czasach cesarskich. Pisze, że wyrocznia była czytana i oceniana przez magistrów kolegium i dopiero potem przedstawiana senatowi do akceptacji. Canidius Gallus zupełnie pominął tę ustaloną procedurę. Opinia Tacyta jest o tyle ważna, że historyk jako członek kolegium być może był obecny przy przypuszczalnej konsultacji *libri* przed obchodami igrzysk wiekowych za panowania cesarza Domicjana<sup>57</sup>. Na zachowanych fragmentach inskrypcji dotyczącej *ludi saeculares* z 88 roku wybitny historyk został wymieniony jako jeden z promagistrów kolegium, co zwiększa wiarygodność tego przekazu<sup>58</sup>. Jeżeli przed każdymi igrzyskami wiekowymi księgi były konsultowane w celu „odnawiania” orzeczenia, co sugerują inne przypadki użycia *libri*, to właśnie Tacyt byłby jednym z czytających przepowiednie i redagujących *responsum* dla senatu.

Próbę wprowadzenia nowego zwoju do oficjalnej kolekcji sybillińskiej w 26 roku oraz zdecydowaną reakcję Tyberiusza ciekawie tłumaczy M. Monaca. Otóż kojarzy ona to wydarzenie z sytuacją z roku 19 zanotowaną przez Kasjusza Diona, który opisuje, jak w kontekście śmierci Germanika pojawiło się wiele złych omenów oraz proroctwo przypisywane Sybilli, które przepowiadało wybuch wojny domowej spowodowanej przez Tyberiusza. Prynceps miał i tym razem uznać przepowiednię za fałszywą<sup>59</sup>.

Nie wiadomo, jaką formę miały księgi. Jest to rzecz o tyle ważna, że przy niemalże zupełnym braku informacji o technicznym przebiegu konsultacji wiedza o fizycznym wyglądzie ksiąg mogłaby ułatwić nam jej hipotetyczną rekonstrukcję. Można jedynie stwierdzić, że w grę wchodzi forma tradycyjnego zwoju. Tak przynajmniej niemal zgodnie notują nasi autorzy, pisząc, że stara kobieta przyniosła księgi. Istnieje przekaz mówiący, że przepowiednie zostały spisane na liściach palmowych<sup>60</sup>. W każdym razie musiał być to ma-

---

<sup>57</sup> Tac., *Ann.*, 6.12. Por. J.P. Davies, *Rome's Religious History...*, s. 191-192; H.W. Parke, *Sibyls...*, s. 142-143.

<sup>58</sup> CIL VI 41106.

<sup>59</sup> Dio 57.18.3-5; 62.18.2-5; M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 85.

<sup>60</sup> Serv. *Ad Aen.*, 6.74–Var., *Ant. rer. div.*, 58<sup>+</sup> Card.

teriał łatwopalny, skoro zostały zniszczone przez ogień. Formę zwoju już na pewno miały odtworzone *libri*, które ponownie niemal spłonęły prawie 400 lat później, 19 marca 363 roku<sup>61</sup>. Rzymianie przynajmniej jedną z przepowiedni włączonych prawdopodobnie do zbioru kapitolinińskiego przechowywali w postaci inskrypcji<sup>62</sup>. Warto zauważyć, że istnieje stosunkowo dużo przekazów na temat materiałów, na których zostały spisane księgi<sup>63</sup>. Poza liśćmi palmowymi i wykutą w kamieniu inskrypcją źródła mówią o użyciu lnu, zaś *carmina Marciana* miały być spisane na korze drzewa<sup>64</sup>. Wydaje się raczej niemożliwe, żeby kilkakrotnie przepisywany i porządkowany zbiór miał taką różnorodną formę. Skąd więc taka mieszanina często przeciwstawnych informacji? Przypuszczam, że żaden z opisujących wygląd ksiąg autorów nie widział ich na oczy (poza Tacytem, który jako jedyny historyk należał do kolegium, ale – niestety – nie przekazał wielu szczegółów dotyczących konsultacji, a żadnych co do wyglądu kolekcji z Palatynu). Księgi sybillińskie należały przecież do *libri reconditi* i były pilnie strzeżone.

Rodzi się pytanie, jaki dokładnie charakter miały księgi. Wydaje się rzeczą pewną, że były niejako listą wszelakich plag, które mogły spaść na rzymskie państwo i obywatele w wyniku zerwania *pax deorum*, oraz zawierały *remedia* pozwalające przywrócić stan ładu z bogami i co za tym idzie zażegnać plagi<sup>65</sup>. W tym punkcie *libri* rzeczywiście wykazują pewne powiązania

---

<sup>61</sup> Amm. Marc. 23.1.6.

<sup>62</sup> Jak przekazuje Dionizjos z Halikarnasu (1.19), formę inskrypcji miały przepowiednie z Dodony także przechowywane w świątyni Jowisza; G. Radke, *Zur Entwicklung...*, s. 64-65, próbuje zrekonstruować wygląd ksiąg i opowiada się za formą katalogu. Jest to jednak oparte jedynie na formalnym porównaniu z greckimi pismami przypisywanymi Epimenidesowi, co wg mnie jest zbyt daleką paralelą, żeby poważnie brać ją pod uwagę.

<sup>63</sup> O materiałach używanych do produkcji *libri* zob. m.in. F. Sini, *Documenti sacerdotali di Roma antica. I. Libri e commentarii*, Sassari 1983, s. 156-159.

<sup>64</sup> Claud., *De bel. Get.* 232, Symmach., *Epist.* IV, 34.

<sup>65</sup> J. Gagé, *Apollon romain...*, s. 31; G. Radke, *Quindecimviri sacris faciundis*, coll. 1121; M. Beard, J. North, S. Price, *Religions...*, s. 63. Pod koniec XIX wieku E. Hoffman w artykule *Die tarquinischen Sibyllen Bücher*, *RhM* 50, 1895, s. 90-113 wysunął hipotezę, że księgi sybillińskie zawierały jedynie uzupełnienia dotyczące prodigiów do *libri pontificalis*.

z greckimi księgami oczyszczenia<sup>66</sup>, nie były jednak ich zwykłą kopią. Słusznie zauważono, że nie bez kozery Rzymianie określali je przymiotnikiem *fatales*, a nie nazywali ich *libri remediorum*<sup>67</sup>. Zachował się fragment przepowiedni zawarty w dziele Phlegona z Tralles będący najprawdopodobniej częścią *responsum* kolegiального ze 125 roku p.n.e.<sup>68</sup> Kilkaset lat później Ammianus Marcellinus przywołuje w swoim dziele przepowiednię wysnutą z ksiąg sybillińskich zakazującą cesarzowi Julianowi Apostacie przekraczanie granic imperium<sup>69</sup>. Wskazuje to jednoznacznie, że w późnej starożytności *libri* były traktowane także jako zbiór wieszczcy. Czy jednak księgi od swojego początku miały charakter profetyczny? Tadeusz Mazurek w odpowiedzi na to pytanie proponuje trzy hipotezy:

- 1) *libri* zakupione przez Tarkwiniusza nie miały charakteru wróżbiarskiego i nabrały takowego w wyniku stopniowego dołączania do nich tekstów typu *carmina Marciana* i przepowiednie Begoi;
- 2) *libri* nie były początkowo zbiorem przepowiedni i stały się nim po pożarze Kapitolu w 83 roku p.n.e., kiedy do zbioru zostały dołączone teksty o charakterze czysto wróżbiarskim;
- 3) *libri* zawsze miały charakter profetyczny, jednak stan zachowania źródeł pozwala na sformułowanie takiej opinii z dużym prawdopodobieństwem tylko dla okresu końca republiki<sup>70</sup>.

Mazurek nie opowiada się jednoznacznie za żadną z tych hipotez. Zwraca jedynie uwagę, że świadectwa mówiące o zawartości profetycznej ksiąg dotyczą najwcześniej III wieku p.n.e. Ze swojej strony chciałbym zauważyć, że wszystkie te przekazy pochodzą z I wieku (Liwiusz) czy nawet z okresu

---

<sup>66</sup> Por. H.W. Parke, *Sibylls...*, Appendix I, passim.

<sup>67</sup> Por. T. Mazurek, *The decemviri sacris faciundis...*, s. 160.

<sup>68</sup> Tekst w: L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli sibillini tra rituali e propaganda (Studi su Flegonte di Tralles)*, Napoli 1983, s. 10-16 (z tłumaczeniem na j. włoski) oraz E. Orlin, *Religion and Politics...*, Appendix 3. Por. L. Breglia Pulci Doria, *Libri sibyllini e dominio di Roma*, w: *Sibille e linguaggi oracoli. Mito-Storia-Tradizione*, Pisa-Roma 1998, s. 282-285, gdzie autorka podkreśla, że fragment zawarty u Phlegona zawiera tak *remedia* jak i *fata*.

<sup>69</sup> Amm. Marc. 23.1.7.

<sup>70</sup> T. Mazurek, *The decemviri sacris faciundis...*, s. 158.

późniejszego (Phlegon był sekretarzem cesarza Hadriana). Ważniejsze jest jednak stwierdzenie, że sami Rzymianie traktowali księgi sybillińskie jako wyrocznię państwową zawierającą *fata et remedia Romana*<sup>71</sup>. Te *Sibyllina remedia*<sup>72</sup> miały na celu nauczenie Rzymian, jakimi sposobami najpewniej i najszybciej można odzyskać przychyłność bogów i przez to zapobiec niepowodzeniom w życiu codziennym<sup>73</sup>. H. Berneder sądzi, że pierwotna kolekcja zawierała zaklęcia i dopiero pod wpływem mantyki sybillińskiej nabierała charakteru wieszczego. W tym też duchu została zrekonstruowana (w zasadzie utworzona od podstaw) po pożarze Kapitolu w 83 roku p.n.e.<sup>74</sup>

Kolekcja, znana jako *libri Sibyllini*, była do 28 roku p.n.e. przechowywana w kapitolińskiej świątyni Jowisza Najlepszego Największego, a do jej strzeżenia zostało powołane specjalne ciało składające się z dwóch patrycjuszów (*duumviri sacris faciundis*). Konkretna data tego wydarzenia jest nieznana, podobnie jak niemożliwe do ustalenia są nazwiska pierwszych duumwirów<sup>75</sup>. Znana nam z przekazów źródłowych postać M. Atiliusa (wg przekazu Dionizjosa i Valeriusa Maximusa) lub Aciliusa (wg Zonarasa) była legendarna i miała znaczenie symboliczne – przypominała członkom kolegium o ich całkowitej zależności od władzy zwierzchniej. Marcus Atilius za prywatne, czyli nielegalne kopiowanie fragmentów ksiąg sybillińskich, został skazany na karę śmierci. Karę wykonano zgodnie z okrutną tradycją: skazaniec został zaszyty w skórzanym worku i utopiony w Tybrze. Była to kara stosowana za jedną z najcięższych dla Rzymian zbrodni, czyli ojcobójstwo (*parricidium*)<sup>76</sup>.

---

<sup>71</sup> Serv., *Ad Aen.*, 6.72=Var., *Ant. rer. div.*, fr 56c Card; por. Aul. Gel., 1.19.11; C. Santi, *I libri sibyllini...*, s. 60.

<sup>72</sup> Plin., NH, 11.105.

<sup>73</sup> Por. G. Wissowa, *Religion...*, s. 539; N. Rosenstein, *Imperatores victi...*, s. 56-67.

<sup>74</sup> H. Berneder, *Magna Mater...*, s. 163-165.

<sup>75</sup> J. Gagé, *Apollon romain...*, s. 697, proponuje umiejscowić powstanie kolegium pomiędzy 530 a 510 rokiem p.n.e.

<sup>76</sup> Val. Max. 1.1.13: *Tarquinius autem rex M. Atilium duumvirum, quod librum secreta rituum civilium sacrorum continentem, custodiae suae comissum corruptus Petronio Sabino describendum dedisset, culleo insutum in mare abici iussit, idque supplicii genus multo post parricidis lege inrogatum est, iustissime quidem, quia pari vindicta parentum*



Przekazy źródłowe nieco różnią się w opisie występku Atiliusa. W tradycji pobocznej zachowała się informacja, że duumwira oskarżono o przyjęcie łapówki od sabińczyka Petroniusza i umożliwienie przepisania dla niego jakiejś części ksiąg<sup>77</sup>.

Informacja o takim sposobie wymierzenia kary Atiliusowi jest ciekawa także z innego powodu: może w pewien sposób pomóc w uściśleniu daty kształtowania się podań o początkach działalności kolegium. Myślę, że mit o Atiliusie jest ważniejszy, niż można początkowo sądzić – z powstaniem kolegium wiązać się bowiem tylko dwa przekazy silnie zakorzenione w tradycji rzymskiej. Pierwszy to mit o zakupie ksiąg od starej niewiasty identyfikowanej z wieszczką Sybillą. Jak już wspomniałem wyżej, mit ten prawdopodobnie powstał, a w każdym razie uzyskał ostateczną formę, na przełomie III i II wieku p.n.e. Kolejny przekaz to podanie o nieuczciwym duumwirze, który osmieszył się bez zgody zwierzchników zrobić coś, co w gruncie rzeczy należało do jego obowiązków, czyli zajrzeć do ksiąg. Dlaczego został ukarany tak surowo? Bo skoro (docelowo) cała władza nad rzymskim wróżbiarstwem miała należeć do króla, a później senatu, niedozwolona i tępiona była każda próba stworzenia „konkurencyjnej” wyroczeni. Dlatego przepisane fragmenty zostały spalone w specjalnie wykopanej w tym celu na środku forum dziurze<sup>78</sup>. Najistotniejszy jest jednak sam rodzaj kary – *poena cullei*, która w czasach historycznych wymierzana była za ojcobójstwo. Pomimo że sami Rzymianie przypisywali wprowadzenie pojęcia *parricidium* królowi Numie Pompiliuszowi, to jednak kara, której doświadczył Marek Atilius, pochodzi z początków II wieku, czyli z czasów kształtowania się mitologii decemwiralnej<sup>79</sup>. Sama kara, o wymiarze sakralnym i symbolicznym, musiała silnie oddziaływać na umysłowość Rzymian, co zapewne było jej celem. Warto

---

*ac deorum violatio expianda est*; patrz także Dion. Hal. 4.62.4; por. E. Orlin, *Religion and Politics...*, s. 80-81; A.A. Boyce, *The Development...*, s. 162.

<sup>77</sup> Zon. 7.11, Val. Max. 1.1.13.

<sup>78</sup> Tzetzes in Lycophr. Alex. 1279.

<sup>79</sup> O *poena cullei* i datacji tej kary patrz: Fest. 247 L; K. Amielańczyk, *Parricidium i poena cullei*, w: *Religia i prawo karne w starożytnym Rzymie*, Lublin 1998, s. 145. O samym rytuale patrz także M. Jońca, *Poena cullei – zagadka pewnego bestiarium*, w: *Zwierzę*

także zauważyć podobieństwo w zabijaniu skazanych za ojcoobójstwo czy zdradę tajemnic sybillińskich a hermafrodyt i innych monstrów uznawanych za omeny i znaki niezycliwości bogów – w obu przypadkach mamy do czynienia z karą śmierci przez zaszcicie w worku i wrzucenie do wody.

Kolejne pytanie dotyczy zagadnienia, gdzie należy szukać inspiratorów powstania podania o Atiliusie. Luisa Breglia Pulci Doria słusznie zauważa, że jest mało prawdopodobne, żeby twórcami byli sami decemwirowie. Trudno założyć, żeby w środowisku kolegialnym został stworzony mit o wyraźnie antydecemwiralnym charakterze<sup>80</sup>. Wydaje mi się jasne, że inspiracja wyszła ze środowiska senatorskiego i była reakcją na wzrost znaczenia kolegium podczas II wojny punickiej.

W źródłach nie zachowały się informacje o działalności kolegium w okresie królewskim. Brzmi to logiczne, jeżeli uznamy, że kontrola nad *libri fatales* była w rękach króla, a samo kolegium pełniło funkcje czysto kustodialne, być może także o charakterze doradczym<sup>81</sup>. Patrycjusze wybrani przez Tarkwiniusza do strzeżenia *libri* nie byli prawdopodobnie zaliczani do kapłanów. W każdym razie wspomniany wyżej Marcus Atilius we wszystkich przekazach źródłowych (a zwłaszcza u Dionizjosa) jest traktowany jako kustosz ksiąg – nigdzie nie ma choćby wzmianki o jego potencjalnej godności kapłańskiej<sup>82</sup>.

Tezę o duumwirach jako strażnikach, a nie egzegetach *carminum Sibyllae*<sup>83</sup> podkreślają milczące w tej kwestii źródła. Jednocześnie przekazy źródłowe, należące jednak do późnej tradycji, wskazują, że królowie wykonywali pewne rytury *ex libris fatalibus*, co w gruncie rzeczy oznacza konsultacje z jakimś zbiorem przepowiedni. Być może korzystano z kolekcji tożsamyh

---

jako *sacrum* w *pradziejach i starożytności*, t. 2, red. L. Kostuch, K. Ryszewska, Kielce 2006, s. 127-135.

<sup>80</sup> L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli sibillini...*, s. 55.

<sup>81</sup> Por. A.A. Boyce, *The Development...*, s. 161.

<sup>82</sup> Dion. Hal. 4.62.4; por. C. Santi, *I libri sibyllini e il problema delle prime consultazioni*, SMSR 66, 2000, s. 29.

<sup>83</sup> Por. Liv. 10.8.2.

z księgami nazwanymi później *Sibyllini*<sup>84</sup>. Chciałbym tutaj jednak wyraźnie podkreślić, że nie mamy żadnych przekazów źródłowych mówiących o korzystaniu z ksiąg sybillińskich w tym okresie, poza wspomnianą wyżej próbą ich skopiowania przez Marka Atiliusa<sup>85</sup>. Warto również zauważyć, że czyn bezbożnego duumwira był jedyną próbą prywatnego użycia ksiąg w ciągu całej historii ich istnienia, czyli do V wieku n.e., kiedy zostały zniszczone na rozkaz Stylichona. Słusznie stwierdza J. Scheid, że pomiędzy bogami a obywatelami zawsze stali urzędnicy i kapłani. Użytkowanie ksiąg sybillińskich jest tego doskonałym przykładem: tylko przez wyznaczone i powołane specjalnie do tego kolegium, tylko za zgodą senatu<sup>86</sup>.

Źródła wyraźnie akcentują pewne napięcie pomiędzy dwoma sposobami uprawiania dywinacji – auguralnym i drugim, który możemy nazwać „królewskim”. Przykładem takiego konfliktu jest zatarg między augurem Attusem Naviusem a królem Tarkwiniuszem. Kiedy podczas wojny z Sabinami pierwsza bitwa, chociaż krwawa, nie przyniosła rozstrzygnięcia, król postanowił zwiększyć ilość jazdy i do centurii stworzonych przez Romulusa dodać nowe, nazwając je swoim imieniem. Zaprotestował Attus Navius, mówiąc, że skoro Romulus stworzył jazdę po uprzednim zasięgnięciu opinii bogów, to i Tarkwiniusz musi odbyć auspicja. Król jednak – jak wynika z narracji Liwiusza – nie miał nad nimi kontroli i obawiał się wyniku wróżby. Próbuąc poniżyć cieszącego się sporym szacunkiem kapłana, wystawił go na niemal biblijną próbę: kazał spytać się ptaków, heroldów woli bogów, czy może się stać to, o czym właśnie pomyślał. Augur po skończonych auspicjach odpowiedział, że jest to możliwe, a chodziło o przecięcie brzytwy osekłą, co rzeczywiście udało się. Wobec takiego pokazu Tarkwiniusz odstąpił od swojego pomysłu

---

<sup>84</sup> Serv. *Ad Aen.* 2.140; chodzi tu o wprowadzenie *ludi*, co potwierdza także Liwiusz, chociaż jest tutaj mowa o dwóch różnych rodzajach uroczystości: Liv. 1.35.7-9; por. Paulus 479 L; patrz także M. Kocur, *We władzy teatru. Aktorzy i widzowie w antycznym Rzymie*, Wrocław 2005, s. 92.

<sup>85</sup> Por. E. Orlin, *Religion and Politics...*, s. 80-81; A.A. Boyce, *The Development...*, s. 162.

<sup>86</sup> J. Scheid, *La religione a Roma*, Bari-Roma 2001, s. 64.

i ograniczył się do podwojenia liczby Romulusowej jazdy<sup>87</sup>. Wydaje się oczywiste, że król chciał objąć kontrolę nad wszystkimi rodzajami wróżbiarstwa, także nad praktyką auguralną, lub przynajmniej zdeprecjonować znaczenie tych dziedzin, które nie udałoby mu się podporządkować.

Fakt niepełnienia przez powołane do strzeżenia ksiąg kolegium czynności rytualnych poświadcza jeszcze jedna historia zanotowana przez Liwiusza, a dotycząca niepokojącego omenu<sup>88</sup>. W pałacu królewskim pojawił się wąż, który ześlizgnął się z drewnianej kolumny, wzbudzając przestrach wśród królewskich domowników, a samego króla napędzając niepokojem o przyszłość. Tarkwiniusz postanowił nie korzystać z rad etruskich wieszczów, którzy byli używani do tłumaczenia prodigiów o charakterze państwowym<sup>89</sup>, ale wysłał delegację złożoną ze swoich synów i siostrzeńca do Delf, gdzie Apollo przez Pytię miał wyjaśnić ten omen.

Historyczność tego wydarzenia, jak też całej historii okresu królewskiego zachowanej w źródłach literackich, jest co najmniej wątpliwa, ale nieobecność jakichkolwiek rzymskich specjalistów od dywinacji i wyraźne stwierdzenie, że w owym czasie to etruscy haruspikowie zajmowali się tłumaczeniem prodigiów, są niezwykle ważne. Wskazują bowiem i ponownie potwierdzają tezę, że to właśnie do króla należała właściwie całość władzy sakralnej, także w części dywinacyjnej. I to właśnie król (później konsulowie, senat i cesarze) decydowali o sposobie zażegnania niebezpieczeństwa poświadczonego przez pojawienie się prodigium. C. Santi tłumaczy brak działalności kolegium duumwirów ofiarniczych w okresie królewskim także zupełnie innym traktowaniem w tej epoce samego prodigium<sup>90</sup>. W czasach republikańskich prodigium było wydarzeniem niezwykle, uznawanym

---

<sup>87</sup> Liv. 1.36.4-6; Cic. *De div.* 1.31-32; Dion. Hal. 3.70-71; Val. Max. 1.4.1; por. J.N. Bremmer, *Three Roman aetiological myths*, w: *Mythos in mythenloser Gesellschaft*, ed. F. Graf, Stuttgart-Leipzig 1993, s. 173; C. Santi, *La nozione...*, s. 506.

<sup>88</sup> Liv. 1.56.1-7.

<sup>89</sup> Liv. 1.56.5: *Itaque cum ad publica prodigia Etrusci tantum vates adhiberunt (...)*.

<sup>90</sup> O pojmowaniu prodigium w okresie królewskim patrz: C. Santi, *La nozione...*, s. 505-524.

za oznakę złamania *pax deorum*, który należało przywrócić przez stosowne rytury ekspiacyjne<sup>91</sup>. W mitycznym okresie królewskim prodigium zawierało raczej elementy numinotyczne, tak jak je definiował Rudolf Otto w swojej klasycznej już pracy opublikowanej na początku XX wieku pt. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*<sup>92</sup>. Z przedstawionej przez tego religioznawcę charakterystyki *numinosum* do moich uwag najbardziej adekwatne wydają się fragmenty poświęcone *mysterium tremendum*, czyli irracjonalnego strachu, pewnego rodzaju „bojaźni bożej”, polegającej na całkowitym uznaniu, że pewne elementy otaczającej rzeczywistości wymykają się rozumowemu wytłumaczeniu i należy uznać je za sposób objawiania się bożej mocy. Sposób, który budzi przestrasz i przerażenie<sup>93</sup>. Koncepcja ta nie miała natomiast jednoznacznego wydźwięku negatywnego<sup>94</sup> – służyła raczej do zaakcentowania możliwości boskiej ingerencji w otaczający człowieka świat.

Zdaje się, że także w czasach późniejszych prodigium zachowało dość dużo z elementów numinotycznych, czego przykładem może być konsultacja ksiąg sybillińskich z 172 roku p.n.e. Rzym był w przededniu III wojny macedońskiej, której rozpoczęcie właściwie było już pewne. W tej sytuacji wydarzyło się coś dziwnego, co jednak samo w sobie można było wytłumaczyć naturalnie. Podczas nocnej burzy piorun uderzył w kolumnę wystawioną w okresie I wojny punickiej dla uczczenia Marka Aemiliusa i ozdobioną dziobami okrętów. Kolumna została zniszczona w całości, a senat postanowił uznać to wydarzenie za prodigium i oddał sprawę pod rozagę członkom kolegium decemwirów ofiarniczych oraz haruspików. Kapłani państwowi

---

<sup>91</sup> S.W. Rasmussen, *Public Portents in Republican Rome*, Rome 2003, s. 35. Autorka dalej uściśla swoją definicję *prodigium* pisząc, że „breach of the *pax deorum* consists in tangible, incorrect and unusual human behaviour” (s. 41) oraz „to recapitulate, a prodigy can be regarded as a sign of social and political imbalance, and its expiation as a way of (re)establishing balance” (s. 47).

<sup>92</sup> Korzystałem z tłumaczenia na język polski: R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 17-37.

<sup>94</sup> C. Santi, *La nozione...*, s. 510-515.

odwołali się do autorytetu *libri fatales* i nakazali odbycie w jak najbliższym czasie dziesięciodniowych igrzysk ku czci Jowisza Najlepszego Największego (raczej klarowne wydaje się połączenie piorunu uderzającego w Kapitol z najważniejszym bóstwem rzymskiego panteonu). Dodatkowo nakazali religijne oczyszczenie miasta, modlitwy przebłagalne i ofiary z *hostes maiores* w samym Rzymie i w Kampanii, na Przylądku Minerwy. Tymczasem haruspikowie uznali zniszczenie *columna Aemilia* za szczęśliwy omen, „dobre prodigium” zwiastujące nie *ira deorum*, ale wręcz przeciwnie – łaskę bogów wobec Rzymian. Zinterpretowali ten znak jako szczęśliwą wróżbę wieszczącą rozszerzenie granic państwa i zniszczenie wrogów, bo roztrzaskana kolumna była ozdobiona dziobami okrętowymi, czyli łupem wojennym zdobyтым na pokonanym wrogu<sup>95</sup>. Warto w tym miejscu zauważyć, że tylko haruspikowie korzystali (choć bardzo rzadko) z koncepcji szczęsnego prodigium. Idea ta była obca tak decemwirom ofiarniczym, jak i pontyfikom<sup>96</sup>.

## 1.2. Pierwsze konsultacje

Obalenie monarchii było wydarzeniem także o znaczeniu religijnym. Wraz z zastąpieniem króla będącego naturalnym pośrednikiem pomiędzy światem bogów a ludzi Rzymianie stanęli przed zasadniczym problemem: kto powinien przejąć królewskie funkcje kapłańskie<sup>97</sup>. Pierwsze poświadczane w źródłach konsultacje zdają się potwierdzać napięcie i pewną nieporadność Rzymian wobec nowej sytuacji.

Konsultacja z roku 504 p.n.e., czyli z czasów narodzin republiki, należy do najdziwniejszych, gdyż całkowicie wyłamuje się ze znanego nam dobrze schematu. Jedyne o niej przekaz pochodzi z Plutarchowego *Żywota Publikoli* (21.1-3).

---

<sup>95</sup> Liv. 42.20.1-6.

<sup>96</sup> J.P. Davies, *Rome's Religious...*, s. 70.

<sup>97</sup> Dokładnie ten problem został omówiony w: A. Magdelain, *Auspicia ad patres redeunt*, w: *Hommages à J. Bayet...*, s. 427-484.

Grecki pisarz zanotował, że w roku czwartego konsulatu Publiusza Valeriusza Publikola, kiedy spodziewano się wojny z Sabinami, miasto zostało zastraszone całą serią narodzin zdeformowanych lub poronionych dzieci. Publikola dokonał konsultacji ksiąg i na podstawie wysnutego orzeczenia (*ekton Sibylleion*) polecił odbyć ryty ekspiacyjne – stosownymi ofiarami miał zostać uczczony Dis, a igrzyskami Apollo. Ceremonie te załagodziły gniew bogów i konsul mógł skupić się na prowadzeniu wojny. Mamy tu do czynienia z typowym wykorzystaniem *libri Sibyllini* dla uspokojenia nastrojów społecznych w szczególnie ciężkim dla państwa momencie.

Z tekstu przekazanego przez Plutarcha jasno wynika, że konsul działał jako urzędnik, nie jako członek *collegium*<sup>98</sup>. Najprawdopodobniej korzystał z ksiąg samodzielnie, nie pytając się nikogo o zdanie, korzystając ze swoich uprawnień magistrackich. Może to oznaczać, że samo kolegium w najwcześniejszym okresie republikańskim po prostu nie działało, albo jest to kolejna przesłanka potwierdzająca zaprezentowaną wyżej tezę, że pierwotna funkcja *duumviri sacris faciundis* była ograniczona do strzeżenia ksiąg. Świadczyłoby to o tym, że król sprawował całkowitą kontrolę nad dywinacją rzymską, a po obaleniu monarchii te uprawnienia przeszły niejako automatycznie na patrycjuszy, szczególnie na konsulów<sup>99</sup>. Być może Plutarch uznał Publikolę za pierwszego konsultanta na podobnej zasadzie, jak widział w nim pierwszego tryumfatora czy też autora pierwszego elogium pogrzebowego<sup>100</sup>. Z *gens Valeria* jest także łączona informacja o pierwszych *ludi saeculares*, które miały odbyć się w 348 roku p.n.e. za pierwszego konsulatu Valeriusza Corvusa<sup>101</sup>.

Chociaż informacja o konsultacji z *libri* została przekazana jedynie przez Plutarcha, to Valerius Maximus pisze o *votum*, jakie uczynił Publicola w intencji zaprzestania rozprzestrzeniania się zarazy, czyli w sytuacji, w której

---

<sup>98</sup> C. Santi, *I libri sibyllini e il problema...*, s. 24-25.

<sup>99</sup> Patrz A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, Poznań 2004, s. 103-108.

<sup>100</sup> C. Santi, *I libri sibyllini e il problema...*, s. 25; por. eadem, *Appunti sulla crisi del V secolo*, SMSR 61, 1995, s. 304-306.

<sup>101</sup> B. Schnegg-Koheler, *Die augusteischen Säkularspiele*, AfR 4, Leipzig 2002, s. 177-178; P. Brind'Amour, *L'origine des Jeux Seculaires*, w: ANRW II, 16.2, Berlin-New York 1978, s. 1355-1357.

stosunkowo często odwoływano się właśnie do tego typu środków zaradczych, jakim były księgi<sup>102</sup>. Warto zauważyć, że sposób zażegnania gniewu bogów jest w obu przypadkach niemal jednakowy: igrzyska i ofiary, chociaż Valerius Maximus pomija Apolla i akcentuje rolę bóstw chtonicznych.

Zgadzam się z C. Santi, która odrzuca możliwość uznania konsula za członka kolegium, argumentując to m.in. brakiem jakiegokolwiek wzmianki o kolejnym duumwirze dokooptowanym po śmierci Publikoli. Sam Publius Valerius Publicola jest postacią na tyle często wspominaną w źródłach, że jakiś przekaz dotyczący pełnienia przez niego funkcji kapłańskich powinien się zachować<sup>103</sup>.

Na pytanie, na ile ta konsultacja należy do historii, pamięci rodowej czy po prostu jest zmyślona, trudno zadowalająco odpowiedzieć. Ciekawie jednak w świetle powyższego jawi się informacja, że jeden z *Valerii* był członkiem senackiej komisji powołanej po pożarze Kapitolu w 83 roku p.n.e. w celu odtworzenia spalonych ksiąg sybillińskich. Jak słusznie stwierdza włoska uczona, możemy mieć tu do czynienia z mitem rodowym, przekazywanym z pokolenia na pokolenie, w którym jednak została zachowana pamięć o dość prawdopodobnych wydarzeniach<sup>104</sup>.

Drugą konsultację, niemal równie niezwykłą jak ta z 504, datuje się na rok 496 p.n.e.<sup>105</sup> W jej wyniku miała zostać ufundowana świątynia Ceres, Libera i Libery. Dionizjos z Halikarnasu wiąże tę konsultację z konfliktem rzymsko-latyńskim, który swoje apogeum osiągnął w roku 499 lub 496 p.n.e. podczas bitwy nad jeziorem Regillus<sup>106</sup>. Wojna, chociaż zwycięska dla Rzymian i zakończona tryumfem Aulusa Postumiusa jako dyktatora i Titusa

---

<sup>102</sup> Val. Max. 2.4.5: *Cuius exemplum Valerius Publicola, qui primus consul fuit, studio succurendi civibus secutus, apud eadem aram pubice nuncupatis votis caesisque atris bubus, Diti maribus, feminis Proserpinae, lectisternioque ac ludis trinoclio factis aram, terra, ut ante fuerat, obruit.*

<sup>103</sup> C. Santi, *I libri sibylline e il problema...*, s. 24.

<sup>104</sup> Ibidem, s. 25. Kontra: M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 110.

<sup>105</sup> Dion. Hal. 6.17.2-3.

<sup>106</sup> Por. Liv. 2.21.4, gdzie rzymski historyk stwierdza niepewność jakiegokolwiek datacji z tego okresu. O samym konflikcie: Dion. Hal. 6.16-17, Liv. 2.19-20.



Aebitusa jako magistra *equitum*, spowodowała niedostatek żywności w samym mieście, co dodatkowo nałożyło się na panującą w tym czasie suszę i groziło wzrostem niepokojów społecznych – Rzym dość ostro wchodził w okres walki stanów, a sama świątynia wkrótce stała się siedzibą edylów plebejskich i centrum religijnym plebejuszy<sup>107</sup>. Jednak samej fundacji łączyć z tymi wydarzeniami nie należy. Raczej naturalne wydaje się wybudowanie świątyni poświęconej bóstwom o charakterze wegetacyjnym, zwłaszcza w obliczu zagrożenia głodem.

Dionizjos pisze o fundacji świątyni awentyńskiej dwukrotnie, prawdopodobnie przedstawiając dwie tradycje dotyczące tego wydarzenia, z czego druga wydaje się późniejsza<sup>108</sup>. W pierwszej wersji grecki historyk informuje, że po powrocie do Rzymu po zwycięskiej bitwie nad jeziorem Regillus Aulus Postumius potwierdził budowę świątyni dla Ceres, Libera i Cerery (Dionizjos używa greckich imion i mówi o świątyniach dla Demeter, Dionizosa i Kory). Fundacje były wypełnieniem ślubu uczynionego przed bitwą, kiedy dyktator zażądał konsultacji ksiąg i dowiedział się od duumwirów – określanych przez Dionizjosa jako „strażnicy ksiąg sybillińskich” – że należy zapewnić sobie przychyłność bogów. Aulus Postumius ślubował więc coroczne ofiary i budowę świątyni bóstwom, jeżeli po zakończeniu wojny sytuacja w Rzymie będzie równie dobra jak przedtem.

Wersja druga pojawia się u Dionizjosa w toku późniejszej narracji (6.94.3) i różni się od pierwszej w dość istotnych szczegółach. Ślub uczyniony przez dyktatora został złożony w imieniu całego państwa i to senat zdecydował po zwycięskiej wojnie z Latynami, że świątynia ma być ufundowana z łupów wojennych. Zostaje więc pominięty element prywatnego „układu” Postumiusa z bóstwami. Zaakcentowano natomiast oficjalny charakter

---

<sup>107</sup> Liv. 2.20.13; patrz M. Beard, J. North, S. Price, *Religions...*, s. 64-66; por. G. Dumezil, *La religione romana...*, s. 332-333, który uważa rolę ksiąg sybillińskich w kształtowaniu kultu triady plebejskiej za anachronizm. Jego tropem myślenia podąża C. Santi, *Appunti...*, s. 314.

<sup>108</sup> Poniższą analizę okoliczności fundacji świątyni Ceres podaje za D. Musiał, *Dionizos...*, 57-64.

*votum* złożonego w intencji zwycięstwa – świadczy o tym źródło finansowania świątyń. Pojawia się także inna ciekawa różnica: w pierwszej wersji jest wyraźnie mowa o fundacji trzech świątyń, w drugiej już tylko o jednej. D. Musiał sądzi, że rola senatu została podkreślona, żeby uzasadnić fundację chramu Cerery *ex libris*. Zastrzega się przy tym, że uznanie tej tezy zależy od założenia, że już w tym okresie kolegium *sacris faciundis* miało ustalone kompetencje i procedury postępowania, co wcale nie jest pewne. W takiej sytuacji wprowadzenie przez greckiego historyka do narracji kapłanów ofiarniczych i ksiąg sybillińskich jest oczywistym anachronizmem. Nie jestem do końca przekonany, czy takie postawienie sprawy jest słuszne. Jak już zaznaczyłem, anachronizmem jest rola ksiąg sybillińskich w ukształtowaniu kultu triady plebejskiej, chociażby ze względu na „odwieczne” związanie *libri fatales* z triadą kapitolińską. Jednak uważam za prawdopodobne użycie ksiąg na mocy autonomicznej decyzji dyktatora. Zwraca natomiast uwagę ograniczone skorzystanie z ksiąg i to w celu, do którego wcale używane być nie musiały – każdy wódz mógł ślubować *votum* bez odwoływania się do jakiegokolwiek innej instancji. Sama zaś konsultacja z *libri* powinna zaowocować jasnymi wskazówkami co do rytów przebłagalnych, czego w tym przypadku ewidentnie zabrakło. D. Musiał uważa, że orzeczenie duumwirów mówiło o złożeniu ofiar przebłagalnych dla Ceres, Libera i Libery w celu odsunięcia grożącej miastu klęski głodu, a nie o samej fundacji świątyń, która to miała być wynikiem osobistej śluby Aulusa Postumiusa. Czy mamy więc do czynienia z fałszerstwem lub przeniesieniem w czasie faktów, co zdarzało się Dionizjosowi? Uważam, że należy powstrzymać się z tak ostrą opinią. Słusznie argumentuje C. Santi, że gdyby to rzeczywiście była próba oszustwa, należałoby się spodziewać większej zgodności z obowiązującym wówczas (tzn. za czasów Dionizjosa) schematem konsultacji<sup>109</sup>.

Warto jednak zwrócić uwagę na jeszcze jeden fakt, który może mieć znaczenie dla oceny wartości przekazu greckiego historyka. Opisany przez niego w pierwszej wersji wydarzeń sposób działania przypomina nieco wyko-

---

<sup>109</sup> C. Santi, *I libri sibylline e il problema...*, s. 26.

rzystanie ksiąg w I wieku p.n.e., o czym Dionizjos mógł się dowiedzieć choćby od świadków tamtych wydarzeń. W tym czasie, jak wykazują analizy wykozystania ksiąg, władza i kompetencje dyktatora pozwalały mu na zlecenie konsultacji ksiąg z ominięciem lub poważnym ograniczeniem roli senatu<sup>110</sup>. Najznakomitszym przykładem takiego postępowania jest orzeczenie *libri fatales* mówiące o konieczności przyznania Cezarowi tytułu królewskiego, co miało być konieczne dla pokonania Partów. Istnieje więc uzasadnione prawdopodobieństwo, że Dionizjos mógł przenieść w odległą przeszłość zwyczaje, które były, chociażby przez ich wyjątkowość, świeżo w pamięci Rzymian. Z drugiej jednak strony należy stwierdzić naszą bezradność, gdyż w tej materii Cezar mógł brać przykład właśnie z Postumiusa i Valeriusa, o czym może świadczyć powołanie się przez Dionizjosa na rzymskich annalistów, siłą rzeczy przekazujących starszą tradycję źródłową.

Zauważmy, że podobnie jak w przypadku konsultacji związanej z *gens Valeria*, także i tutaj można mieć do czynienia z elementami pamięci rodowej przechowywanej przez *gens Postumia*, która miała w swoich szeregach jednego z wybitnych annalistów, Postumiusa Albinusa. D. Musiał sądzi, że być może wersja przedstawionych wyżej wydarzeń zawarta w dziele Fabiusa Pictora, które było bezpośrednim źródłem Dionizjosa, została poprawiona pod kątem wyeksponowania osoby Aulusa Postumiusa właśnie pod wpływem *Annales* jego potomka<sup>111</sup>.

Konsultacja waleriańska, co istotne, przyniosła jednak pewien postęp, stanowiła krok w kierunku ukształtowania ostatecznego modelu konsultacji, znanego nam doskonale ze źródeł dotyczących okresu późniejszego.

Trzeci z zachowanych przekazów konsultacji pochodzi z 461 roku p.n.e. i jest pierwszym tego typu świadectwem odnajdywanym u Liwiusza, mówi o niej także Dionizjos z Halikarnasu<sup>112</sup>. W tym przypadku mamy po raz

---

<sup>110</sup> Zob. Aneks 2.

<sup>111</sup> D. Musiał, *Dionizjos...*, s. 61.

<sup>112</sup> Liv. 3.10.7: *libri per duumviros sacrorum aditi; pericula a conventu aliengenarum praedicta, ne qui in loca summa urbis impetus caedesque inde fierent; inter cetera monitum ut seditionibus abstineretur*. Dion. Hal. 10.2.3-4.

pierwszy do czynienia z obowiązującą później konstrukcją: **prodigium** – **konsultacja**, czyli pewnego rodzaju automatyzmem działania. Jednak sama instrukcja wydobyta z *libri* jest na tyle dziwna i (znowu) wymykająca się schematowi, że chociaż informacja o niej prawdopodobnie pochodzi z *Annales* pontyfikików<sup>113</sup>, można spotkać się z opinią, że była to próba ubarwienia historii – umieszczona przez Liwiusza w kontekście walki stanów – w której *duumviri sacris faciundis* odgrywali dość istotną rolę, jednoznacznie opowiadając się po stronie senatu<sup>114</sup>. Padewski historyk zaakcentował taką rolę duumwirów bardzo wyraźnie, pisząc, że „trybunowie (...) stwierdzili, że te przepowiednie są wymierzone w projektowaną ustawę” (tłum. A. Kościółek)<sup>115</sup>.

Nieprzypadkowo ta konsultacja miała odbyć się w rok po tym, jak trybun ludowy Caius Terentilius Harsa zaproponował skodyfikowanie praw, czym chciał uniemożliwić patrycjuszowskiemu urzędnikom samowolne zaostrenie kar i zmiany w niesprecyzowanym i zwyczajowym prawie. Próba powołania do życia *quinque viri legibus de imperio consulari scribendis* została uniemożliwiona przez Quintusa Fabiusa, piastującego wówczas stanowisko prefekta miejskiego<sup>116</sup>. Niedługo potem Rzymianie zostali zaniepokojeni wieloma groźnymi prodigiami. Liwiusz zrelacjonował to następująco: „(...) ziemia uległa wielkiemu trzęsieniu. Miał i wół odezwać się ludzkim głosem, czemu w roku poprzednim nie dano wiary; teraz uczyniono. Między innym wróżebnymi znakami zdarzyło się, że padał deszcz z mięsa, przy czym wielka ilość ptactwa latając porywała kawałki, a co spadło, leżało kilka dni nie zmieniając woni” (tłum. A. Kościółek)<sup>117</sup>. Z tej perspektywy dość zrozumiała wydaje się dziwna odpowiedź, uzyskana przez decemwirów w wyniku lektury ksiąg: za-

---

<sup>113</sup> R.M. Ogilive, *A Commentary on Livy. Books 1-5*, Oxford 1965, s. 415; por. E. Rawson, *Prodigy Lists and the use of the Annales Maximi*, CQ 21, 1971, s. 158-160.

<sup>114</sup> Tak H.W. Parke, *Sibylls...*, s. 193, który sądzi, że informacja o tej konsultacji jest wartościowa jedynie jako „(...) illustrating the wrong picture of the Sibylline books and their function which was accepted by the later annalists”; por. E. Orlin, *Religion and Politics...*, s. 79.

<sup>115</sup> Liv. 3.10.7-8: *Id factum ad impediendam legem tribuni criminabantur, ingensque aderat certamen.*

<sup>116</sup> Liv. 3.9.1-5.

<sup>117</sup> Liv. 10.6-7.

miast instrukcji, jak przywrócić *pax deorum*, znaleźli przepowiednię mówiącą o niebezpieczeństwie grożącym państwu „z powodu zмовы cudzoziemców”. Proroctwa mówiły, by „strzec się napadu na najwyższe miejsca w mieście i rozlewu krwi z tego powodu”, ostrzegały też, żeby „w mieście unikać rozłamu” (tłum. A. Kościółek)<sup>118</sup>. Być może chodziło tutaj o późniejsze zajęcie Kapitolu przez Appiusa Herodoniusa, o czym informuje Liwiusz i Dionizjos z Halikarnasu<sup>119</sup>. Jeszcze jeden szczegół rzuca się w oczy – *decretum*, które zostało wydane po konsultacji ksiąg (pierwsze poświadczone źródło), zawierało interpretację prodigiów, co później w *responsa* kolegialnych było nieobecne<sup>120</sup>.

Omówione powyżej konsultacje dość znacznie różnią się od następnych, pełniej wpisujących się w obowiązujący w czasach republikańskich schemat. Używając sformułowania C. Santi, mamy do czynienia z „consultazioni sperimentali”, które stopniowo doprowadziły do ukształtowania i umocnienia się wzoru obowiązującego w okresie republikańskim.

### 1.3. Model konsultacji w III i II wieku p.n.e.

Stan źródeł pozwala nam dość dobrze zrekonstruować model konsultacji obowiązujący w okresie rozkwitu republiki, kiedy *collegium decemviri sacris faciundis* odgrywało bodaj największą rolę<sup>121</sup>.

W przypadku prodigiów mamy do czynienia z jednej strony z traktowaniem znaków naturalnych jako zasadniczego elementu przekazu woli bogów, z drugiej jednak z udaną próbą wpisania ich w prawnie uregulowany

---

<sup>118</sup> Liv. 3.10.7; por. Dion. Hal. 10.2.5.

<sup>119</sup> Liv. 3.15.5-9; Dion. Hal. 10.9.

<sup>120</sup> C. Santi, *I libri sibylline e il problema...*, s. 27.

<sup>121</sup> Rekonstrukcja za: S.W. Rasmussen, *Public Portents...*, s. 48-50; V. Rosenberger, *Gezahmte Götter...*, s. 23-25; J. Linderski, *Roman Religion in Livy*, w: *Roman Questions. Selected Papers*, Stuttgart 1995, s. 613; M. Beard, *Priesthood in the Roman Republic*, w: *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, ed. M. Beard, J. North, Ithaca 1990, s. 31; D.J. DeTreville, *Senatus et religio. Aspects of the Roman senate's role in the state religion during the Republic*, Diss. Chapel Hill 1987, s. 29-99; R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris 1963, s. 112-129.

cykl administracyjny. Szybka reakcja państwa na wszelkie oznaki boskiego gniewu jest jeszcze bardziej zrozumiała, jeżeli weźmiemy pod uwagę to, że wiara w wyjątkową łaskawość bogów wobec Miasta była jednym z ważniejszych elementów rzymskiej religijności, a *pietas Romana* należała do cnót najbardziej cenionych przez rzymskich „propagandystów” i ideologów. Stąd stwierdzenie złamania paktu jednoczącego Rzym z niebiańskimi siłami powodowało strach i niepokój<sup>122</sup>.

Kiedy uznano, że zaistniało niebezpieczeństwo (lub fakt) zerwania *pax deorum*, pierwszą czynnością było *nuntiatio*, czyli powiadomienie odpowiedniego urzędnika (teoretycznie powinien to być konsul lub pretor) o pojawieniu się niepokojących znaków. Urzędnik relacjonował to przed senatem. Zazwyczaj robił to samodzielnie, ale czasem towarzyszyli mu przy tym świadkowie<sup>123</sup>. Zdarzało się, że posiłkowano się świadectwami pisemnymi, jak to miało miejsce w 199 roku p.n.e., kiedy to propretor Quintus Minutius pisemnie zgłosił, że w Brutium urodziły się kurczaki o trzech nogach i źrebię o pięciu<sup>124</sup>. Oświadczenie to zostało wykorzystane w urzędniczym *relatio*. Po wysłuchaniu relacji senat mógł zachować się na trzy sposoby. Czasem po prostu odmawiał uznania znaków<sup>125</sup>. Bywało, że akceptując znaki, nie uznawał ich za *prodigium publicum*, ponieważ wydarzyły się one *privato loco* albo *loco peregrino*<sup>126</sup>. W takiej sytuacji to od osób zgłaszających zależało wykonanie „prywatnych” rytów ekspiacyjnych<sup>127</sup>.

Mógł senat wreszcie przyjąć *relatio* jako prawdziwe (*susceptio*) i dopiero od tego momentu możemy mówić o *prodigium publicum*. Decyzja senatorów miała postać oficjalnego dekretu (*senatus-consultum*)<sup>128</sup>. Jak wyglądało takie

---

<sup>122</sup> Por. R. Bloch, *Liberté...*, s. 93; B. Mineo, *L'année 207 dans le récit livien*, „Latomus” 59, 2001, s. 523.

<sup>123</sup> Liv. 22.1.14.

<sup>124</sup> Liv. 32.1.12.

<sup>125</sup> Por. Liv. 4.15.1-2.

<sup>126</sup> Liv. 43.13.6.

<sup>127</sup> O *procuratio privata* zob.: Dio 46.33.3; Cic., *De har. resp.*, 15, Aul. Gell. 6.1.3-4.

<sup>128</sup> Liv. 28.11.5: *Prodigia consules hostiis maioribus procurare iussi et supplicationem unum diem habere – ea ex senatus consulto facta.*

*senatus-consultum*, daje nam wyobrażenie przekaz Aulusa Gelliusa związany z prodigium w Regia w 99 roku p.n.e.<sup>129</sup>. Kolejnym krokiem senatu było podjęcie decyzji o przekazaniu sprawy do odpowiedniego kolegium kapłańskiego lub do haruspików. Zdarzało się także, że sam decydował, co zrobić, jakie rytury odbyć, żeby przywrócić stan równowagi ze światem bogów<sup>130</sup>. Częściej jednak odsyłał to „specjalistów” w tej dziedzinie. Można zauważyć, że w przypadkach prodigiów niemających bezpośredniego powiązania z sytuacją polityczną zwracano się zazwyczaj do wróżbitów etruskich. Kiedy prodigia były wyjątkowo groźne, trudne do zinterpretowania albo pojawiały się w czasach bardzo napiętych pod względem politycznym, senat polecał zajrzeć do ksiąg<sup>131</sup>. Kapłani przedstawiali swoje opinie podczas posiedzenia senatu, który albo przyjmował ich zastrzeżenia, albo je odrzucał. Wyraźnie należy tutaj podkreślić, że to senat ostatecznie akceptował decyzje kapłanów i nadawał im charakter prawny<sup>132</sup>. Jeżeli zostały one przyjęte, następowało na mocy dekretu przekazanie sprawy odpowiednim urzędnikom bądź kapłanom w celu poprowadzenia czynności rytualnych<sup>133</sup>. Zazwyczaj byli to pontyfikowie, chociaż kilkakrotnie suplikacje przebłagalne prowadzili również decemwiriowie<sup>134</sup>. Bywały przypadki, kiedy senat przekazywał sprawę bezpośrednio pontyfikom i ich orzeczenia uważano za wiążące<sup>135</sup>. Zdarzyło się także, że wódz podczas toczonej wojny przejął kompetencje tak senatu, jak i kolegiów kapłańskich, sam rozpatrując znaki wróżebne i decydując

---

<sup>129</sup> Aul. Gell. 4.6.2.

<sup>130</sup> Liv. 10.23.1: *Supplicationes in biduum senatus decrevit*.

<sup>131</sup> Por. Dion. Hal. 4.62.5, który używa terminu *stasis*, opisując okoliczności konsultacji ksiąg. Podobnie Val. Max. 1.1.1 piszący o *tumultus*, jako przyczynie odwołania się do *libri* podczas reform Grakchów; por. G.J. Szemler, *Religio, Priesthoods and Magistrates in the Roman Republic*, „Numen” 18, 1971, s. 111.

<sup>132</sup> Por. Liv. 38.36.4; 40.19.4.

<sup>133</sup> Jeżeli ofiary były składane w Rzymie, przewodniczył im zazwyczaj konsul, por.: Liv. 27.23.4; 31.12.10; 32.9.4.

<sup>134</sup> Np. Liv. 27.37.11-15.

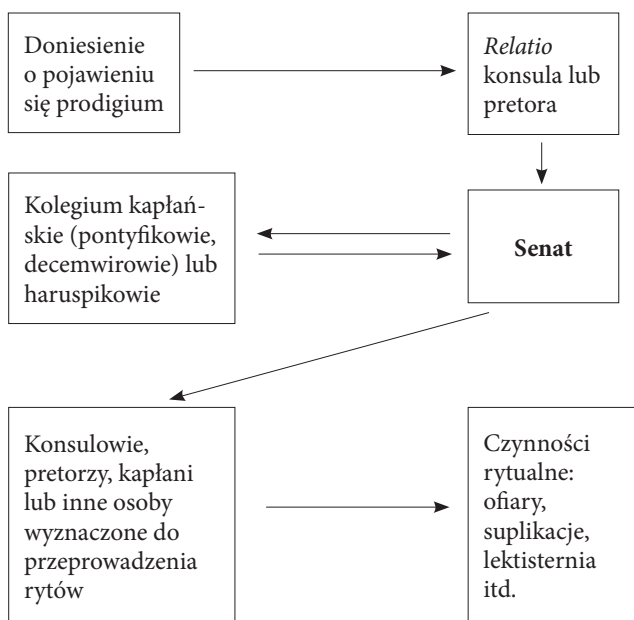
<sup>135</sup> Np. Liv. 24.44.9: *ex decreto pontificum*; por. S. Randazzo, „*Collegium pontificum decrevit*” note in *marginem CIL X 8259*, „Labeo” 50, 2004, s. 135-148.

o ich zażegnaniu<sup>136</sup>. Czasem senat odwoływał się do pomocy i decemwirów, i pontyfików, jak to miało miejsce np. w 180 roku, kiedy w Rzymie panowała zaraza, która spowodowała śmierć najwyższych urzędników, w tym konsula i pretora<sup>137</sup>.

Ograniczając omówiony powyżej model tylko do działalności *collegium viri sacris faciundis*, możemy go przedstawić w następujący sposób:

**omen – susceptio senatu (uznanie prodigium) – libros inspicerere dokonywane przez viri sacris faciundis – decretum kolegium – piaculum – przywrócenie pax deorum.**

Schematycznie można to przedstawić w sposób następujący:



Źródło: North (2000a), s. 28, z moimi zmianami.

<sup>136</sup> Liv. 21.46.3.

<sup>137</sup> Liv. 40.37.1; por. G. Dumezil, *La religione romana...*, s. 385.





## ORGANIZACJA I FUNKCJONOWANIE KOLEGIUM

### 2.1. Organizacja kolegium

W poprzednim rozdziale poddałem analizie mit o kupnie ksiąg sybillińskich przez króla Tarkwiniusza Pysznego. Kolejną część mojej pracy chciałbym poświęcić na omówienie struktury kolegium, jego organizacji, uprawnień i kompetencji.

Według zgodnej tradycji kolegium działało od czasów królewskich<sup>1</sup>. Składało się z dwóch patrycjuszy, którzy nie pełnili funkcji rytualnych – te wydają się być zastrzeżone tylko i wyłącznie dla króla. Dionizjos określa ich mianem strażników ksiąg<sup>2</sup>. Dlatego być może należy powrócić do poglądów prezentowanych w starszej literaturze przedmiotu, które duumwirów okresu królewskiego opisywały nie jako kolegium, ale raczej jako komisję o charakterze na poły sakralnym, której członkowie byli mianowani dożywotnio według nieznanych nam procedur. Najwięcej informacji o kompetencjach i organizacji kolegium w pierwszym okresie jego działalności mówi nazwa – *duumviri sacris faciundis*. Dwaj mężowie dla zajmowania się świętymi rytami<sup>3</sup>. Pierwsze konsultacje, zwłaszcza z roku 504, przekazują pewne refleksy

---

<sup>1</sup> J. Gagé, *Apollon romain...*, s. 697, z iście niemiecką dokładnością datuje początek działalności kolegium na lata 530-510 p.n.e.

<sup>2</sup> Dion. Hal. 4.62.4. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że Dionizjos często używał terminu „święty strażnik” jako określenie funkcji kapłańskiej.

<sup>3</sup> G. Bloch, *Duumviri...*, s. 427. Na j. polski najczęściej ta nazwa jest tłumaczona poprzez określenie „decemwiriowie ofiarniczy” (np. M. Brożek) lub „kolegium sakralne” (T. Zieliński). Anglicy i Włosi używają określeń opisujących: *ten men for sacred action* i *decemviri dei sacri riti*.

funkcjonowania kolegium w tamtym okresie. Dyktator dokonuje swobodnej lektury przepowiedni, sam znajduje w nich odpowiednie przepisy religijne i prawdopodobnie samodzielnie je wykonuje – kustosze *libri* w ogóle nie pojawiają się w przekazie.

Analiza konsultacji z VI i V i pierwszej połowy IV wieku p.n.e. pozwala na uchwycenie zmiany miejsca zajmowanego przez duumwirów w systemie politycznym wczesnego Rzymu. Z komisji będącej częścią urzędników otaczających najpierw króla, a potem najwyższych urzędników nowo powstałej republiki, stają się formą komisji senackiej *de religione*. Można zaryzykować stwierdzenie, że w takiej formie przetrwała do końca swojego istnienia, czyli do V wieku n.e. Zmieniała się tylko liczba kapłanów i zostały rozszerzone ich kompetencje.

W poprzednim rozdziale wspomniałem o zaangażowaniu komisji duumwiralnej w walkę stanów. Z przyczyn oczywistych opowiedziała się po stronie patrycjuszy, którzy jako stan mieli uprawnienia do przeprowadzania praktyk dywinacyjnych i poprzez nie – do nadawania swoim postanowieniom politycznym sankcji bogów.

Pewne przekazy źródłowe mogą wskazywać na równoległe istnienie dywinacji patrycjuszowskiej i plebejskiej. Ta druga miała polegać na *\*auditiones* nocnych, czyli nieproszonych „głosach”, za których pośrednictwem bogowie przekazywali plebejuszom swoje znaki. Przykładem takiego modelu dywinacji może być epizod związany z M. Caediciusem, który nocą 390 roku p.n.e. usłyszał głos silniejszy od ludzkiego, ostrzegający przed atakiem galijskim. Głos ten został niestety zlekceważony, bo przekazał go „człowiek niskiego pochodzenia, a naród Galów mieszkał daleko i zbyt mało był znany” (tłum. Andrzej Kościółek)<sup>4</sup>. Dywinacja plebejska miała różnić się zdecydowanie od dywinacji patrycjuszowskiej opartej na auspicjach przeprowadzanych w ciągu dnia. Patrycjusze mieli widzieć jedynie znaki „proszone” – bogowie wyrażali

---

<sup>4</sup> Liv. 5.32.7: *M. Caedicius de plebe nuntiavit tribunis se in Nova via, ubi nunc sacellum est supra aedem Vestae, vocem noctis silentio audisse clariorem humana, quae magistratibus dici iuberet Gallos aduentare. Id ut fit propter auctoris humilitatem spretrum et quod longinqua eoque ignotior gens erat.*

swoją opinię tylko wtedy, kiedy zostali o to poproszeni. Jeżeli sami chcieli coś przekazać, to kierowali się do plebejuszy, którzy słyszeli głosy<sup>5</sup>. Pomysł rekonstrukcji „un sistema di divinazione plebea in alternativa al sistema di divinazione patrizio, basato sull'auspicatio”<sup>6</sup> nie wydaje mi się jednak do końca przekonujący. Co prawda, można założyć, że plebs rzymski miał wypracowane pewne praktyki dywinacyjne (świadczy o tym secesja i próba założenia nowej wspólnoty obywatelskiej), ale widocznie były one uznane za niewystarczające, bo jak inaczej wytłumaczyć dążenie do obsadzenia stanowisk w komisji duumwiralnej? W praktyce oznaczało to uzyskanie kontroli nad decyzjami, a przynajmniej wgląd w nie, wydawanymi przez państwową wyrocznię, jaką były księgi sybillińskie. Trzeba jednak przyznać, że wobec informacji o przepowiedniach dotyczących Galów skierowanych do plebejusza nie dziwi wykorzystanie oficjalnych (i patrycjuszowskich) *libri sibyllini* do nadania większego znaczenia rytom oczyszczającym Rzym po odejściu najeźdźców.

Plebejusze ostatecznie uzyskali wpływ na decyzje wysnuwane z ksiąg w roku 367 p.n.e. na podstawie *leges Liciniae-Sextiae*. W tym czasie komisja duumwiralna została przekształcona w kolegium *decemviri sacris faciundis*, miejsca zaś rozdysponowano według ściśle przestrzeganych aż do czasów Sulli parytetu stanowego. Zreorganizowane, a właściwie nowo utworzone kolegium składało się z pięciu patrycjuszy i pięciu plebejuszy. Zajęcie przez plebejuszy miejsca w komisji sprawującej pieczę nad księgami sybillińskimi mającymi w starożytnym Rzymie status wyroczni państwowej jest przełamanie patrycjuszowskiego monopolu religijnego i z tego powodu wydarzeniem, którego znaczenia trudno przecenić.

Prezydencja była podwójna. Jeden z magistrów kolegium zawsze był patrycjuszem, a drugi plebejuszem. Giovanni Battista Pighi w dokonanym przez siebie, komentowanym zestawieniu przekazów źródłowych dotyczących igrzysk wiekowych wykazał, że *Fasti Capitolini* pierwszy raz notują

---

<sup>5</sup> C. Santi, *I libri sibyllini...*, s. 26.

<sup>6</sup> Ibidem.

tytuł *mag(istri) X vir(orum)* w odniesieniu do drugich (raczej legendarnych) *ludi saeculares* datowanych na rok ok. 346 p.n.e. Niestety, nie zachowały się imiona kapłanów. Pierwszymi, znanymi z tej samej inskrypcji, magistrami kolegium są M. Aemilius Lepidus Numida i M. Livius Salinator. Ich imiona zachowały się przy wzmiance o kolejnych igrzyskach z roku 249 (lub 236)<sup>7</sup>. Źródła niemal nie mówią o długości kadencji *magistri*. W literaturze naukowej panuje przekonanie o rocznej kadencji, oparte głównie – jak się zdaje – na fragmencie z sekularnej inskrypcji augustowskiej, na której spotykamy się ze sformułowaniem *isdem co(n)s(ulibus), isdem mag(istris) Xvir(orum) s(acris) f(aciundis)*<sup>8</sup>. Sądzę, że owa prezydencja mogła być wzorowana na pozycji pontifeksa *maximus* – kadencja była dożywotnia, a każdego nowego magistrza kapłani wybierali ze swojego grona<sup>9</sup>. Może jedynie zastanawiać niezachowanie się żadnej informacji w źródłach literackich o funkcjonowaniu magistrów kolegium. Dziwi to zwłaszcza w przypadku Liwiusza, który dość skrupulatnie notował daty powołania do godności i daty śmierci poszczególnych kapłanów. Może więc magistrowie w okresie republiki funkcjonowali tylko przy okazji igrzysk wiekowych?

Religioznawcy zajmujący się rzymską religią archaiczną przykładają dużą wagę do faktu zwiększenia liczby kapłanów do parzystej dziesiątki, w przeciwieństwie do wciąż nieparzystej liczby członków pozostałych kolegiów kapłańskich. C. Santi widzi w tym przykład na osiągnięcie zgody stanów przez symboliczne wykorzystanie cyfr charakteryzujących tak patrycjuszy, jak i plebejuszy. Według niej, przy ustalaniu liczby *viri sacris facindis* zadziałał podobny schemat jak przy powoływaniu do życia stanowiska trybunów ludowych, których także było dziesięciu. W przypadku kolegium trybunskiego może mieć miejsce próba połączenia po raz pierwszy „il sistema binario patrizio con il sistema quinario plebeo”<sup>10</sup>. Innymi słowy, mamy do

---

<sup>7</sup> G.B. Pighi, *De ludis...*, s. 41-42= CIL I<sup>2</sup>, p. 12.

<sup>8</sup> Wg wydania B. Schnegg-Köhler, *Die augusteischen...*, s. 28, wers 29.

<sup>9</sup> Kontra: M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 70.

<sup>10</sup> C. Santi, *I libri sibillini...*, s. 6-8.

czynienia z plebeizacją komisji duumwiralnej, co jest wnioskiem, z którym nie sposób się nie zgodzić. Poza tym wydaje mi się, że jeżeli chodzi o jakikolwiek system liczbowy, to dla patrycjuszy (a, uogólniając, podobnie rzecz się miała w wielu aspektach religii rzymskiej) bardziej charakterystyczna była trójka, powielająca pierwotny podział Miasta na trzydzieści kurii i trzy *tribus*. Zgodnie z tym systemem działały kolegia augurów i pontyfików – liczba ich członków wynosiła początkowo trzech, potem sześciu, następnie dziewięciu i ostatecznie piętnastu.

Jako ciało złożone z dziesięciu członków kolegium działało aż do czasów Sulli, który w 82 roku p.n.e. przeprowadził reformę wielkich kolegiów kapłańskich, zwiększając ich skład do piętnastu osób. Przekazy źródłowe dotyczą tylko reform w kolegiach augurów i pontyfików, jednak to zapewne wówczas dodano również pięciu kapłanów do kolegium sakralnego<sup>11</sup>. Ostatnia wzmianka w źródłach wymienia decemwirów w odniesieniu do roku 98 p.n.e.<sup>12</sup> Natomiast list Cycerona z 51 roku jest pierwszym świadectwem tytułującym członka kolegium kwindecemwirem<sup>13</sup>. Pomiędzy tymi datami nie ma żadnego wydarzenia, z którym można by wiązać reformę tego ciała kapłańskiego. Dodatkowym argumentem jest fakt, że w tym roku Sulla został augurem, a znane było u niego dążenie do objęcia swoją kontrolą wszystkich form dywinacji rzymskiej<sup>14</sup>. Niektórzy współcześni badacze uważają, że także dyktator został wówczas (kwin)decemwirem<sup>15</sup>. Przyznaję, że jest to hipoteza interesująca, gdyż istnieje duże prawdopodobieństwo objęcia przez Sullę tej godności. Należał przecież do rodziny o tradycjach „decemwiralnych” – P. Cornelius Sulla, współfundator igrzysk ku czci Apolla, był jego przodkiem. Również sam Sulla kładł nacisk na kult tego boga. Z podobną sytuacją mamy

---

<sup>11</sup> Liv. *Per.* 89; J. Rüpke, *Fasti sacerdotum...*, s. 1640.

<sup>12</sup> Obs. 47.

<sup>13</sup> Cic., *Ad fam.*, 8.4.1.

<sup>14</sup> M. Jaczynowska, *Religie...*, s. 101-104; por. eadem, *Od Scypiona Afrykańskiego do Juliusza Cezara – republikańska geneza kultu cesarskiego*, w: eadem, *Studia z dziejów antycznego Rzymu*, Toruń 2003, s. 79-82.

<sup>15</sup> J. Rüpke, *Fasti sacerdotum...*, s. 927-928.

do czynienia w przypadku Juliusza Cezara, którego kwindecemwirat nie jest potwierdzony przez źródła, chociaż przez nie sugerowany<sup>16</sup>. Jest natomiast dość powszechnie przyjmowany w literaturze przedmiotu<sup>17</sup>. Tak w jednym, jak i drugim przypadku nie zachowały się jednak żadne przekazy źródłowe mówiące o przynależności tych dwóch dyktatorów do kolegium sakralnego, a takie informacje powinny były się ostać. Wydaje mi się, że mamy tutaj do czynienia z sytuacją, w której pełnienie urzędu dyktatorskiego wystarczało za uzasadnienie korzystania z ksiąg i reformy kolegium jego strażników bez odwoływania się do senatu (nawet jeżeli w 47 roku p.n.e. Cezar nie pełnił tej godności, to już wówczas jego jedynowładztwo było całkowicie niepodważalne). Warto przypomnieć, że według zachowanych przekazów pierwsze konsultacje były dokonywane także przez dyktatorów lub zwyciężskich wodzów.

Zwiększenie liczebności członków kolegium poprzedziło zmiany w sposobie ich wybierania. Przyjmując proponowaną datę, 82 r. p.n.e., nie należy wiązać reorganizacji tego ciała kapłańskiego z odtworzeniem ksiąg sybillińskich po pożarze Kapitolu, jak to jest często łączone<sup>18</sup>. W tym kontekście należałoby przesunąć to wydarzenie o cztery lata, czyli na rok śmierci Sulli, co w zasadzie wyklucza przywołaną wyżej opinię Serviusa o zmianach w kolegium dokonanych w „czasach sullańskich”<sup>19</sup>. Poza tym Fenestella wyraźnie pisze w odniesieniu do roku 78 o kwindecemwirach będących członkami komisji mającej za zadanie odtworzyć *libri fatales*<sup>20</sup>.

W późniejszym okresie liczba członków ulegała powiększeniu, jednak bez zmiany nazwy. Juliusz Cezar zwiększył liczebność wszystkich wielkich

---

<sup>16</sup> Por. Dio 42.51.4.

<sup>17</sup> M. Hoffman Lewis, *The Official Priests of Rome under the Julio-Claudians. A Study of the Nobility from 44 B.C. to 68 A.D.*, Rome 1955, s. 22 (z pewnym zastrzeżeniem); R. Gordon, *From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology*, w: *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, ed. M. Beard, J. North, Ithaca 1990, s. 182. Kontra: R. Stepper, *Augustus als sacerdos. Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester*, Stuttgart 2003, s. 26-27.

<sup>18</sup> Por. G. Bloch, *Duumviri...*, s. 428.

<sup>19</sup> Serv., *Ad Aen.*, 6.63: *quindecim usque ad tempora Sullana*.

<sup>20</sup> Fen., *Ann.*, fr. 18.

kolegiów kapłańskich do szesnastu członków<sup>21</sup>. Być może dodatkowe miejsce miało rekompensować te zajęte w kolegiach pontyfików i augurów (i, jak wspomniałem wyżej, być może także kwindecemwirów) przez ostatniego rzymskiego dyktatora. Listy kapłanów zawarte w aktach augustowskich igrzysk wiekowych wykazują dwudziestu jeden kapłanów, w tym pięciu magistrów<sup>22</sup>. Zestawienie z podobnego dokumentu, ale z okresu cesarza Septymiusza Sewera, zawiera nazwiska osiemnastu członków kolegium, bez cesarza<sup>23</sup>.

Członkostwo w kolegium było dożywotnie, nowych kapłanów dokooptowywano po śmierci poprzedników. Do 104 roku p.n.e. sprawy kooptacji rozgrywały się wewnątrz kolegium. Sytuacja zmieniła się, kiedy na mocy *lex Domitia* prawo wyboru nowych członków najważniejszych kolegiów kapłańskich zostało przyznane komicjom wyborczym<sup>24</sup>. Charakterystycznie tłumaczy to Swetoniusz, który w biografii Nerona pisze: „Oto prapradziad jego, Gn. Domicjusz, w czasie swego trybunatu obraził się na kapłanów za to, że po jego ojcu kogoś innego, a nie jego wybrali na to miejsce [chodzi o stanowisko *pontifex maximus* – A.G.], i przeniósł przywilej wyboru kapłanów z kolegiów na zebrania ludowe” (tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska)<sup>25</sup>. Reforma dokonana przez Domitiusa wpisuje się w walkę popularów i optymatów, a wszystkie źródła potwierdzają osobisty kontekst jej wprowadzenia. Odzucony kandydat do kolegium pontyfików i trybun ludowy w jednej osobie miał bardzo wyraźną orientację popularską<sup>26</sup>. Ten personalny aspekt sprawy

---

<sup>21</sup> Dio 42.51.4-5.

<sup>22</sup> Inskrypcję dotyczącą *ludi saeculares* z 17 roku p.n.e. przywołuje wg najnowszego i najpełniejszego jej wydania: B. Schnegg-Koheler, *Die augusteischen...*, s. 24-44. Listy kapłanów: w. 150-152 i w. 166-168.

<sup>23</sup> CIL V 32327-32329; por. L Schumacher, *Die vier höhen Priesterkollegien*, w: ANRW, II.16.1, Berlin-New York 1973, s. 162-163.

<sup>24</sup> Por. Cic., *De leg. ag.*, 2.18.

<sup>25</sup> Suet., *Nero*, 2.1: *atavus eius Cn. Domitius in tribunatu pontificibus offensior, quod alium quam se in patris sui locum cooptassent, ius sacerdotum subrogandorum a collegiis ad populum transtulit*. Patrz Vell. Pater. 2.12.3: *Quo anno Cn. Domitius tribunus plebis legem tulit, ut sacerdotes, quos antea conlegae sufficiebant, populus crearet*.

<sup>26</sup> O tym aspekcie *lex Domitia* patrz: J. Rüpke, *Fasti sacerdotum...*, s. 1636-1639.

zapewne przyczynił się do odwołania tego prawa przez najwybitniejszego przedstawiciela optymatów, jakim był Sulla.

Procedura wyborów składała się z trzech faz – nominacji, elekcji i kooptacji. Postępowanie przebiegało następująco<sup>27</sup>: kapłani pod przysięgą i w obliczu zgromadzonego ludu (*in contione*<sup>28</sup>) przedstawiali swojego kandydata na wakujące miejsce. Prawo, a nawet obowiązek *nominatio* mieli wszyscy członkowie kolegium. Istniało ograniczenie polegające na tym, że jeden kandydat nie mógł być przedstawiony przez więcej niż dwóch kapłanów, teoretycznie po to, żeby komicja miały zachowaną wolność wyboru. Zdaje się, że tak było i rzeczywiście zgromadzenia sacerdotalne wybierały spośród kilku kandydatów<sup>29</sup>. Cynceron szczyli się, że został wyznaczony przez Pompejusza i Hortensjusza<sup>30</sup>. *Comitia sacerdotum* składały się z siedemnastu *tribus* wyłonionych drogą losowania z ogólnej liczby trzydziestu pięciu. Najpewniej były to te same *tribus*, które wybierały pontifeksa maksimusa<sup>31</sup>. Odbływały się one co roku łącznie z pozostałymi komicjami wyborczymi, pomiędzy komicjami konsularnymi a pretorskimi<sup>32</sup>. Przy organizacji komicjów kapłańskich obowiązywały prawdopodobnie te same zasady, co przy pozostałych zgromadzeniach wyborczych: przewodniczył im jeden z konsulów i były zapowiadane 24 lub 25 dni przed ich zwołaniem. Wynika więc z tego, że akt nominacji musiał odbywać się wcześniej<sup>33</sup>. Nowym członkiem kolegium zostawała osoba uzyskująca najwięcej głosów, a pozostali kapłani mieli obowiązek dokooptować do swojego grona kandydata wybranego

---

<sup>27</sup> Za G. Bloch, *Duumviri...*, s. 428-431; J. North, *Family strategy and priesthood in the late Republic*, w: *Parenté et stratégies familiales dans l'antiquité romaine*, ed. J. Andraeu, H. Bruhns, Rome 1990, s. 535; J. Linderski, *The Aedileship of Favonius, Curio the Younger and Cicero's Election to the Augurate*, HSCPh 76, 1972, s. 191-199.

<sup>28</sup> Cic., *Ad Herenn.*, 1.20: *altera lex iubet augurem in demortui locum qui petat in contione nominare.*

<sup>29</sup> J. Linderski, *The Aedileship...*, s. 198, z przyp. 66.

<sup>30</sup> Cic., *Phil. II*, 4.

<sup>31</sup> Wybór przewodniczącego kolegium pontyfików już od 212 roku p.n.e. był dokonywany poprzez *comitia septemdecim tribuum*, por. H. Kowalski, *Pontifex Maximus...*, s. 21, gdzie odniesienia źródłowe i dalsza literatura przedmiotu.

<sup>32</sup> Cic., *Ad Brut.*, 1.5.3.

<sup>33</sup> J. Linderski, *The Aedileship...*, s. 194, przyp. 55.



przez lud. Nie wiadomo, czy w przypadku kooptacji do kolegium sakralnego istniał ceremoniał inauguracji, analogiczny do obrzędu wprowadzenia nowo wybranego augura.

*Lex Domitia* została unieważniona przez Sullę w 81 roku p.n.e. (*lex Cornelia*), o czym mówi przekaz Kasjusza Diona (błędnie zresztą przypisując dyktatorowi nie tylko przywrócenie prawa kooptacji kolegium, lecz także zlikwidowanie wyboru przez komicja przewodniczącego kolegium pontyfików<sup>34</sup>). Jednak w 63 roku trybun ludowy T. Atius Labienus zaproponował przy wsparciu Cezara powrót do postanowień ze 104 roku. Opinie Cycerona i Kasjusza Diona wskazują, że nie mamy tutaj do czynienia z uchwaleniem nowego prawa, ale jedynie powrotem do stanu rzeczy sprzed dyktatury Sulli<sup>35</sup>. Komicja sacerdotalne były bowiem powoływane tylko do wyboru nowych kapłanów. Jerzy Linderski sądzi, że o liczbie uczestniczących w tych zgromadzeniach *tribus* zadecydowały względy o charakterze religijnym. W wyborze kapłanów bierze udział *minor pars populi*, bo zgodnie z prawem auguralnym lud jako taki nie ma uprawnień do wyboru kapłanów i „w ten sposób komicja 17 *tribus* stanowią z punktu widzenia formalnego obejście prawa auguralnego”<sup>36</sup>. *Lex Labienia* została potwierdzona w połowie lat czterdziestych I wieku p.n.e. przez Juliusza Cezara (*lex Iulia de sacerdotiis*).

Zasady te obowiązywały także za czasów nowego ustroju, chociaż bez wątpienia ich stosowanie zależało od dobrej woli cesarza. Princeps miał możliwość zwiększenia liczby kapłanów. W 29 roku p.n.e. senat wydał dekret, w którym przyznał takie prawo Oktawianowi, uzależniając zmianę ilości miejsc tylko od jego woli<sup>37</sup>. Postanowienie senatu uznawało istniejący stan

---

<sup>34</sup> Dio 37.37; L. Ross Taylor, *The Election of the Pontifex Maximus in the Late Republic*, CPh 37, 1942, s. 421-424; J. Rüpke, *Fasti sacerdotum...*, s. 1639-1640; por. J. North, *Family strategy...*, s. 529, przyp. 6.

<sup>35</sup> Dio, *loc. cit.*; Cic., *Ad Brut.*, 1.5.3; J. Linderski, *The Aedileship...*, s. 192, przyp. 48.

<sup>36</sup> Idem, *Rzymskie zgromadzenia wyborcze od Sulli do Cezara*, Warszawa–Wrocław–Kraków 1966, s. 20, przyp. 62, por. s. 8.

<sup>37</sup> Por. Dio 51.20.3; J. Vaahtera, *Roman Augural Lore in Greek Historiography. A Study of the Theory and Terminology*, Stuttgart 2001, s. 140-141.

rzeczy, bo Oktawian w 36 roku po prostu kazał dopisać Valeriusa Messalę do kolegium augurów *supra numerum*<sup>38</sup>.

Tak usankcjonowany prawnie stan rzeczy oznaczał przejęcie przez Augusta i jego następców kontroli nad kształtem osobowym wielkich kolegiów kapłańskich. Martha W. Hoffman Lewis sądzi, że w tym okresie kolegia pontyfików, augurów i kwindecemwirów liczyły około dwudziestu pięciu osób<sup>39</sup>. Wydaje się, że August zachował *comitia sacerdotum* w ramach utrzymywania pozorów ustroju republikańskiego, i zapewne rację mają ci, którzy twierdzą, że skoro kolejni princepsi byli członkami wszystkich wielkich kolegiów kapłańskich i choćby poprzez to mieli możliwość nominacji, to metoda elekcji miała znaczenie drugorzędne<sup>40</sup>. August uczynił wobec kolegiów kapłańskich to, co jego przybrany ojciec zrobił dla przejęcia kontroli nad wyborami urzędników – do prawa nominacji dorzucił obowiązek rekomendacji, czyli *commendatio*, mający charakter nakazu<sup>41</sup>. W 14 roku n.e. Tyberiusz przeniósł uprawnienia elektorskie z komicjów do senatu<sup>42</sup>. Od tej pory, przez cały I wiek, komicja sacerdotalne zbierały się jedynie w celu *renuntiatio* – żeby usłyszeć imiona wybranych kapłanów. Ostatnia wzmianka o tego rodzaju komicjach pochodzi z akt braci polnych dotyczących roku 69.

Przez pozostały okres działalności kolegium *sacris faciundis* jego członkowie byli wyznaczani przez cesarza, chociaż zostało zachowane prawo wyznaczania kandydatów przez samych członków kolegiów. Pliniusz Młodszy, komentując swoje wejście do kolegium augurów, przypomina, że zajął w nim miejsce Iuliusa Frontinusa, który przez wiele lat wyznaczał go jako swojego następcę<sup>43</sup>. Warto zwrócić uwagę, że w przypadku kapłanów nie była używana

---

<sup>38</sup> Dio 49.16.1.

<sup>39</sup> M.W. Hoffman-Lewis, *The Official Priests of Rome under the Julio-Claudians. A Study of the Nobility from 44 B.C. to 68 A.D.*, Rome 1955, s. 12.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>41</sup> G. Bloch, *Duumviri...*, s. 429.

<sup>42</sup> Tac., *Ann.*, 1.15.

<sup>43</sup> Plin. Mł., *Epist.*, 4.8: *qui me nominationis die per hos continuos annos inter sacerdotes nominabat, tamquam in locum suum cooptaret*. Por. 2. 1: *Illo die quo sacerdotes solent nominare quos dignissimos sacerdotio me semper nominabat*.

tradycyjna formuła *candidatus Augusti* na określenie ludzi nominowanych przez cesarza. Została ona zastąpiona przez określenia *ex litteris imperatoris* lub *iudicio imperatoris*<sup>44</sup>. Ciekawe zdanie mówiące o coraz większej roli cesarza w procesie wyznaczania nowych członków najbardziej prestiżowych ciał kapłańskich pochodzi ze zbioru *Scriptores Historiae Augustae*, a konkretnie z biografii Aleksandra Sewera<sup>45</sup>. Widać wyraźnie, że rzymska rada starszych traciła przywilej wyboru kapłanów, a jej rola w kreowaniu nowych członków kolegiów ograniczała się do posłusznego akceptowania decyzji cesarskich. Wydaje się, że swoje „republikańskie” prawa wyborcze senat zachował tylko wobec członków rodziny cesarskiej. Za Augusta została wprowadzona niepisana zasada, że to princeps obejmował wszystkie godności kapłańskie, a członkowie rodziny imperatorskiej z reguły tylko jedno. Jeżeli było dwóch braci, to starszy obejmował pontyfikat, a młodszy augurat. W każdym razie z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku Tyberiusza i Druzusa oraz Gajusza i Lucjusza Cezara<sup>46</sup>. Typowany swego czasu na następcę pierwszego princepsa Marek Agryppa był kwindecemwirem. Nie ma za to większych wątpliwości, że objęcie wszystkich godności kapłańskich miało ułatwić sukcesję. Kiedy zmuszony utratą wnuków, a wcześniej Agryppy, August zdecydował się w 4 roku n.e. na adopcję swojego pasierba i wyznaczenie go na swojego następcę, Tyberiusz automatycznie został dokooptowany do kolegium pontyfików i kwindecemwirów.

W 51 roku Neron, przyjmując toż sam *virilis*, został *ex senatus consulto* dokooptowany *supra numerum* jednocześnie do wszystkich kolegiów kapłańskich<sup>47</sup>. Na monecie wybitej właśnie w tym roku znalazła się fraza SACERD. COOPT. IN OMN. CONL. wraz z symbolami tych ciał kapłańskich<sup>48</sup>. Kolegia, do których został wybrany, zostały wymienione w tekście

---

<sup>44</sup> G. Bloch, *Duumviri...*, s. 430.

<sup>45</sup> *SHA, Al. Sev.*, 49: *pontificatus et quindecemviratus et auguratus fecit, ita ut in senatu allegarentur.*

<sup>46</sup> M.W. Hoffman-Lewis, *The Official Priests...*, s. 94.

<sup>47</sup> *Tac., Ann.*, 12.41.

<sup>48</sup> *RIC* 1.135.

inskrypcji<sup>49</sup>. Podkreślenie, że Neron został dokooptowany *supra numerum* może świadczyć, że wcześniej członkowie rodziny cesarskiej musieli czekać na wakant i byli wybierani na tych samych warunkach, co pozostali kapłani<sup>50</sup>. Inna inskrypcja z tego samego roku mówi, że Neron został wybrany także *supra numerum* do *sodales Augustales*<sup>51</sup>. W oparciu o ten precedens do kolegiów został dokooptowany w 71 roku Tytus oraz Domicjan<sup>52</sup>. Zapewne właśnie do takich przypadków, tzn. nominacji członków rodziny cesarskiej, a zwłaszcza potencjalnych lub rzeczywistych następców panującego, odnosi się rzadko używana fraza *cooptatus ex senatus consulto*<sup>53</sup>.

## 2.2. Dokumenty kolegialne

Kolegium *virī sacris faciundis*, jak i wszystkie pozostałe kolegia kapłańskie, prowadziło swoje własne archiwum, z którego jednak pozostało niewiele. Zachowały się dwie inskrypcje dotyczące igrzysk wiekowych Augusta z 17 roku p.n.e. i Septymiusza Sewera z 204 roku oraz kilka fragmentów odpowiedzi, których udzielili mężowie ofiarniczy na podstawie konsultacji ksiąg sybillińskich. Najwięcej z tych fragmentów przekazał Liwiusz. Mamy w tym przypadku jednak do czynienia z trzema formami właściwie niezmiennych w znaczeniu formuł, które bardziej sugerują język, którym były spisywane, aniżeli przynoszą wartościowe informacje o treści tych dekretów lub responsów.

Działalność tak ważnego kolegium kapłańskiego musiała wymagać czegoś, co możemy nazwać „obsługą biurokratyczną”. Protokoły z *ludi saeculares* pokazują, że pisma wyływające z kolegium były dość szczegółowe. Przypuszczalnie podobnie było z responsami kolegialnymi z okresu republiki zawierającymi sposoby przebiegania bogów.

---

<sup>49</sup> CIL 6.921=ILS 222.

<sup>50</sup> Przynajmniej tak sądzi M.W. Hoffman-Lewis, *The Official Priests...*, s. 100-101.

<sup>51</sup> CIL 6. 1984=ILS 5025.

<sup>52</sup> CIL 6. 31294=ILS 258 (Tytus); CIL 9.4955=ILS 267 (Domicjan).

<sup>53</sup> G. Bloch, *Duumviri...*, s. 430, przyp. 60., gdzie odniesienia źródłowe.

Niestety, zachowało się bardzo mało informacji „technicznych” dotyczących tego zagadnienia. Już wyżej kilkakrotnie zaznaczałem, że stan źródeł nie pozwala na zrekonstruowanie procesu samej konsultacji, nie wiemy również wiele o fizycznym wyglądzie ksiąg. Przypisanie kolegium kwindecemwiralnego świątyni Jowisza Kapitolinińskiego w okresie republiki i, od czasów Augusta, Apolla Palatyńskiego, w których były przechowywane podstawowe „narzędzie pracy” kapłanów ofiarniczych, czyli księgi, pozwala przypuszczać, że cała obsługa biurokratyczna została skoncentrowana właśnie przy niej. Słusznie zauważono, że główne bóstwo starożytnego Rzymu było najbardziej odpowiednim strażnikiem dla dokumentów ważnych z punktu widzenia interesu państwa, zwłaszcza, jeżeli weźmie się pod uwagę jego asocjacje z *fides romana*<sup>54</sup>. Warto zauważyć, że na Kapitolu była świątynia Fides z wystawionymi w niej prawami spisanyymi na brązowych tablicach, co niewątpliwie wzmacnia tę hipotezę. Nie oznacza to jednak pewności, że to właśnie tam zbierali się kapłani dla *libros inspiciere*.

### 2.2.1. *Acta ludorum saecularium*

Odkryta w 1890 roku na Polu Marsowym, czyli w miejscu, gdzie odbywały się *ludi*, inskrypcja<sup>55</sup> należy do ciekawszych zabytków epigraficznych, przynoszących szereg interesujących informacji dotyczących kształtu i formy dokumentów wydawanych przez kancelarię kolegium. Inskrypcja zawiera listy kapłanów, czyli w zasadzie pierwszy raz w historii badań nad działalnością kolegium jesteśmy w stanie zrekonstruować jego cały skład osobowy<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> P. Culham, *Archives and Alternatives in Republican Rome*, CP 84, 1989, s. 111.

<sup>55</sup> CIL IV 3239-3543 (=T. Mommsen, *Commentaria ludorum saecularium quintorum et septimorum*, „Ephemeris Epigraphica” 8, 1891, s. 225-309). Najpełniejsze wydanie inskrypcji dotyczącej augustowskich igrzysk wiekowych: B. Schnegg-Koheler, *Die augusteischen...*, s. 24-45 (z tłumaczeniem na j. niemiecki).

<sup>56</sup> Patrz A. Gillmeister, *Collegium quindecimviri sacris faciundis w świetle commentarium ludorum saecularium z 17 roku p.n.e.*, w: „Studia Epigraficzne”, t. 2, red. J. Zdrenka, Zielona Góra 2006, s. 151-156.

Do czasu odkrycia inskrypcji nie było pewne, czy kolegium kwindecemwirów ofiarniczych miało prawo do wydawania edyktów i dekretów, czyli innymi słowy do *ius edicendi*<sup>57</sup>, na co wskazywały pewne przekazy literackie<sup>58</sup> jak i inskrypcja nagrobna *a commentariis XVvir*<sup>59</sup>. Jak słusznie zauważa G. Liberman, omawiana inskrypcja jest dokumentem złożonym, zawierającym w sobie edykty i dekrety pochodzące od samego kolegium, list Augusta do kolegium oraz przynajmniej cztery *senatus-consulta*<sup>60</sup>. Najważniejsza część inskrypcji opisuje przebieg uroczystości, czyli jest swego rodzaju sprawozdaniem, na co wskazuje zresztą użycie czasu przeszłego. Rodzi to pytanie, czy sprawozdanie z igrzysk wiekowych, dość wyraźnie odróżnione od edyktów i dekretów, zostało zredagowane później w celu włączenia do inskrypcji pamiątkowej. Same dekrety miały przecież na celu przygotowanie przebiegu przyszłej ceremonii i, być może, zostały opublikowane już wcześniej jako zwykłe dokumenty będące wynikiem działalności kwindecemwirów ofiarniczych. Wydaje się to o tyle prawdopodobne, że inskrypcja ma charakter typowo chronologiczny. Pytanie, czy taki sam kształt miały wszystkie *acta* kwindecemwiralne publikowane jako roczne (?) sprawozdanie z działalności kolegium, czy też ranga igrzysk wiekowych implikowała wydanie specjalnego dokumentu, w którego skład wchodziły dokumenty kolegialne, pozostawiam otwarte. Być może senat miał znaczny wpływ na kształt tych dokumentów – w końcu kolegium było całkowicie podporządkowane w swojej działalności senatowi/Augustowi – i być może wszystkie wydawane dokumenty musiały uzyskać akceptację zwierzchników<sup>61</sup>. W takim razie należałoby potraktować inskrypcję sekularną jako produkt biurokracji senackiej/augustowskiej, a nie kolegialnej. Wydaje się mało prawdopodobne, żeby dokument tego typu i takiej rangi był „od razu”

---

<sup>57</sup> G. Liberman, *Les documents sacerdotaux du collège sacris faciundis*, w: *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, ed. C. Moatti, Roma 1998, s. 65.

<sup>58</sup> Liv. 40.37.3; Cens., *De die nat.*, 17, 4.

<sup>59</sup> CIL VI 2312..

<sup>60</sup> G. Liberman, *Les documents...*, s. 67.

<sup>61</sup> Liberman stawia hipotezę, że *commentarium ludorum* było typowym dokumentem kolegium, por. *ibidem*, s. 72-73.

wykuwany. Przepuszczalnie jest to oficjalna kopia z oryginału przechowywanego w potencjalnym archiwum<sup>62</sup>, być może senackim.

Analiza inskrypcji pozwala stwierdzić, że kolegium kwindecemwirów ofiarniczych odgrywało decydującą rolę podczas obchodów igrzysk wiekowych w roku 17 p.n.e. Do kapłanów należało prowadzenie modlitw oraz nadzór nad prawidłowym przebiegiem rytuałów. Oni to wyznaczali sto dziesięć matron, które pełniły kultowe role podczas *sellisternia* dla Diany i Junony (wers 101-102). Należy pamiętać, że August przeprowadził uroczystościom właśnie jako *magister collegium*, a jego typowany wówczas na następcę zięć, Marek Agryppa (w tekście inskrypcji zawsze wymieniany zaraz po Augustie), także był członkiem kolegium.

Do najważniejszych elementów igrzysk należała modlitwa odmawiana przez Augusta lub Agryppę przynajmniej trzydzieści trzy razy w ciągu igrzysk, a poświęcona, w zależności od okazji, różnym bóstwom. Trwałymi jej częściami są wezwania o sprzyjanie ludowi rzymskiemu, wojsku, kolegium mężów ofiarniczych, pryncepsowi, jego domowi i rodzinie. Jak wspomniałem wyżej, inskrypcja z przebiegiem *ludi saeculares* odgrywa dużą rolę w badaniach nad składem kolegium oraz jego czynnościami rytualnymi. Kwindecemwirowie ofiarniczy są wielokrotnie wspomniani w pierwszej części *acta* jako ci, którzy regulują przebieg uroczystości, wykonują rytualne gesty, składają ofiary, odmawiają modlitwy i towarzyszą głównym celebantom, czyli Augustowi i Agryppie, w ich czynnościach. Słusznie zostało zauważone, że właściwie nie ma czynności sakralnej wykonywanej podczas *ludi*, w której nie brałoby udziału kwindecemwirowie. W wielu momentach mamy do czynienia z występowaniem kolegium niemal w całości, np. dziewiętnastu z dwudziestu jeden kapłanów wzięło udział w ofiarach składanych Apollowi i Dianie w trzecim, ostatnim dniu uroczystości<sup>63</sup>.

Przedstawiona i omówiona wyżej inskrypcja dotycząca augustowskich igrzysk wiekowych znalazła swoją kontynuację w dokumentacji pozostałych

---

<sup>62</sup> Por. P. Culham, *Archives...*, s. 100.

<sup>63</sup> B. Schnegg-Koheler, *Die augusteischen...*, s. 201-203.

*ludi saeculares*, ale to przede wszystkim ona – jako najlepiej zachowana – pozwala stwierdzić istnienie innych dokumentów powstałych w wyniku „codziennej” pracy kolegium *virī sacris faciundis*.

### 2.2.2. „Zwykłe” dokumenty kolegialne

Zachowane źródła antyczne wspominają, że dokumenty kapłańskie były dzielone na *libri* i *commentarii*. Oba tych określeń używa się jedynie w odniesieniu do kolegium pontyfików i augurów, termin *libri* stosuje się przy saliach, *comentarii* – przy braci polnych, epulonach i, właśnie, kwintecemwirach<sup>64</sup>. Trzeba jednak zaznaczyć, że podstawą działania *virī sacris faciundis* były księgi sybillińskie.

Stan źródeł nie pozwala nam jednoznacznie stwierdzić, czy były w ogóle – a jeśli tak, to jakie – różnice pomiędzy *libri* i *commentarii* kapłańskimi<sup>65</sup>. Na potrzeby tej pracy przyjmuję rozróżnienie zaproponowane przez G.J. Szemlera, że na komentarze składały się *responsa* i *decreta* odnoszące się do celebrowania rytów (ordynowanych w przypadku *virī sacris faciundis* na podstawie *libri sibyllini*)<sup>66</sup>. *Decreta* i *responsa* można uznać za protokoły powstałe po każdorazowej konsultacji. Na marginesie warto dodać, że Rzymianie najwyraźniej nie do końca rozróżniali *libri* od *commentarii*. Przykładem jest sprawa związana z rzekomymi księgami Numy mającymi zawierać m.in. przepisy regulujące kult Jowisza Eliciusa. Dla Liwiusza są to *libri*, ale już dla innych antycznych historyków – *commentarii*<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> F. Sini, *Documenti sacerdotali...*, s. 21.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 45-87, dokładne omówienie dyskusji na ten temat, która od ponad wieku toczy się w historiografii. Szkoda, że autor ograniczył się tylko do streszczenia i mechanicznego przedstawienia argumentów, nie wypowiadając własnego zdania. Patrz także: idem, *Libri e commentarii nella tradizione documentaria dei grandi collegi sacerdotali romani*, SDHI 68, 2002, s. 383-392.

<sup>66</sup> G.J. Szemler, *The Priests of Roman Republic. A Study of Interactions Between Priesthoods and Magistrates*, Bruxelles 1972, s. 22: „*commentarii*, e.g. the *responsa* and *decreta* pertained to the sacred rites”. Stwierdzenie to odnosi się do kolegium pontyfików, ale jestem przekonany, że oddaje istotę dokumentów decemwiralnych.

<sup>67</sup> Liv. 1.31.8, L. Piso apud Plin., NH, 28.4.14.



W źródłach łacińskich zachowały się cztery wzmianki o *commentarii quindecimvirosum*: trzy w 17 rozdziale dziełka Censorinusa *De die natalis* (wszystkie odnoszą się do igrzysk wiekowych) i jedna w postaci inskrypcji<sup>68</sup>. Wzmianki te jednoznacznie mówią o publikowanych komentarzach decemwiralnych (używana przez Censorinusa forma *commentariis XVvirosum* jest zazwyczaj anachroniczna) przy okazji igrzysk wiekowych i to od początku funkcjonowania *ludi saeculares* w rzymskim kalendarzu religijnym. Poza tymi świadectwami źródłowymi o publikowaniu *responsów* kolegialnych świadczy kilka ustępów u Liwiusza, który m.in. napisał: *itaque sacrificatum est ut decemviri scriptum ediderant*<sup>69</sup>. Wydaje się, że „proces legislacyjny” powstawania *commentarii* kolegialnych można zrekonstruować następująco: po zakończonej konsultacji ksiąg decemwirowie przedstawiali senatowi swoje wnioski w postaci *responsum*, które zostało wcześniej zaakceptowane przez magistra collegium. Następnym krokiem było przyjęcie, w drodze głosowania, zaproponowanego tekstu przez rzymską radę starszych i opublikowanie jako *decretum*, pod którym prawdopodobnie podpisywali się kapłani i być może pretorzy<sup>70</sup>. Przynajmniej tak wg E. Orlina należy rozumieć formułę: *ex decreto decemvirosum*<sup>71</sup>.

Gauthier Liberman sądzi, że mężowie ofiarnicy niezależnie od „innego rodzaju dokumentów” przygotowywali coroczne *fasti* dostarczające chronologiczną listę członków collegium oraz, być może, kalendarz liturgiczny. Dalej wymienia, że jako kapłani mieli księgi rytuałów i modlitw, które zawierały m.in. modlitwy wypowiedziane podczas igrzysk wiekowych przez Augusta i Septymiusza Sewera<sup>72</sup>. Zgadza się jedynie co do „innego rodzaju dokumentów”, przez które rozumiem, jak to wyżej napisałem, *responsa* i *decreta*

---

<sup>68</sup> Cens., *De die nat.*, 17.9-11; CIL VI 2321.

<sup>69</sup> Liv. 42.2.6-7, por. 40.45.5.

<sup>70</sup> Por. S. Randazzo, „*Collegium pontificum decrevit*”..., s. 137, 143-144. Przywoływany tu artykuł jest poświęcony collegium pontyfików, ale myślę, że przynajmniej w ogólnych zarysach schemat był taki sam dla wszystkich *collegia amplissima*.

<sup>71</sup> E. Orlin, *Religion and Politics...*, s. 79, przyp. 8; por. A. Gillmeister, *Księgi sybillińskie...*, s. 9.

<sup>72</sup> G. Liberman, *Les documents...*, s. 65-67.

składające się na *commentaria*, którymi opiekowali się niewolnicy kolegium. Zbiór ten mógł zawierać datę, prodigium, remedium i okoliczności konsultacji<sup>73</sup>. Co do kalendarza liturgicznego – istnienie takowego wydaje mi się niemożliwe z dwóch powodów. Po pierwsze, byłaby to stanowczo zbyt głęboka ingerencja w kompetencje pontyfików, a po drugie, nie widzę powodów, dla których *viri sacris faciundis* mieliby publikować jakikolwiek kalendarz liturgiczny. Ich działalność rytualna ograniczała się do igrzysk wiekowych, celebrowanych nieregularnie i rzadko, oraz asystowania przy *ludi Apollinares*. Wszystkie inne wzmianki odnoszą się do rytów ekspiacyjnych wykonywanych według *ritus Graecus*, formy tak stałej dla religii rzymskiej, że nie wydaje się prawdopodobne, żeby *viri sacris faciundis* musieli posiadać specjalne księgi rytualne. Można przypuszczać, że odpowiednie modlitwy były układane podobnie jak *carmina* używane podczas ceremonii celebrowanych przez kapłanów, czyli na konkretną okazję, a następnie publikowane w wydawanych dekretach. Co do samego faktu używania przez kolegium ksiąg, nie ulega on wątpliwości. Przecież mężowie ofiarniczy zostali powołani do strzeżenia i konsultacji *libri sibyllini*. Nie sądzę jednak, żeby poza tymi księgami o wyjątkowym znaczeniu dla religii rzymskiej decemwirowie prowadzili inne *libri*, które systematyzowały wiedzę potrzebną każdemu kapłanowi ofiarniczemu na wzór *ius augurium*.

Podobnie nie sądzę, żeby były publikowane roczniki z listą kapłanów. W zachowanych fragmentach *Fasti Capitolini viri sacris faciundis* pojawiają się tylko w kontekście igrzysk wiekowych<sup>74</sup>. Wszystkie znane nam w miarę kompletne listy kapłanów pochodzą z tego samego rodzaju dokumentów, ale z okresu cesarskiego. O fakcie niepublikowania przez mężów ofiarniczych corocznych *fasti* świadczy jeszcze jedno: Liwiusz operuje nazwiskami kapłanów niemal wyłącznie w kontekście śmierci starych i kooptacji nowych członków kolegium, a są to informacje, które czerpał raczej z opracowań

---

<sup>73</sup> E. Orlin, *Religion and Politics...*, s. 82, przyp. 21. por. M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 109, która zakłada ich równoczesną z konsultacją ksiąg lekturę.

<sup>74</sup> CIL I<sup>2</sup>, p. 12.

annalistycznych niż hipotetycznych sprawozdań decemwiralnych. Poza tym specyfika działalności kolegium, uzależniona od występowania uznanych przez senat prodigiów, wykluczała regularność w pojawianiu się tego typu protokołów zbiorczych. Wydaje mi się, że wszystkie dokumenty były publikowane w miarę potrzeby – czasem rzeczywiście corocznie, czasem raz na parę lat. Innego zdania w tym względzie jest Mary Beard, która sądzi, że każde kolegium miało niejako obowiązek wykazywania, kto jest jego członkiem, co powodowało konieczność regularnego publikowania co najmniej listy kapłanów<sup>75</sup>. Powołuje się przy tym na liczne świadectwa epigraficzne, w tym na fragmenty inskrypcji dotyczącej kooptacji do kolegium augurów<sup>76</sup>. Pozostałe pięć grup inskrypcji zawierających dane dotyczące kooptacji do ciał kapłańskich w dużej mierze dotyczy, według Beard, funkcjonujących w okresie pryncypatu różnego rodzaju *sodalitas* związanych głównie z kultem cesarskim<sup>77</sup>. Należy zauważyć, że brytyjska uczona podkreśla, iż we wszystkich przywołanych przez nią świadectwach mamy raczej do czynienia z wzorowanym prawdopodobnie na rocznikach konsularnych ujęciem historycznym niż z fragmentami zachowanych archiwów kapłańskich<sup>78</sup>.

Osobnym, ważnym dla omawianego tematu problemem jest kwestia list prodigiów, które były prowadzone w ramach roczników pontyfikalnych. Według mnie kapłani ofiarniczy nie prowadzili własnych zapisków o charakterze annalistycznym, gdyż było to zastrzeżone dla kolegium pontyfików. Wynikało to z charakteru działalności *viri sacris faciundis*, a zwłaszcza z braku samodzielnych uprawnień i całkowitej podległości senatowi. Niestety, zagadnienie autonomności archiwum (kwint)decemwiralnego i *Annales maximi* jest kolejnym punktem, którego stan źródeł wyjaśnić nie pozwala. *Annales* uległy zniszczeniu prawdopodobnie na początku I wieku p.n.e., a na podstawie

---

<sup>75</sup> M. Beard, *Documenting Roman Religion*, w: *La mémoire perdue...*, s. 79-86.

<sup>76</sup> ILS 9338.

<sup>77</sup> M. Beard, *Documenting...*, s. 79-82.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 82.

zachowanych fragmentów nie sposób wysnuć jakichkolwiek wniosków<sup>79</sup>. Być może należy zgodzić się z Robertem Drewsem, który uważa, że zawierały one przepisy związane z *procuratio* prodigiów<sup>80</sup>. Ta niejednoznaczność pokazuje jednak wyraźnie, jakie trudności wiążą się z klarownym podziałem obowiązków związanych z prodigiami pomiędzy pontyfików a decemwirów. Susanne William Rasmussen słusznie zauważyła, że pontyfikicy pełnili ogólny nadzór nad prawidłowym wykonywaniem rytów i byli kustoszami religijnych tradycji Rzymian<sup>81</sup>. W takim układzie prowadzenie przez kapłanów ofiarniczych własnych annałów byłoby po prostu dublowaniem i, jak zauważyłem wyżej, wchodzeniem w kompetencje kolegium *pontifices*.

Wśród zachowanych informacji ciekawe wydają się te dotyczące niewolników publicznych, którzy najprawdopodobniej zajmowali się „obsługą biurokratyczną” kolegium. Epitoma Kasjusza Diona, opisując kupno przez Tarkwiniusza ksiąg sybillińskich, wzmiankuje, że do pomocy pierwszym duumwirom zostali wynajęci Grecy, bo Rzymianie nie do końca rozumieli kupione przez króla księgi<sup>82</sup>. Sądzę jednak, że uwaga ta odzwierciedla raczej panujący w czasach Kasjusza Diona pogląd na greckie pochodzenie ksiąg, a nie stan faktyczny, zwłaszcza że Warron pisze tylko o dwóch *servos publicos*, bez podania ich narodowości<sup>83</sup>. Do personelu kolegijskiego należeli także woźni (*calatores*), którzy ogłaszali święta wiekowe<sup>84</sup>.

Zachowały się również, zanotowane u Liwiusza, trzy formuły konsultacji ksiąg sybillińskich, które, być może, odzwierciedlają formy używane w oficjalnych *senatus-consulta* i responsach kolegium<sup>85</sup>.

---

<sup>79</sup> O *Annales maximi* patrz m.in.: E. Rawson, *Prodigy Lists...*, pass.; R. Drews, *Pontiffs, prodiges, and the disappearance of the Annales Maximi*, CPh 83, 1988, s. 289-299.

<sup>80</sup> R. Drews, *Pontiffs...*, s. 296.

<sup>81</sup> S. William Rasmussen, *Public Portents...*, s. 181.

<sup>82</sup> Zon. 7.11.

<sup>83</sup> Var., *Ex Antiquitatum Rerum Divinarum libro VI de Quindecimviris*, 4 (wyd. Pighiego w: *De ludis...*).

<sup>84</sup> Suet., *Div. Claud.*, 21.

<sup>85</sup> Zestawienie za: D.J. DeTreville, *Senatus...*, s. 161-163.

### **Podstawowa formuła konsultacji ksiąg:**

- Liv. 21.62.6: *Ob cetera prodigia libros adire decemviri iussi.*
- 22.9.8: (...) *peruicit ut (...) decemviri libros Sibyllinos adire iuberentur.*
- 22.36.6: (...) *decemviri libros adire atque inspicere iussi propter territos volgo homines novis prodigiis.*
- 22.57.4: *Hoc nefas cum inter tot, ut fit, clades in prodigium versum esset, decemviri libros adire iussi sunt (...).*
- 31.12.9: *Nihilo minus decemviro adire libros de portento eo iusserunt.*
- 34.55.3: *Postremo decemviris adire libros iussis, ex responso eorum supplicatio per triduum fuit.*
- 35.9.5: *Horum prodigiorum causa decemviri libros adire iussi, et novemdiale sacrum factum et supplicatio indicta est atque urbs lustrata.*
- 36.37.4: *Eorum prodigium causa libros Sibyllinos ex senatus consulto decemviri cum adissent, renuntiaverunt (...).*
- 40.20.1-2: *Ea res prodigii loco habita ad senatum relata est; patres et ad haruspices referri et decemviro adire libros iusserent.*
- 40.37.2: *C. Servilius pontifex maximus piacula irae deum conquirere iussus, decemviri libros inspicere, consul Apollini Aesculapio Saluti dona vovere et dare signa inaurata: quae vovit deditque.*
- 40.45.5: *Ob ea decemviri iussi adire libros edidere, quibus diis et quot hostiis sacrificaretur, et fulminibus complura loca deformata aedem Iovis ut supplicatio diem unum esset.*
- 45.16.5-6: *De prodigii deinde nuntiatis senatus est consultus (...). Ob id maxime decemviri libros adire iussi supplicationem in diem unum populo edixerunt et quinquaginta capris in foro sacrificaverunt.*
- Macr., Sat., 1.6.13: (...) *quam M. Laetius augur refert, qui bello Punico secundo Duumviro dicit ex senatus consulto propter multa prodigia libros Sibyllinos adisse et inspectis his (...).*

### **Druga formuła konsultacji ksiąg:**

- Liv. 7.27.1: (...) *pestilentia civitatem adorta coegit senatum imperare decemviris ut libros Sibyllinos inspicerent.*
- 22.1.15: (...) *cum decemviri inspexissent.*
- 25.12.11: *Postero die senatus consultum factum est ut decemviri libros de ludis Apollini reque divina facienda inspicerent.*
- 40.19.4: *His prodigiis cladibusque anxii patres decreverunt, ut et consules, quibus diis videretur, hostiis maioribus sacrificarent, et decemviri libros adirent.*
- 41.21.10: *Cum pestilentiae finis non fieret, senatus decrevit, uti decemviri libros Sibyllinos adirent.*
- Macr., *Sat.*, 1.17.29: (...) *postea senatus consultum factam uti decemviri (...) libros Sibyllinos adirent.*
- Cens., *De die nat.*, 17.8: (...) *et ideo libros Sibyllinos Xviri adissent (...).*
- Front., *De aq.*, 1.7.5: *Eo tempore decemviri, dum aliis ex causis libros Sibyllinos inspiciunt, invenisse dicuntur.*
- Aug., *De civ. Dei*, 3.17.20: (...) *que cum in annum alium multo gravius tenderetur frustra praesente Aesulapio, aditum est ad libros Sibyllinos.*

### **Trzecia formuła konsultacji ksiąg:**

- Liv. 3.10.7: *Libri per duumviros sacrorum aditi.*
- 5.13.5: (...) *libri Sibyllini ex senatus consulto aditi sunt. Duumviri sacris faciundis, lectisternio tunc primum in urbe Romana facto (...) placauere.*
- 7.28.7: (...) *librisque inspectis cum plena religione civitas esset, senatui placuit dictatorem feriarum constituendarum causa dici.*
- 10.31.8: (...) *librique ob haec aditi.*
- 10.47.6: (...) *portentoque iam similis clades erat, et libri aditi quinam finis aut quod remedium eius mali ab dis daretur.*
- 43.13.7: *Publicorum prodigiorum causa libri a decemviri aditi.*
- Cic., *Verr.*, 2.4.108: *P. Mucio L. Calpurnio consulibus aditum est ad libros Sibyllinos.*

- 29.10.4: *Civitatem eo tempore repens religio invaserat invento carmine in libris Sibyllinis propter crebrius eo anno de caelo lapidatum inspectis (...).*
- 42.2.5: *Ob haec prodigia libri fatales inspecti.*
- Val. Max. 1.8.2: (...) *cura sacerdotum inspectis Sibyllinis libris (...).*
- 8.15.12: (...) *quae, cum senatus libris Sibyllinis per decemviros inspectis censisset (...).*
- Liv. 22.10.10: (...) *quia ita ex fatalibus libris editum erat ut (...).*
- 22.36.9: *Ea prodigia ex libris procurata.*
- 42.2.3: *Cum bellum Macedonicum in expectatione esset, priusquam id susciperetur, prodigia expiari pacemque deum peti precationibus, qui editi ex fatalibus libris essent, placuit.*
- Cic., *De div.*, 1.97: *Quotiens senatus decemviros ad libros ire iussit.*

Wydaje się rzeczą pewną, że dekrety wydawane przez kolegium zawierały odpowiednie fragmenty ksiąg w tłumaczeniu na łacinę. Najlepiej świadczy o tym wydarzenie opisane przez Kasjusza Diona. W 56 roku p.n.e. z powodu zniszczenia przez piorun posągu Jowisza na Górze Albańskiej senat nakazał konsultację ksiąg. Kwindecemwirowie wydali odpowiednie *responsum*, które zostało „przechwycone” przez Gajusza Katona i opublikowane bez zgody senatu. Dio wyraźnie stwierdza, że takie postępowanie było nielegalne nie ze względu na upublicznienie przepowiedni, ale dlatego, że trybun to zrobił, zanim senat przegłosował zgodę na ujawnienie odpowiedzi kapłanów<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Dio 39.15.3; por. J. Scheid, *Les livres Sibyllins...*, s. 15-16.



## DZIAŁALNOŚĆ *VIRI SACRIS FACIUNDIS* ANALIZA KONSULTACJI KSIĄG SYBILLIŃSKICH

Źródła przekazały dane pozwalające stwierdzić osiemdziesiąt konsultacji ksiąg sybillińskich oraz takich sytuacji, w których – chociaż nie jesteśmy w stanie z całą pewnością orzec, czy konsultacja miała miejsce – z dużym prawdopodobieństwem można założyć obecność *virī sacris faciundis* przy wypełnianiu bądź ordynowaniu rytów ekspiacyjnych<sup>1</sup>. Takie sytuacje dotyczą głównie prodigiów androgynicznych. Być może wystarczyły dwie pierwsze konsultacje z lat 207 i 200 p.n.e., aby ustalić, co należy czynić, żeby załagodzić gniew bogów. Następnie wszystko czyniono już zgodnie z przepisanyymi wówczas remediami. Nie wyklucza to jednak według mnie uczestnictwa kapłanów ofiarniczych we wszystkich ekspiacjach związanych z hermafrodytą, skoro byli przy nich obecni przynajmniej dwukrotnie. Ranga prodigium androgynicznego wręcz nakazywała dokładne powtórzenie sprawdzonych i skutecznych czynności rytualnych.

Już pobieżna analiza zgromadzonych przeze mnie w tabeli świadectw pozwala na stwierdzenie, że nie ma stałej reguły, według której następowała konsultacja ksiąg sybillińskich<sup>2</sup>. Najdobitniej świadczy o tym przykład *lectisternium* i suplikacji. Pierwsze *lectisternium* odbyło się w 399 roku p.n.e. (nr 6). Rzym prowadził wówczas ze zmiennym dla siebie szczęściem wojnę z Wejami i Wolskami, w samym mieście wybuchła zaraza, coraz bardziej

---

<sup>1</sup> Zebranie świadectw źródłowych w formie tabeli, patrz Aneks 2, s. 144-158. Numery w tekście odnoszą się do tabeli.

<sup>2</sup> Por. C. Santi, *Divinazione e civitas...*, s. 328.



radykalizowały się nastroje społeczne. Senat odwołał się do najwyższego autorytetu i nakazał konsultację ksiąg sybillińskich. W jej wyniku odbyto ucztę bogów, podczas której uczczono trzy pary bóstw. Dokładne informacje o tej ceremonii przekazuje Dionizjos z Halikarnasu<sup>3</sup>. Zgodnie z jego opisem uroczystości trwały siedem dni, w tym czasie obywatele publicznie i prywatnie składali bogom ofiary z owoców. Uroczysta uczta odbyła się przy łóżach Apolla i Latony, Herkulesa i Diany oraz Neptuna i Merkurego. Dalej, powołując się na *Annales* Pisona, Dionizjos pisze, że niewolnicy trzymeni w kajdanach zostali przez swych panów uwolnieni, a domy były otwarte dzień i noc tak, że każdy mógł do nich swobodnie wejść. Zaznacza przy tym, że nic nie zginęło, chociaż przyznaje, że uroczystości wprowadziły trochę bałaganu w mieście, zwłaszcza z powodu pijaństwa. M. Monaca sądzi, że tak szeroki społeczny przekrój uczestników uroczystości odbywanej, bądź co bądź, w trakcie wojny miał świadczyć o jedności mieszkańców Miasta i ich zdolności do zgody w obliczu niebezpieczeństwa<sup>4</sup>.

O drugim *lectisternium* nie mamy informacji, trzecie odbyło się w 364 roku p.n.e.<sup>5</sup> Tym razem jednak nie skonsultowano ksiąg, a odpowiednie rytzy zostały wykonane zapewne przez pontyfików. Od tego czasu to właśnie do nich należała organizacja uczt bogów, nawet jeżeli zostały zaordynowane przez innych kapłanów. Musiało to być dość czasochłonne, skoro w 196 roku powołano do życia nowe kolegium, *septemviri epulones*, które miało odciążyć pontyfików od urządzania uroczystości typu *epulum Iovi* i *lectisternium*<sup>6</sup>.

Kolejna uczta bogów, z roku 348 (nr 10), ponownie odbyła się w napiętej sytuacji politycznej i społecznej. Chciałbym zaznaczyć, że skład bogów nie był podczas tych uroczystości stały, np. w 217 roku (nr 22) uczczono inny ich zestaw: Jowisza i Junonę, Neptuna i Minerwę, Marsa i Venus, Wulkana i Westę oraz Merkurego i Cererę.

---

<sup>3</sup> Dion. Hal. 12.9.2-3.

<sup>4</sup> M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 129.

<sup>5</sup> Liv. 7.2.1-3.

<sup>6</sup> M. Jaczynowska, *Religie...*, s. 43, 47.

Podobnie wyglądała sprawa z *supplicationes*. Pierwszy raz zostały wprowadzone w 463 roku jako remedium przeciw zarazie (być może należy tę datę przesunąć na rok 399/398 p.n.e., por. nr 7)<sup>7</sup>. Ten nowy rodzaj ceremonii religijnej zarządził senat, bez konsultacji z jakimkolwiek ciałem kapłańskim. Od początku uroczystość ta miała podwójny charakter – przebłagalny oraz dziękczynny, np. w 449 roku odprawiono *supplicatio* jako dziękczynienie za zwycięstwo nad Sabinami<sup>8</sup>. Wyliczono, że Liwiusz zanotował sześćdziesiąt *supplicationes*, z czego tylko siedemnaście było zaleconych przez decemwirów ofiarniczych. Warto zauważyć, że poczynając od pierwszej suplikacji odbytej na podstawie orzeczenia ksiąg sybillińskich w roku 218 po klęsce Rzymu pod Trebią (nr 20), nastąpiło jakościowe rozróżnienie pomiędzy ceremoniami senackimi a kolegialnymi. Pierwsze miały charakter dziękczynny, drugie przebłagalny<sup>9</sup>. Zarządzenie o odbyciu suplikacji senat podawał w formie *senatus-consultum*. Następnie odpowiedni urzędnik wydawał skierowany do ludu dekret. Uroczystość miała miejsce we wszystkich świątyniach otwartych na tę okoliczność przez cały dzień. Brali w niej udział mężczyźni, kobiety i dzieci. Obywatele trzymali wawrzyny w ręku, a kobiety miały rozpuszczone włosy. Składano libacje z wina i kadzidła<sup>10</sup>.

Zestawienie wszystkich *supplicationes*, tak tych zaordynowanych przez senat, jak i różne ciała kapłańskie zamieszczono w tabeli w Aneksie 2.

Chciałbym zwrócić uwagę, że wszystkie suplikacje zalecone przez kolegium *viri sacris faciundis* były skutkiem prodigiów, a więc konsultacji ksiąg sybillińskich. Nie mamy tutaj do czynienia z automatyzmem działania. Jeżeli senat zdecydował się na odwołanie do autorytetu *libri*, najwyraźniej nie było możliwości „odświeżenia” starego orzeczenia i należało odbyć kolejną konsultację.

---

<sup>7</sup> Liv. 3.7.7.

<sup>8</sup> Liv. 3.63.5. Patrz: G. Freyburger, *Action de grâces dans la religion romaine archaïque*, „Latomus” 36, 1977, s. 283-315.

<sup>9</sup> Por. E. Orlin, *Religion and Politics...*, s. 95-96.

<sup>10</sup> S.P. Oakley, *A Commentary on Livy. Books VI–X*, vol. I-II, Oxford 1998, vol. 2., s. 271, gdzie odniesienia źródłowe.

Tabela

	Łączna liczba suplikacji	Suplikacje jako reakcja na prodigium
Senat	19	5 <sup>a</sup>
Decemviri	17	17 <sup>b</sup>
Pontifices	2	2 <sup>c</sup>
Haruspices	2	2 <sup>d</sup>
Brak informacji o źródle pochodzenia	20	13 <sup>e</sup>

<sup>a</sup> Liv. 3.7.7, 10.23.1, 22.1.16, 23.11.6, 28.11.5.

<sup>b</sup> Liv. 21.62.9, 22.9.10, 34.55.3, 35.9.5, 36.37.5, 38.36.4, 38.44.7, 39.46.5, 40.19.5, 40.37.3, 40.45.5, 41.21.10, 42.2.6, 42.20.2, 43.13.8, 45.16.6.

<sup>c</sup> Liv. 27.37.4, 39.22.4.

<sup>d</sup> Liv. 32.1.14, 41.13.3.

<sup>e</sup> Liv. 10.47.7, 24.10.13, 25.7.9, 27.4.15, 27.11.6, 27.23.7, 32.9.4, 35.21.2, 35.40.7, 40.2.4, 41.9.7, 41.28.2, 42.20.6.

Źródło: V. Rosenberger, *Gezahmte Götter...*, s. 145.

Z powyższego zestawienia jasno wynika, że wyrażana czasem w literaturze przedmiotu opinia, że *supplicationes* należały do najbardziej charakterystycznych instrumentów działania decemwirów, jest przynajmniej przesadzona. Rzeczywiście, było to remedium stosunkowo często przez tych kapłanów zalecane, ale nie częściej niż łącznie przez senat, pontyfików i haruspików<sup>11</sup>. Ciekawe, w ilu przypadkach, jeżeli chodzi o suplikacje, o których nie mamy dokładnych informacji, sprawcami byli decemwirowie. Jednak jeżeli liczba ich jest nawet dość znaczna, to i tak nie pozwala to na stwierdzenie o przewadze mężów ofiarniczych w zalecaniu tego typu ceremonii. Warto tutaj przywołać opinię, według której wszystkie suplikacje odbywane do 200 roku p.n.e. należy wiązać z senatem<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> B. MacBain, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles 1982, s. 121; M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 113; por. T. Mazurek, *The decemviri sacris faciundis...*, pass.

<sup>12</sup> D.J. DeTreville, *Senatus...*, s. 39-40. Por. B. McBain, *Prodigy...*, s. 82, który nieokreślone suplikacje po 200 roku automatycznie przypisuje decemwirom ofiarniczym DeTreville woli pozostawić sprawę nierozstrzygniętą, przychylając się jednak do uznania wiodącej roli senatu w ordynowaniu suplikacji także po 200 roku p.n.e.

Największe znaczenie kolegium miało w latach 272–167. W tym okresie notujemy gwałtowny wzrost liczby konsultacji ksiąg sybillińskich, czyli bezpośredniego działania decemwirów ofiarniczych. T. Mazurek wyliczył, że w latach 272–216 (przyjmuje datę 266, por. nr 14) decemwirowie mieli swój udział w dwunastu na czternaście ekspiacji, co daje 86 proc. wszystkich tego typu ceremonii. W okresie od bitwy pod Kannami do roku 193 liczba procentowego udziału kolegium w ceremoniach ekspiacyjnych spada do siedemnastu. Uczestniczą tylko w czterech na dwadzieścia trzy ekspiacje. Trzeba tutaj jednak zaznaczyć, że są to bardzo ważne ryty z 207 roku – *ludi Apollinares* – oraz że zostały zaordynowane ofiary z ludzi. W latach 193–167 liczba ta rośnie do 53 proc. wszystkich ekspiacji, co niewątpliwie wynika ze wzrostu prestiżu kolegium decemwirów ofiarniczych podczas II wojny punickiej<sup>13</sup> lub jest konsekwencją poważnych niepokojów społecznych, które wymagały – w osłabionym wojną hannibalską Rzymie – szybkiego i zdecydowanego rozstrzygnięcia w oparciu o najwyższe autorytety.

Z analizy zebranych w tabeli danych wynika, że decemwirowie *sacris faciundis* nie wypracowali przy powtarzających się prodigiach (poza prodigiami androgynicznymi) określonych metod przywracania *pax deorum*. Tak na przykład, jeżeli za prodigium zostało uznane trzęsienie ziemi, księgi sybillińskie przypisywały jako remedium raz ofiary przebłagalne (nr 4), innym razem suplikacje (nr 30). W przypadku zarazy posiłkowano się modłami publicznymi (nr 4), fundowano świątynie (nr 5), zalecano *lectisternium* (nr 6, 10), najczęściej jednak *supplicatio* (nr 13, 36, 39, 40, 42, 46, 50). Jedynie w przypadku pojawienia się prodigium androgynicznego zostały wypracowane pewne procedury, przynajmniej na to wskazują źródła. Będzie to przedmiotem mojej analizy nieco później. Wydaje się, że dość często stosowanym przez mężów ofiarniczych sposobem ekspiacji były ofiary z *hostes maiores*, w tym ze zwierząt mlecznych. Ordynowano je z różnych powodów, ale, zdaje się, przede wszystkim, jeżeli w grę wchodziły jakieś anomalie zwierzęce (np. nr 33, 43, 45). Dużym kłopotem dla współczesnych badaczy jest niejasność

---

<sup>13</sup> T. Mazurek, *The decemviri sacris faciundis...*, s. 167.

źródeł. Często są notowane liczne oznaki gniewu bogów i dość trudno jest określić, które remedia odnoszą się do danych prodigiów<sup>14</sup>. Pliniusz Starszy podaje, że do pomocy *libri sibyllini* uciekano się w przypadku pojawienia się prodigium w postaci plagi szarańczy, ale w źródłach nie zachował się ani jeden przykład takiego wydarzenia<sup>15</sup>.

W roku 228 lub 225 (obie daty są jednakowo prawdopodobne) z polecenia ksiąg sybillińskich zostały złożone ofiary z ludzi, ryt rzadki w religii rzymskiej. Źródła przekazały nam informacje o jedynie trzech tego typu ofiarach złożonych w ramach rzymskiej religii publicznej. Było to właśnie w roku 228/225 (nr 18 i 19), 216 (nr 24) oraz w roku 114 (nr 57). Wkrótce potem, w latach dziewięćdziesiątych, zostały zakazane przez senat<sup>16</sup>. Zagadnienie to wzbudziło spore zainteresowanie wśród badaczy<sup>17</sup>, głównie za sprawą Liwiusza, który określił, że ceremonie te odbywały się *minime romano sacro*<sup>18</sup>. Współczesna nauka dość zgodnie stwierdza, że padewski historyk miał na myśli nie tyle stwierdzenie nierzymskiego charakteru całej ofiary, ile jedynie jej krwawy charakter<sup>19</sup>. W latach dwudziestych III wieku, podobnie jak w 216 roku, zapewne nie złożono w ofierze ludzi po raz pierwszy, ale zrobiono to według innego rytu niż dotychczas. W 228/225 roku (nr 18

---

<sup>14</sup> Por. C. Santi, *Divinazione e civitas...*, s. 328.

<sup>15</sup> Plin., NH, 11.105.

<sup>16</sup> Plin., NH, 30.12: *Senatus consultum factum est, ne homo immolaretur, palamque fit in tempus illud sacra prodigiouosa celebrata.*

<sup>17</sup> Patrz: S. Ndiaye, *Minime Romano sacro, à propos des sacrifices humains à Rome à l'époque républicaine*, DHA 26, 2000, s. 119-127; A.M. Eckstein, *Human sacrifice and fear of military disaster in Republican Rome*, AJAH 7, 1987, s. 69-95; D. Porte, *Les enterrements expiatoires à Rome*, Rev. Philol. Litt. Hist. Anc. 58, 1984, s. 233-243; D. Briquel, *Les propositions nouvelles sur le rituel d'ensevelissement de Grecs et Gaulois au Forum Boarium*, REL 59, 1981, s. 30-37; A. Fraschetti, *Le sepolture rituali del foro Boario*, w: *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome 1981, s. 51-115; R. Bloch, *Les prodiges...*, s. 102-103; P. Fabre, *Minime romano sacro. Note sur un passage de Tite-Live et les sacrifices humains dans la religion romaine*, REA 42, 1940, s. 419-424; M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 137-141. Najnowsze ujęcie problemu: Z. Várhelyi, *The Specters of Roman Imperialism: The Life Burials of Gauls and Greeks at Rome*, CA 2007, s. 277-304.

<sup>18</sup> Liv. 22. 57.6.

<sup>19</sup> D.S. Levene, *Religion in Livy*, Leiden 1993, s. 50; J.P. Davies, *Rome's Religious History...*, s. 68-70.

i 19) sytuacja Rzymu stawała się coraz bardziej niebezpieczna. Galowie przedalpejscy, sprzymierzeni z Ligurami i z zaalpejskimi Galami, podjęli działania zbrojne przeciw Rzymowi, poważnie zagrażając Miastu. Plutarch w *Żywocie Marcellusa* przekazuje, że Rzymianie po zasięgnięciu opinii ksiąg postanowili złożyć w ofierze Gala i Galijkę oraz Greka i Greczynkę<sup>20</sup>. Potem dorzuca, że do tej pory składają w listopadzie, kiedy nikt nie widzi, ofiary tego typu. Ofiara według tego samego rytu miała miejsce w 216 roku, po klęsce pod Kannami (nr 24).

Problem ofiar z ludzi wzbudził wśród badaczy wiele kontrowersji. Podstawowe dotyczyły pytania, dlaczego skazano na śmierć dwie pary ludzi i czemu wybrano właśnie te narodowości. Mnie z kolei najbardziej zainteresowała kwestia, dlaczego ten ryt został zaordynowany *ex libris fatalibus*. Odpowiedź na to pytanie jest, jak myślę, stosunkowo prosta. Nawet jeżeli przyjmiemy, że Rzymianie znali ofiary z ludzi – co sugeruje Liwiusz, pisząc, że nieszczęśnicy zostali pogrzebani na wolim rynku w miejscu zamkniętym skałą i nasączony ludzką krwią – to jednak tak okrutna i rzadka ofiara była z pewnością na tyle *extraordinaria*, że dla jej zaordynowania senat posłużył się wyrocznią państwową<sup>21</sup>.

Zwraca uwagę pewne podobieństwo ofiary z ludzi do kary, która dotykała westalki winne złamania ślubów czystości – zaznaczmy, że wydarzenia z 216 roku zostały wywołane jako reakcja właśnie na tę zbrodnię (nr 24)<sup>22</sup>. Wszystkie źródła wskazują na niebezpieczeństwo militarne, które groziło Rzymowi, i podkreślają, że sama ceremonia, być może mająca swoje korzenie w rytuałach etruskich, była jednak wykonana w „czysto” rzymskiej postaci, a jej nowość i to, że została potraktowana jako zgoła nierzymska, oznacza je-

---

<sup>20</sup> Plut., *Marc.*, 3.

<sup>21</sup> Liv. 22.57.6: *Interim ex fatalibus libris sacrificia aliquot extraordinaria facta, inter quae Gallus et Galla, Graecus et Graeca in foro bovario sub terram vivi demissi sunt in locum saxo consaeptum, iam ante hostiis humanis, minime Romano sacro, imbutum.*

<sup>22</sup> D. Porte, *Les enterrements...*, s. 40; S. Ndiaye, *Minime Romano sacro...*, s. 123; M. Krawczyk, *Odpowiedzialność za 'incestum' westalki*, w: *Crimina et mores. Prawo karne i obyczaje w starożytnym Rzymie*, red. M. Kuryłowicz, Lublin 2001, s. 81.

dynie, że miała znaczenie magiczne<sup>23</sup>. Według starego podania zanotowanego przez Zonarasa pewna wyrocznia przekazała, że Grecy i Galowie zawładną Rzymem. Zakopanie na forum boarium dwóch par cudzoziemców oznaczało oddanie w ich władanie ziemi rzymskiej, co miało odwrócić przewidywane zajęcie Miasta przez wrogów. Sposób ten sprawił, że przepowiednia się sprawdziła i to tanim dla Rzymian kosztem<sup>24</sup>. Tym tłumaczy się rzadkość tej ofiary – była ona wykonywana jedynie w momencie bezpośredniego zagrożenia Rzymu, jak to miało miejsce w 228 i 216 roku p.n.e. Z tego powodu odrzuca się przekaz Plutarcha dotyczący wydarzeń z 114 roku (nr 57). Należy jednak zwrócić uwagę, że na trzy znane ofiary z ludzi dwie miały związek z nieczystością westalek, w tym właśnie ta z 114 roku<sup>25</sup>. Z analizy źródeł wynika jednak jasno, że nieczystość westalek była może i ważnym, ale na pewno niewystarczającym powodem do zaordynowania tego typu ofiar. Mimo wszystko trudno powiązać wydarzenia z roku 228 z *incestum* którejkolwiek z kapłanek Westy. Chyba że weźmie się pod uwagę egzekucję kapłanki Turcji w 230 roku. Informację o niej umieszcza Liwiusz pomiędzy wzmiankami o walkach z plemionami galijskimi w latach 231–229<sup>26</sup>. Poza tym raczej nie należy traktować porubstwa westalek jak prodigium, chociaż w literaturze przedmiotu pojawia się taka opinia<sup>27</sup>.

Dodajmy tu jeszcze, że kara pogrzebana żywcem westalek została ustalona przez legendarnego założyciela tego ciała kapłańskiego, króla

---

<sup>23</sup> O etruskim charakterze kary: K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, s. 256-257; G. Dumézil, *La religione romana...*, s. 390-391; S. Ndiaye, *Minime Romano sacro...*, s. 127-128.

<sup>24</sup> Zon. 8.19. Dla M. Monaki, *La Sibilla...*, s. 140, jest to kolejny dowód na „interferenza greca nella costituzione della raccolta sibillina romana”.

<sup>25</sup> Autorem tezy o nieczystości westalek jako głównej przyczyny wprowadzenia do religii rzymskiej ofiar z ludzi jest C. Cichorius (*Staatliche Menschopfer*, w: *Römische Studien*, Leipzig 1922, s. 7-16). Jednak bez wątplenia ofiary z ludzi składano znacznie rzadziej niż stwierdzano świętokradztwo westalek.

<sup>26</sup> Liv. Ep. 20, por. J. Misztal-Konecka, *Incestum w prawie rzymskim*, Lublin 2007, s. 306-307.

<sup>27</sup> Patrz M. Krawczyk, *Odpowiedzialność...*, s. 77. Dokładne omówienie dyskusji naukowej toczącej się wokół tego problemu w: J. Misztal-Konecka, *Incestum...*, 299-314.

Tarkwiniusza Starego i według Dionizjosa z Halikarnasu i Kasjusza Diona potwierdzona przez księgi sybillińskie<sup>28</sup>.

Jak to często bywa, istota rytuału pozostaje dla nas niejasna, tak jak chyba niejasna była już dla piszącego w czasach Augusta Liwiusza. Myślę, że trzeba ostrożnie potraktować teorię o greckim rodowodzie ofiar z ludzi. Szybkie ich odrzucenie świadczy, że nie przyjęły się w świadomości Rzymian, chociaż kilkakrotnie pokazały swoją skuteczność. Uznając je za przejaw hellenizacji religii rzymskiej, mielibyśmy do czynienia z dziwną sytuacją, w której coraz bardziej zhellenizowane społeczeństwo odrzuca ryt, który powinien budzić coraz mniejszy sprzeciw<sup>29</sup>.

Warto zauważyć, że za ryt rodzimy, wręcz charakterystyczny dla rzymskiego systemu religijnego, ofiary z ludzi zdaje się traktować Pliniusz Starszy<sup>30</sup>. W swoim dziele przekazuje nam ciekawe informacje o udziale kolegium decemwiralnego w składaniu ofiar. Twierdzi on, że *XVvirum collegii magister* wypowiadał przy składaniu ofiar prastarą formułę modlitewną (*precatio*), której metryka sięga założenia Miasta<sup>31</sup>.

Na marginesie można dodać, że szybko zostały wypracowane rytury mające prawdopodobnie zastąpić pierwotne ofiary z ludzi – być może taki był rodowód tajemniczego rytuału Argei<sup>32</sup>. W uproszczeniu, polegał on na procesji ze słomianymi kukłami, które następnie topiono w Tybrze. W tej ceremonii można odnaleźć ślady charakterystycznej dla społeczeństw archaicznych teorii, w myśl której jedna osoba brała na siebie winy całego społeczeństwa i była zabijana albo wypędzana z miasta.

---

<sup>28</sup> Ibidem, s. 290.

<sup>29</sup> R.E.A. Palmer, *Roman Religion and Roman Empire*, Philadelphia 1974, s. 154, sądzi, że grecki charakter tych ofiar nie ulega wątpliwości.

<sup>30</sup> Plin., NH, 28.12.

<sup>31</sup> Patrz A. Fraschetti, *Le sepulture...*, s. 76-78.

<sup>32</sup> Argea wzbudziły duże zainteresowanie wśród badaczy. Na temat tego rytury chciałbym polecić dwa znakomite artykuły, w których można znaleźć dalsze odniesienia bibliograficzne: A. Ziolkowski, *Ritual Cleaning-up of the City: from the Luperalia to the Argei*, *Anc. Soc.* 29, 1998-1999, s. 191-218; F. Graf, *The Rite of the Argei – Once Again*, *MH* 57, 2000, s. 94-103.



Nieco podobny charakter do omówionych wyżej krwawych ekspiacji ma konsultacja z 271 roku n.e. (nr 79). Także w obliczu zagrożenia militarnego (najazd Markomanów został potraktowany jako prodigium) odwołano się do autorytetu ksiąg sybillińskich, które nakazały, poza odśpiewaniem pieśni i dokonaniem obrzędów puryfikacyjnych, złożenie ofiar ze zwierząt w określonych miejscach na granicy imperium, żeby barbarzyńcy nie mogli przejść. I tym razem bardzo wyraźny jest wydzźwięk magiczny ekspiacji. Być może podobny związek z magią sympatyczną ma konsultacja ze 143 roku p.n.e. (nr 49), kiedy to dwóch członków kolegium udało się na granicę z Galią, aby tam złożyć ofiary zaordynowane przez senat po przegranej wojnie z plemieniem Salassów<sup>33</sup>.

Warto tutaj zauważyć, że *metus Gallicus* był jedną z większych fobii rzymskich<sup>34</sup>, a w zachowanych źródłach częsty jest udział kolegium decemwiralnego w kontekście zagrożenia państwa przez Galów<sup>35</sup>. Plutarch wyraźnie stwierdza, że wprowadzenie, wyżej omówionych, ofiar z ludzi zostało spowodowane strachem przed Celtami<sup>36</sup>. Liwiusz do tego okresu odnosi krwawą rebelię na Sardynii i Korsyce oraz początek wojny z Ilirami spowodowanej zamordowaniem przez nich rzymskiego ambasadora (lata 230–229)<sup>37</sup>. Z niebezpieczeństwem ze strony Galów należy także wiązać ofiary z 114. Latem tego roku konsul C. Porcius Cato poniósł klęskę w wojnie z plemieniem Skodrisków w północnej Macedonii. Skodrisków uważano w Rzymie za plemię galijskie, dlatego miasto opanowała religijna histeria<sup>38</sup>. Została ona spotęgowana wiadomością o nieczystości westalek, których przecież podstawowym obowiązkiem była modlitwa o bezpieczeństwo państwa<sup>39</sup>.

---

<sup>33</sup> Por. L. Breglia Pulci Doria, *Libri sibyllini...*, s. 298.

<sup>34</sup> H. Bellen, *Metus gallicus – metus punicus. Zum Furchtmotiv in der römischen Republik*, Mainz 1985.

<sup>35</sup> Więcej na ten temat: A. Gillmeister, „*Metus gallicus*” i „*libri sibyllini*”. *Kilka uwag o politycznych i społecznych przyczynach prodigium*, w: „In Gremium. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką”, t. 1, red. D. Dolański, B. Nitschke, Zielona Góra 2007, s. 7-19.

<sup>36</sup> Plut., *Marc.*, 3.2-4.

<sup>37</sup> Liv. Per. 20. A.M. Eckstein, *Human sacrifice...*, s. 76.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 73, por. R.E.A. Palmer, *Roman Religion...*, s. 154-155.

<sup>39</sup> Plin. Mł., *Ep.*, 4.11.7; Hor., *Carm.*, 1.2.26.

Jednym z pierwszych zadań „tłumaczy losów rzymskich” było znalezienie sposobu rekonsekracji świątyń zbezczeszczonych po najeździe galijskim na Rzym w 390 roku (nr 8). Potem widzimy decemwirów składających ofiary m.in. z Galów w latach 228/225 i 216 p.n.e., co niewątpliwie miało związek ze sprzymierzeniem się plemion galijskich z Hannibalem. Niektórzy badacze sądzą, że *metus Gallicus* istniał w świadomości Rzymian do czasu zakończenia wojny z Bojami w 191 roku p.n.e.<sup>40</sup> Wydaje mi się jednak, że było inaczej. W 143 roku, jak napisałem wyżej, kapłani ofiarniczy udali się na granicę z Galią, a w 100 roku została założona w Galii Transpadańskiej nowa rzymska kolonia Eporedia (nr 62). Rzym nie miał w zwyczaju odwoływać się do jakichkolwiek wyroczni w takim celu. Sytuacja wydaje się podobna do – krótko omówionego w rozdziale czwartym – przypadku traktatu z Laurentynami, zawartego *ex libris Sibullinis*. Pliniusz Starszy twierdzi, że nowa kolonia powstała z zalecenia ksiąg, ale wydaje mi się, że jest to jedynie sformułowanie podkreślające rolę decemwirów. Była to ostatnia fundacja kolonii przed wojną ze sprzymierzeńcami. Warto zauważyć, że i w roku 191, kiedy kończono krwawe potyczki z Galami, odbyła się konsultacja ksiąg (nr 32). W ogóle wiele konsultacji odbywało się podczas wojen z Galami, także pojawienie się hermafrodyty w 200 roku p.n.e. (nr 29) posiada analogię w roku, kiedy Bojowie, Insubrowie i Cenomanowie zaatakowali Placencję i Kremonę. Pierwsza twierdza została wówczas przez napastników zdobyta i zniszczona, co zapewne wpłynęło na wyobraźnię Rzymian.

Inna grupa orzeczeń decemwirów ofiarniczych to te, w wyniku których zostały konsekrowane nowe świątynie lub sprowadzono nowe bóstwa<sup>41</sup>. Nie licząc niepewnego udziału kolegium w dedykowaniu świątyni Ceres, Libera i Libery (nr 2), z polecenia decemwirów został sprowadzony w roku 293 Asklepios z Epidauros (nr 13)<sup>42</sup>. Z kolei podczas II wojny punickiej

---

<sup>40</sup> I. Starke, *Kybele, galijska bogini w Rzymie*, „Klio” 6, 2005, s. 22, gdzie dokładniejsze informacje bibliograficzne.

<sup>41</sup> Ogólnie na ten temat: M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 197-222.

<sup>42</sup> Opracowanie kultu Asklepiosa w zachodniej części imperium rzymskiego, patrz: D. Musiał, *Le développement du culte d'Esculape au monde romain*, Toruń 1991.

ufundowano posąg Venus Verticordia (nr 17), której sto lat później dedykowano świątynię, także z polecenia ksiąg (nr 58). Niejasna jest rola kolegium w konsekracji świątyni Marsa w 388 roku p.n.e., której według Liwiusza miał dokonać Titus Quintus Cinncinatus, *duumvir sacris faciundis*<sup>43</sup>. Dedykacja świątyni przez członka kolegium sakralnego jest tak unikatowa, że niekiedy zakłada się błąd w przekazie Liwiusza bądź uważa się, że był to pierwszy do wykształcenia się samodzielnego urzędu *duumviri aedi dedicandae*<sup>44</sup>. Są jednak uczeni, którzy słusznie łącząc to wydarzenie z wcześniejszym najazdem galijskim i odpowiednimi decyzjami dyktatora Kamillusza w sferze religijnej, wpisują konsekrację świątyni w naturalne użycie ksiąg w sytuacji niepokojów społecznych<sup>45</sup>.

Ciekawe są sposoby uhonorowania bogini Venus „Odmieniającej Serca”, które były wynikiem prodigium „społecznego”: w pierwszym przypadku nieczystości matron, a w drugim złamania przez westalki ślubu czystości. Miała wówczas miejsce ekspiacja w postaci ufundowania bóstwu posągu – forma często stosowana przez decemwirów. Poza tym z polecenia decemwirów ufundowano brązową statuetkę Junonie Awentyńskiej w 218 roku (nr 20), a w 189 roku umieszczono w świątyni Herkulesa jego posąg. Z okresu wojny hannibalskiej pochodzi natomiast dedykacja świątyni Venus Erycyńskiej oraz abstrakcyjnego bóstwa Mens, będącego uosobieniem Rozumu (nr 22). Fundacja przybytku dla bogini Rozumu mogła być reakcją na głupotę i bezbożność Flaminiusza<sup>46</sup>. Natomiast uczczenie Venus z Eryx wpisuje się w ciąg wykonywanych przez kolegium sakralne czynności rytualnych koncentrujących się wokół tego bóstwa podczas drugiej wojny punickiej. Robert E.A. Palmer słusznie zauważa, że sprowadzenie owego kultu do Rzymu nie było aktem hellenizacji, ale ewentualnie „trojanizacji”. Uwaga jest cenna, bo pochodzi z pracy autora, który dość wiernie idzie za pomysłami G. Wissowy dotyczący-

---

<sup>43</sup> Liv. 6.5.8.

<sup>44</sup> E. Orlin, *Temples...*, s. 172, przyp. 32.

<sup>45</sup> M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 207; por. A. Gillmeister, *Metus gallicus...*, s. 10.

<sup>46</sup> L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli sibillini...*, s. 155.

mi hellenizacji religii rzymskiej. Eryx nigdy nie leżała w bezpośredniej strefie wpływów greckich. Natomiast sanktuarium tam położone było otoczone szczególnym kultem przez Kartagińczyków i, jak uważa Palmer, nie trzeba było specjalnego wpływu greckich, dla tego uczonego, ksiąg sybillińskich, żeby Rzymianie zrozumieli korzyści z otoczenia kultem Venus Erycyńskiej w sytuacji konfliktu z Kartagińczykami<sup>47</sup>.

Palmer jest także autorem ciekawej tezy o reformie saturnaliów w 217 roku p.n.e. Jak już zaznaczyłem wyżej, uczonego ten zakłada greckie pochodzenie ksiąg sybillińskich, a kolegium decemwirów ofiarniczych traktuje zasadniczo jako strażników rytu greckiego i wiąże z delfickim Apollem. Otóż Palmer sądzi, że do 217 roku saturnalia były obchodzone *more Romano*, a dopiero podczas II wojny punickiej nastąpiła zmiana w rytuale polegająca na zorganizowaniu lektisternium i ofiar zgodnie z *ritus Graecus* oraz przedłużeniu święta o jedną noc. Chociaż Liwiusz nic nie wspomina o lekturze kolekcji sybillińskiej w związku z reformą tej uroczystości, to amerykański uczonego zakłada taką konsultację i tłumaczy ją próbą uczczenia punickiego Kronosa, na podobnej zasadzie jak miało to miejsce z Venus Erycyńską. Zgodnie z tą tezą, *convivium publicum*, o którym pisze Liwiusz, miało być rzymskim odpowiednikiem punickiego zwyczaju urządzania boskich uczt<sup>48</sup>. Rzymianie chcieli wprowadzić kult kartagińskiego Saturna jako próbę zapobieżenia kolejnym sukcesom Punijczyków. Ich zamiary Palmer kwituje krótko: „they call it Greek, but its intent was Punic” i nieco złośliwie stwierdza, że ubłaganie bogów może mieć różne oblicza<sup>49</sup>.

W 205 roku została sprowadzona do Rzymu Kybele (nr 28). Przy konsultacji, która o tym zadecydowała, mamy do czynienia z potwierdzeniem istnienia wieszczego elementu w księgach sybillińskim. Decemwirowie, zaglądając do *libri*, dowiedzieli się, że wroga będzie można wypędzić z ziemi

---

<sup>47</sup> R.E.A. Palmer, *Rome and Carthage at Peace*, Stuttgart 1997, s. 67. Por. M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 212, gdzie Wenus Erycyjska została uznana, jako „Madre degli Eneadi”, za protektorkę armii rzymskiej.

<sup>48</sup> Liv. 22.1.20.

<sup>49</sup> R.E.A. Palmer, *Rome and Carthage...*, s. 62-66.

italskiej i odnieść nad nim zwycięstwo, kiedy sprowadzi się z Pessinuntu Matkę Idajską<sup>50</sup>. Ciekawą interpretację tego wydarzenia zaproponowała Isolde Stark<sup>51</sup>. Sądzi ona, że w końcu III wieku p.n.e. Kybele była postrzegana przez Rzymian jako bóstwo nie tyle frygijskie, ile czysto galijskie i jej sprowadzenie ma charakter podobny do *evocatio* bogini Uni z Wejów w 393 roku p.n.e. Należy je zatem łączyć z przekonaniem charakterystycznym dla religijności czasów republikańskich, że przyjęcie do panteonu rzymskiego bóstwa ważnego dla nieprzyjaciela spowoduje wstrzymanie poparcia wobec dawnych wyznawców i przeniesienie je na Rzymian. Argumentacja Stark opiera się zarówno na fakcie, że Pessinut znajdował się w tamtym okresie pod władzą Galatów, blisko (dla Rzymian) spokrewnionych z Galami z Transalpiny, jak i na zaakcentowaniu roli, jaką odgrywał w Azji Mniejszej król Attalos I, wówczas przyjazny Rzymianom. Taka interpretacja dobrze wpisuje się w rzymską praktykę korzystania z pomocy ksiąg sybillińskich w sytuacji zagrożenia państwa przez Galów, co tylko potwierdza potężny wpływ *metus Gallicus* na umysłowość Rzymian, a co za tym idzie – także na ich decyzje dotyczące religii.

Na marginesie uwagi o ustanowieniu kultu Junony Reginy warto dodać, że Junona w swoich różnych emanacjach była przez decemwirów uczczona kilkakrotnie (patrz nr 20, 21, 22, 26, 29, 76, nie licząc ekspiacji androgynicznych, podczas których także była honorowana)<sup>52</sup>.

Kolejnymi, stosunkowo częstymi środkami mającymi przebłagać bogów i przywrócić *pax deorum* były *ludi* dedykowane poszczególnym bóstwom: dwukrotnie Jowiszowi (nr 22 i 43), Florze (nr 16), Apollowi (nr 25), organiza-

---

<sup>50</sup> Liv. 29. 10. 4: *si mater Idaea a Pessinunte Romam advecta foret*. Por. L.E. Roller, *In Search...*, s. 263-285, gdzie dokładna analiza źródeł literackich i archeologicznych dotyczących początków kultu Kybele w Rzymie.

<sup>51</sup> I. Starke, *Kybele...*, s. 13-26. Kontra: E.S. Gruen, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden 1990, s. 5-33, który dowodzi, że sprowadzenie Kybele do Rzymu było przejawem funkcjonowania mitu trojańskiego. Por. idem, *Cultural Fiction and Cultural Identity*, TAPhA 123, 1993, s. 1-14, zwłaszcza 6-9. Podobnie M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 216-220.

<sup>52</sup> Por. R.E.A. Palmer, *Roman Religion...*, s. 25-27 (o Juno Reginie) i 30-32 (o Juno Sospicie).

cja przez (kwin)decemwirów igrzysk wiekowych (nr 15, 75) oraz wiązanych z nimi *ludi Tarentini* (nr 47).

W 191 roku został ustanowiony post ku czci Ceres (*ienienium Cereris*), który miał być odbywany co roku, czwartego października (nr 32). Stojąca u jego narodzin konsultacja miała miejsce w czasie przerwy w walkach w wojnie syryjskiej z Antiochem III. W literaturze naukowej pojawiła się teza, że uroczystość honorująca plebejską boginię została zorganizowana jako przeciwwaga wobec rytów ku czci patrycjuszowskiej Kybele, którą na dodatek kojarzono (geograficznie) z wrogim królem. Dlatego też senat postanowił dla uspokojenia nastrojów społecznych w Rzymie odwołać się właśnie do Ceres, reformując przy tym jej kult<sup>53</sup>.

Także ceremoniał *lustratio*, zdawałoby się, że zastrzeżony dla kolegium pontyfików, nie był obcy kapłanom ofiarniczym. Pierwszy raz odbył się po wypędzeniu Galów w 390 roku p.n.e. (nr 8), potem podczas drugiej wojny punickiej (nr 20). Podobny charakter miały omówione wyżej ceremonie z 271 roku (nr 79), kiedy na podstawie orzeczenia ksiąg nakazano *lustrata urbs, cantata carmina, Amburbium celebratum, Ambarvalia promissa*<sup>54</sup>.

Inna grupa ciekawych orzeczeń decemwirów dotyczy ekspiacji związanych z pojawieniem się obojniaka<sup>55</sup>.

Androgynizm był w starożytności koncepcją religijno-filozoficzną. Termin jest pochodzenia greckiego i dosłownie oznacza „mężczyzno-kobietę” (*androgyne*). Pisarze łacińscy częściej używali określenia *semimas*<sup>56</sup>. Twór ten definiuje się jako „abstrakcyjną istotę, będącą idealnym (...) połączeniem pierwiastków męskiego i żeńskiego, manifestującą pełnię pojmowaną jako jedność przeciwstawiństw, której różnorakie przejawy obecne są w całej doktrynie religijnej starożytnych ludów”<sup>57</sup>. Najpopularniejszą emanacją

---

<sup>53</sup> M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 201-202.

<sup>54</sup> SHA, *Aurel.*, 19. H.H. Scullard, *Festival and Ceremonies of the Roman Republic*, Ithaca–New York 1981, s. 82-84.

<sup>55</sup> M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 141-150.

<sup>56</sup> Por. Liv. 31.12.8; 39.22.5; Obs. 3; Ovid., *Met.*, 4.181; 12.506.

<sup>57</sup> L. Kostuch, *Androgyniczne aspekty starożytnych wierzeń przedchrześcijańskich*

mitycznego androgyna był hermafrodyta. Budził on jednak w starożytnym Rzymie przestach i był traktowany, przynajmniej od pewnego momentu, jako wyraz gniewu bogów<sup>58</sup>.

W 207 roku Rzym zaczął odnosić sukcesy w II wojnie punickiej. Zwycięstwa w Hiszpanii i na Sycylii pozwalały patrzeć w przyszłość bardziej optymistycznie i zapomnieć o klęskach poniesionych w początkowym okresie wojny. Wystarczyła jednak tylko wzmianka o posiłkach, jakie miał dostarczyć Hannibalowi jego brat Hazdrubal, aby znowu miasto nawiedziła niespotykana do tej pory fala prodigiów, z którymi mogły się równać tylko te z lat 218–216. Liwiusz dokładnie opisuje, co robili Rzymianie, aby przywrócić naruszony *pax deorum*<sup>59</sup>. Wielodniowe *supplicationes*, ofiary z *hostes maiores* miały pogodzić Rzymian ze swoimi bogami. Jednak wszystkie te czynności okazały się nieskuteczne, bo w połowie roku zgłoszono pretorowi, że we Frusinone urodziło się dziecko wyglądające na czteroletnie i mające cechy płciowe męskie i żeńskie. Zwrócono się po radę do wezwanych z Etrurii haruspików, którzy uznali, że jest to omen „niemiły i brzydki”<sup>60</sup>, stwierdzając jednocześnie, że należy dziecko utopić jak najdalej od Rzymu. Tak też się stało: zostało żywcem włożone do skrzyni i zatopione na pełnym morzu. Współczesnych uczonych nieco zaskakiwał taki sposób pozbycia się prodigium. Według J. Gagé jest to dowód na grecki charakter tego rytuału i niesłusznie przypisuje się jego wprowadzenie kolegium decemwiralnemu. Swoją hipotezę uczoney opiera na przeświadczeniu, że Rzymianie jako lud nieżyjący zbyt blisko morza sami z siebie nie wpadliby na pomysł utopienia androgyna, więc musi on pochodzić z przepowiedni sybillińskich, a co za tym idzie – z terenów Azji Mniejszej (Erytrea). W swoim wywodzie Gagé

---

cywilizacji śródziemnomorskich, PR 197, 2000, s. 19. Patrz także eadem, *Wyobrażenia androgyniczne w wierzeniach przedchrześcijańskich kręgu śródziemnomorskiego*, Kielce 2003.

<sup>58</sup> Na potrzeby niniejszej pracy oba terminy stosuję równoznacznie.

<sup>59</sup> Liv. 27.37.

<sup>60</sup> Liv. 27.37.6: *foedum ac turpe prodigium*.

opiera się na podobieństwie rytuału eliminacji w morzu do ceremonii charakterystycznych dla miast wybrzeża Azji Mniejszej<sup>61</sup>.

Pontyfikowie, próbując przywrócić naruszony *pax deorum*, postanowili dodatkowo, że dwadzieścia siedem dziewcząt ma odśpiewać podczas uroczystej procesji pieśń ułożoną przez Liwiusza Andronika. Kiedy panny ćwiczyły tę kompozycję w świątyni Jowisza Statora, piorun uderzył w awentyński przybytek Junony Reginy. Haruspikowie odnieśli to prodigium do matron, którym nakazano przebłągać boginię. Dodajmy tu, że według A.A. Boyce także decemwirowie uczestniczyli w „studying the problem”, a uderzenie pioruna mogło stanowić wyraz *neglegentia rituum* spowodowanej być może pominięciem imienia bóstwa w tekście ćwiczonej pieśni<sup>62</sup>. Edylowie kurulni polecili przybyć na Kapitol wszystkim matronom mieszkającym w Rzymie i w promieniu dziesiątego kamienia milowego, czyli ok. 15 km wkoło. Kobiety już same wybrały ze swojego grona dwadzieścia pięć niewiast, których zadaniem było zebrać datki pochodzące z posagów. Wykonano złotą misę i ofiarowano ją Junonie<sup>63</sup>.

Wtedy do akcji wkroczyli decemwirowie. Liwiusz opisał ich udział w ceremoniach religijnych, tworząc tym samym najobszerniejszą narrację traktującą o wykonywaniu przez mężów ofiarniczych czynności rytualnych:

*Confestim ad aliud sacrificium eidem divae ab decemviris edicta dies, cuius ordo talis fuit: ab aede Apollinis boves feminae albae duae porta Carmentali in urbem ductae; post eas duo signa cupressea Iunonis reginae portabantur; tum septem et viginti virgines, longam indutae vestem, carmen in Iunonem reginam canentes ibant; illa tempestate forsitan laudabile rudibus ingeniis, nunc abhorrens et inconditum, si referatur; virginum ordinem sequebantur decemviri coronati laurea praetextatique. A porta Iugario vico in forum venere. In foro pompa constitit, et per manus reste data virgines sonum vocis pulsu pedum*

---

<sup>61</sup> J. Gagé, *Apollon romain...*, s. 207.

<sup>62</sup> A.A. Boyce, *The Expiatory...*, s. 162, 164-165.

<sup>63</sup> O roli kobiet w tych ceremoniach patrz: C.E. Schultz, *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, Chapel Hill 2006, s. 33-37.



*modulantes incesserunt. Inde vico Tusco Velabroque per bovarium forum in clivum Publicium atque aedem Iunonis reginae perrectum. Ibi duae hostiae ab decemviris immolatae et simulacra cupressea in aedem inlata.*

„Wyznaczyli dzień na inną uroczystość ofiarną na cześć tej samej bogini. Oto jej porządek: od świątyni Apolla wprowadzono do miasta przez bramę Karmentalską dwie białe krowy, niosąc za nimi dwa cyprysowe posągi Junony Reginy; dalej szło dwadzieścia siedem panien ubranych w długie stroje i śpiewających pieśń na cześć Junony Królowej – pieśń, która u ówczesnych, mało wykształconych ludzi, znajdowała może nawet uznanie, teraz jednak, gdyby się miało ją tu przypominać, robiłaby wrażenie czegoś nieodpowiedniego, bo pozbawionego artyzmu. Za rzędem panien szli decemwirowie ofiarniczy w wieńcach wawrzynowych, przystrojeni w togi z obramowaniem. Od bramy procesja przybyła drogą Jugaryjską na Forum. Tu przystanęła. Panny jedna za drugą trzymając się rękami sznuru robiły kroki dostosowując słowa pieśni do taktu wybijanego stopami. Następnie pomaszerowano dalej ulicą Tuską, przez Welabrum i Plac Woli na ulicę Publicyjską i do świątyni Junony Królowej. Tutaj decemwirowie złożyli ofiarę z obu zwierząt i posągi cyprysowe wniesiono do świątyni” (tłum. M. Brożek)<sup>64</sup>.

W omawianym przypadku mamy do czynienia z wyjątkowym nagromadzeniem prodigiów i stopniowaniem środków mających przywrócić *pax deorum*. Na początku, wobec „standardowych” omenów, zostały zastosowane „standardowe” środki. Najprawdopodobniej to pontyfikowie zaordynowali odbycie suplikacji, a senat zarządził ofiarę z *hostes maiores*<sup>65</sup>. Wkrótce potem doniesiono, że we Frusino urodziło się dziecko bez wyraźnych cech płciowych, a wyglądające na czteroletnie. Liwiusz wspomina przy okazji, że już dwa lata wcześniej podobne przypadki miały miejsce w Synuessie, gdzie urodziła się istota androgyniczna, a na dodatek jeszcze kolejne zniekształcone dziecko.

---

<sup>64</sup> Liv. 27.37.11-15. Patrz rysunek 1.

<sup>65</sup> J. Champeaux, *Pontifes...*, s. 70-71, odnosi sformułowanie *ex decreto pontificum* do wszystkich ekspiacji. Uważam jednak, że przekaz Liwiusza jest w tej kwestii na tyle wyraźny, że można dokładniej wyodrębnić, kto przepisywał odpowiednie ceremonie.

Rys. 1. Trasa procesji z 207 roku p.n.e.



(1) świątynia Apolla, (2) porta Carmentalis, (3) vicus Iugaris, (4) Forum Romanum, (5) vicus Tuscus, (6) Velabrum, (7) forum boarium, (8) clivus Publicius, (8) prawdopodobna lokalizacja świątyni Junony Reginy na Awentynie.

Źródło: V. Rosenberger, *Gezahmte Götter...*, s. 190.

Nie pisze jednak, żeby któreś z tych dzieci zostało zabite. Informuje jedynie, że te znaki zostały zażegnane ofiarami z większych zwierząt, jednodniowymi suplikacjami i organizacją igrzysk ku czci Apolla<sup>66</sup>. Wyraźnie wynika z tego, że nie potraktowano hermafrodyty jako szczególnie niebezpiecznego prodi-

<sup>66</sup> Liv. 27.11.1-5.

gium. Wręcz przeciwnie, rzymski historyk traktuje wydarzenie jako swego rodzaju ciekawostkę i informuje swoich czytelników, że tego typu istoty są nazywane z grecka androgynami. Po dwóch latach sytuacja ulega zmianie. Senat uznaje takie stworzenie za wyjątkowo groźne prodigium i zwraca się po poradę do etruskich haruspików, którzy nakazują dziecko unicestwić w sposób wyjątkowo okrutny, przypominający karę za ojcobójstwo lub zdradę tajemnic sybillińskich. Słusznie zauważono, że dla mentalności archaicznej morze pełniło funkcję „wielkiej oczyszczicielki”. Dlatego też wrzucano hermafrodytę do rzeki, mając nadzieję, że spłynie wraz z prądem do morza. Pochowanie dziecka w ziemi byłoby zbyt niebezpieczne, bo prochy zanieczyściłyby rosnące rośliny, a te z kolei żywiących się nimi ludzi. Katastrofalny łańcuch nieczystości rytualnej nie miałby końca i doprowadziłby do załamania się ładu państwowego. Rzeka natomiast, pełniąc funkcję limitalną, uchodziła za teren niczyj, już nienależący do *civitas*<sup>67</sup>. Prodigium zostaje więc unicestwione, ale pontyfikowie nakazują odśpiewanie przez dwadzieścia siedem dziewcząt specjalnie ułożonej na tę okazję pieśni. Ma się to odbyć w procesji po mieście. Źródła często podkreślają, że chodzi o układ cyfr 3 × 9, być może o charakterze chtonicznym<sup>68</sup>. Dziewiątka była cyfrą charakterystyczną dla religii rzymskiej, dość wspomnieć *novemdiale sacrum*, dziewięciodniowe *Lemuria* czy też trwające tyle samo *Parentalia*. Luisa Breglia Pulci Doria zwraca uwagę, że pierwszy raz zachował się przekaz, iż pontyfikowie nakazują odbycie ceremonii zgodnej z *ritus Graecus*, czyli wykraczają poza swoje kompetencje<sup>69</sup>. Próbowano to złamanie zasad wytłumaczyć dość karkołomną konstrukcją sugerującą istnienie zalecenia decemwirów, na którego podstawie pontyfikowie nakazali odśpiewanie pieśni<sup>70</sup>. Sugestie włoskiej uczonej idą w zupełnie innym kierunku: sądzi ona, że „canto lustrale” nie należało do zasobów rytu greckiego aż do 207 roku. Innymi słowy, że mamy do czynienia

---

<sup>67</sup> J. Champeaux, *Pontifes...*, s. 79; M. Jońca, *Poena cullei...*, s. 134.

<sup>68</sup> Np. Liv. 31.12.9; L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli sibyllini...*, s. 128.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 115.

<sup>70</sup> Por. A.A. Boyce, *The expiatory...*, s. 159; J. Gagé, *Apollon romain...*, s. 356.

z sytuacją odwrotną niż zazwyczaj, tzn. to kolegium decemwirów przyjęło w ramy *ritus Graecus* element rytuału pontyfikalnego<sup>71</sup>.

Mimo tak dużego nagromadzenia rytów ekspiacyjnych dochodzi do kolejnego wyrażenia gniewu bogów, czyli uderzenia pioruna w świątynię Junony Reginy. Warto tutaj dodać, że według niektórych współczesnych badaczy patronkę tej świątyni traktowano jako „Etruscan Juno of Veii”, czyli boginię o wyraźnych konotacjach wojennych<sup>72</sup>. Inni natomiast wskazują na fakt, że rzymska Junona była odpowiednikiem kartagińskiej Astarte i jej uczczenie miało także na celu ułagodzenie protektorki wroga<sup>73</sup>.

Początkowo senat po raz kolejny odwołuje się do haruspików, którzy twierdzą, że nowe prodigium dotyczy matron. Omawiany wyżej przekaz Liwiusza jasno mówi, że to edylowie kurulni wzywają niewiasty na Kapitol. Nie wiadomo, kto podjął decyzję o prześlągnięciu bogini przez ufundowanie z posągów złotej misy – prawdopodobnie decemwirowie, którzy już wcześniej, w roku 218 (nr 20) nakazali *ex libris* uczczenie przez matrony tej emanacji Junony brązowym posągiem, a w 217 (nr 21) złożenie na Awentynie daru pieniężnego. W każdym razie od tego momentu to właśnie mężowie ofiarniczy przejmują przewodzenie uroczystościom i prowadzą widowiskową procesję zakończoną złożeniem ofiar na Awentynie. Procesja była, jak to pokazuje mapka, stosunkowo długa i dość męcząca – być może przerwa na forum wiązała się nie tyle z czasem koniecznym dla odśpiewania pieśni, ile także z momentem odpoczynku. Układ procesji przypomina pochody triumfalne. Na początku są prowadzone zwierzęta ofiarne, następnie statua bogini. Wyobrażenie Junony Reginy byłoby odpowiednikiem triumfatora, a sam pochód powtórzeniem *evocatio* bogini z Wejów do Rzymu w 396 roku<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli sibyllini...*, s. 117.

<sup>72</sup> B. MacBain, *Prodigy...*, s. 70, Kontra: J. Champeaux, *Pontifes...*, s. 70.

<sup>73</sup> M. Beard, J. North, S. Price, *Religions...*, s. 83.

<sup>74</sup> Por. Liv. 5.22; L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli sibyllini...*, s. 143-147; G. Gustafsson, *Evocatio deorum. Historical and Mythical Interpretations of Ritualised Conquests in the Expansion of Ancient Rome*, Uppsala 2000, s. 46-55, 99-100.

Jak już wspomniałem wyżej, opis procesji jest jedną z dwóch najpełniejszych relacji o mężach ofiarniczych, a pierwszą ukazującą decemwirów „przy pracy”. Wiemy z niego, że chociaż uroczystości przeprowadzono według *ritus Graecus* – kapłani mieli na głowach wawrzynowe wieńce – to jednak mocno był podkreślony rzymski, a nawet senatorski charakter kolegium, bo jednocześnie jego członkowie wystąpili w togach z obramowaniem<sup>75</sup>. To z kolei może poświadczać tezę, że ceremonia została przygotowana nie tyle dla uczczenia Junony opiekunki dziewic i matron, ile dla Junony dawnej etruskiej bogini wojny<sup>76</sup>. Ten jej aspekt, niemal zapomniany na terenie Rzymu, był nadal żywy w miastach latyńskich, np. w Lanuvium<sup>77</sup>. Poza tym Junonę podejrzewano o sprzyjanie kartagińskiemu najeźdźcy<sup>78</sup>. Ciekawym zagadnieniem w tym kontekście jest przyczyna zaangażowania się kolegium w proces przywracania *pax deorum*: czy decemwirowie wkroczyli do akcji po wystąpieniu prodigium-piorunu, czy też może w sytuacji, kiedy omen dotyczył właśnie Junony? Częstotliwość odwoływania się przez kolegium właśnie do tego bóstwa może świadczyć, że z nim byli wiązani<sup>79</sup>.

Ryty odniosły sukces i *pax deorum* został odnowiony. Kiedy w siedem lat później znowu pojawiły się prodigia androgyniczne, senat, kierując się radą haruspików, nakazał hermafrodytę utopić na pełnym morzu i dodatkowo zwrócił się po poradę do decemwirów. Kapłani dokonali konsultacji ksiąg sybillińskich i orzekli, że należy odbyć te same czynności co w 207 roku. „Trzy razy po dziewięć” dziewcząt odśpiewało w procesji pieśń ułożoną przez Publiusa Liciniusza Tegulę i zaniósło Junonie Reginie dar. Znając dokładność Rzymian w wypełnianiu czynności rytualnych, można założyć,

---

<sup>75</sup> „Grecki” charakter tych rytów, akcentowany już przez Wissowę (*Religion...*, s. 426), podkreśla, myślę, że przesadnie, J. Champeaux, *Pontifes...*, s. 86.

<sup>76</sup> Por. G. Dumézil, *La religionne romana...*, s. 268; B. MacBain, *Prodigy...*, s. 70.

<sup>77</sup> G. Dumézil, *La religionne romana...*, s. 402.

<sup>78</sup> Por. M. Jaczynowska, *Religie...*, s. 62.

<sup>79</sup> A.A. Boyce, *The Expiatory...*, s. 164. Charakterystycznie tłumaczy to R.E.A. Palmer, *Roman Religion...*, s. 34, pisząc: „In the rites to Juno Regina of Aventine, the Decemvirs participated, since supervision of a cult of alien origin was incumbent on that priestly college”.

że w procesji uczestniczyli decemwirowie ofiarniczy. Najprawdopodobniej pozostałe ekspiacje androgyniczne także wykonywano według dwukrotnie potwierdzonego wzorca i we wszystkich brali udział członkowie kolegium. Podobnie stałym elementem tych rytów była pieśń śpiewana przez dojrzewające dziewczyny, którą niektórzy badacze interpretują jako modlitwę przyszlých matek o zdrowe potomstwo<sup>80</sup>.

Sposób ekspiacji prodigium androgynicznego interesująco komentuje G.B. Pighi. Widzi on w wydarzeniach z roku 207 i 200 pierwsze przykłady zgodnego współdziałania trzech charakterystycznych dla religii rzymskiej sposobów oddawania czci bóstwom, czyli rytu greckiego, rzymskiego i działalności etruskich haruspików<sup>81</sup>.

Dodajmy jeszcze, że – wielokrotnie tu przywoływana – Luisa Breglia Pulci Doria znajduje w opisach ekspiacji androgynicznych ślady „kumeńskie”, coraz wyraźniejsze z kolejnymi ceremoniami<sup>82</sup>.

Dość duże podobieństwo opisanych wyżej ceremonii do obchodów igrzysk wiekowych w 17 roku p.n.e. pozwoliło wysunąć niektórym badaczom tezę, że Liwiusz, tworząc dwudziestą siódmą księgę swojej wizji dziejów Rzymu, miał w pamięci właśnie augustowskie igrzyska wiekowe, a nie te uroczystości, których opisy mogły ewentualnie pojawić się w kronikach pontyfikalnych (choć jest wątpliwe, czy tak dokładna relacja mogła się w nich znajdować). Poza tym eksponowanie roli Apolla w 207 roku wydaje się anachroniczne i wyraźnie odwołuje się do koncepcji tego boga propagowanej przez pierwszego princepsa<sup>83</sup>. Inaczej Breglia Pulci Doria, która sądzi, że w przypadku rytów ekspiacyjnych z końca III wieku p.n.e. możemy mieć do czynienia z zaadaptowanym przez Rzym kumeńskim modelem kultu

---

<sup>80</sup> I.C. Mantle, *The Roles of Children in Roman Religion*, GR 49, 2002, s. 90.

<sup>81</sup> G.B. Pighi, *De ludis...*, s. 12.

<sup>82</sup> L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli sibilini...*, s. 165-166.

<sup>83</sup> B. Mineo, *L'année 207...*, s. 534-537. A.A. Boyce, *The Expiatory...*, s. 170, sądzi, że mamy do czynienia raczej z przekształceniem i adaptacją rytów androgynicznych w rytuał stosowany podczas igrzysk wiekowych.

Apolla i Hery<sup>84</sup>. Sądzę jednak, że ustalenia Pouceta przedstawione w pierwszym rozdziale niniejszej pracy pozwalają poważnie zakwestionować taki tok rozumowania i ewentualnie odnieść opinie włoskiej badaczki jedynie do igrzysk wiekowych.

W 125 roku p.n.e. nastąpiło rozszerzenie rytuału, o czym informuje Phlegon z Tralles. Cytuje on fragment orzeczenia kolegiального z odpowiednim ustępem wyroczni sybillińskiej<sup>85</sup>. Poza ofiarowaniem zwyczajowej krowy i libacji dla Junony oraz odśpiewaniem hymnu przez dwadzieścia siedem dziewic decemwirowie zalecili dary dla Demeter i Kory (Ceres i Libery?), ofiarę z dwudziestu siedmiu białych krów (znowu symbolika 3 × 9), czarnego byka dla Hadesa i białego kozła dla Apolla. Brak jakiejkolwiek informacji o hermafrodycie jest charakterystyczny i potwierdza „podział” prodigium androgynicznego pomiędzy haruspików i decemwirów ofiarniczych. Pierwsi zdecydowali o losie androgyna, drudzy o sposobie ekspiacji<sup>86</sup>. (Chociaż Iulius Obsequens w odniesieniu do roku 88 sugeruje, że o usunięciu hermafrodyty zadecydowali decemwirowie<sup>87</sup>). Zastanawia wystąpienie w rytuale bogiń Demeter i Kory oraz boga Hadesa. Być może w 125 roku nie było żadnych ekspiacji, a jedynie zostało upublicznione *responsum* kolegium z 133 roku<sup>88</sup>. Innego zdania jest L. Breglia Pulci Doria – według niej Phlegon cytuje przepowiednie dotyczące pierwszego pojawienia się hermafrodyty w 207 roku<sup>89</sup>.

Kolejna ciekawa konsultacja pochodzi z 133 roku (nr 51). To właśnie do niej odnosi się większość przekazów źródłowych mówiących o wykorzystaniu

---

<sup>84</sup> L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli sibillini...*, s. 147.

<sup>85</sup> M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 147, widzi w zachowanym fragmencie raczej „la possibile struttura di un oracolo sibillino nella raccolta romana”.

<sup>86</sup> D.J. DeTreville, *Senatus...*, s. 89-90; B. MacBain, *Prodigy...*, s. 130-133.

<sup>87</sup> Obs. 47.

<sup>88</sup> M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 147, sądzi, że zachowany tekst Phlegona może pomóc w rekonstrukcji „la possibile struttura di un oracolo sibillino”. Przychyłam się jednak do zdania, że mamy do czynienia nie z tekstem przepowiedni, ale z *responsum* i jako takie należy je traktować.

<sup>89</sup> L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli sibillini...*, s. 25; eadem, *Libri sibillini...*, s. 285. Podobnego zdania był H. Diels, *Sibyllinische Blätter*, Berlin 1890, s. 92, 95, który przekaz Phlegona odnosił do ekspiacji właśnie z roku 207 lub 200 p.n.e. Jednak już A.A. Boyce, *The Expiatory...*, s. 158, przyp. 2, twierdzi, że taka atrybucja jest mało prawdopodobna.

ksiąg sybillińskich w przypadku *stasis* (Dionizjos) lub *tumultus* (Valerius Maximus). Ten ostatni termin został przez rzymskiego antykwarystę użyty właśnie w kontekście pojawienia się złowrogich prodigiów (w tym hermafrodyty) po gwałtownej śmierci Tiberiusa Grakchusa. Złamanie *pax deorum* było dla Rzymian tak oczywiste, że senat zarządził konsultację ksiąg, w wyniku której decemwirowie nakazali uczcić boginię Ceres. Odpowiednie rytzy zostały wykonane, jednak nie w awentyńskiej świątyni tej bogini – z polecenia kapłanów ofiarniczych specjalna komisja została wysłana do Henny na Sycylii. Dlaczego akurat tam? Cyceron pisze o konieczności prześlągnięcia *antiquissima Ceres*<sup>90</sup>. Dokładniejszy w swoich dociekaniach jest Valerius Maximus, który dosłownie stwierdza, że wierzono, iż bogini pochodzi właśnie stamtąd<sup>91</sup>. Być może tę informację zawierał zaginiony fragment *Ab urbe condita* Liwiusza, z którego Maximus czerpał pełnymi garściami. W zachowanych księgach Liwiusza odnajdujemy odniesienie do Ceres z Henny, ale bez jakiegokolwiek związku z kultem tej bogini w Rzymie<sup>92</sup>. Być może wysłanie decemwirów do Henny należy wiązać z ich działalnością jako „legati all’espansione romana”, według barwnego określenia L. Breglia Pulci Doria<sup>93</sup>. Teza jest o tyle interesująca, że łączy działalność pozarzymską kapłanów z aktywnością polityczną senatu, która w tym okresie koncentrowała się wokół Sycylii.

Zupełnie inaczej to poselstwo traktuje D. Musiał. Podróż kapłanów na Sycylię umieszcza ona w szerszej perspektywie społeczno-religijnej i traktuje jako swego rodzaju dopełnienie przemian religijnych III wieku p.n.e., kiedy do Rzymu *ex libris* zostali sprowadzeni Aklepios i Magna Mater Deum. Wysłanie komisji w 133 roku jest dla niej kolejnym dowodem na sięgające właśnie III wieku kontakty Rzymian ze środowiskiem kultowym w Henna<sup>94</sup>.

---

<sup>90</sup> Cic., *Verr.*, II.4.49; por. Lact., *Div. Ins.t.*, 2.4.29: *antiquissimam Cererem debere placari*.

<sup>91</sup> Val. Max. 1.1.1

<sup>92</sup> Liv. 23.38.

<sup>93</sup> L. Breglia Pulci Doria, *Libri sibyllini...*, s. 303.

<sup>94</sup> D. Musiał, *Dionizos...*, s. 67-73.



Inną teorię wysunęła Elizabeth Rawson, która sądzi, że przyczyną wyboru sycylijskiej świątyni było pragnienie uniknięcia jeszcze większych niepokojów społecznych w Rzymie, gdzie awentyński chram Cerery stanowił „plebeian centre”<sup>95</sup>. Podobnego zdania jest autorka najnowszej monografii poświęconej temu bóstwu, Barbette Stanley Spaeth<sup>96</sup>. M. Monaca natomiast kojarzy uczczenie Demeter na Sycylii z chęcią spacyfikowania nastrojów plebejskich i próbą wprowadzenia nowego kultu Ceres do Rzymu, bardziej związanego z tradycją grecką<sup>97</sup>.

Jak już zauważyłem, w źródłach zachowało się niewiele opisów rytualnej działalności kolegium sakralnego. Obok omówionych wyżej rytów ekspiacyjnych z 207 roku i wzorowanych na nich pozostałych ekspiacji prodigiów androgynicznych kwindecemwiorowie pojawiają się w aktach igrzysk wiekowych, podczas których odgrywali pierwszorzędną rolę<sup>98</sup>.

W czasach republikańskich *ludi saeculares* były organizowane prawdopodobnie kilkakrotnie, ale nie mamy o nich wielu wiarygodnych informacji. Censorinus przywołuje świadectwo Valeriusa Antiasa mówiące o igrzyskach podczas konsulatu Valeriusa Publikoli<sup>99</sup>. Pewne jednak są jedynie obchody z 249 (236 według *commentarii* decemwiralnych) i 146 roku p.n.e. W każdym razie istniała silna tradycja rytualna związana obchodami końca wieku, do której nawiązał August, przygotowując imponujące celebacje *ludi saeculares*

---

<sup>95</sup> E. Rawson, *Religion and Politics in the Late Second Century B.C. at Rome*, „Phoenix” 28, 1974, s. 195-196.

<sup>96</sup> B.S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, Austin 1996, s. 74, 78.

<sup>97</sup> M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 205.

<sup>98</sup> *Ludi saeculares* od czasu odkrycia inskrypcji augustowskiej i seweriańskiej cieszą się dużym zainteresowaniem wśród badaczy. Wśród bogatej literatury przedmiotu należy wymienić G.B. Pighi, *De ludis...*; J. Gagé, *Recherches sur les jeux seculaires*, Paris 1934; H. Markowski, *Ludi saeculares...*; T. Kotula, *Rzymskie millenium*, „Meander” 16, 1961, s. 69-84; G. Freyburger, *Jeux à Rome*, „Ktema” 18, 1993, s. 92-101; I. Musialska, *Ludi saeculares w cesarskim Rzymie*, w: CCT XIII, s. 115-121; B. Schnegg-Koheler, *Die augusteischen...* W każdym z tych opracowań można znaleźć dokładniejsze odniesienia bibliograficzne. Patrz także krótkie uwagi Ch. Guittard, *Les prières dans le célébration des jeux séculaires augustéens*, w: *Dieux, fêtes sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, ed. A. Motte, C.M. Ternes, Turnhout 2003, s. 205-216.

<sup>99</sup> Cens., *De die nat.*, 17.10.

w 17 roku p.n.e. Obchody te były ukoronowaniem polityki religijnej prowadzonej przez princepsa – podczas ich trwania atmosfera religijnej egzaltacji zarówno wokół osoby Augusta, jak i idei odrodzenia Miasta osiągnęła swoje apogeum.

Być może rewizja ksiąg sybillińskich, która odbyła się w 18 roku, była pierwszym etapem przygotowań uroczystości. Prawdopodobnie właśnie wtedy członkowie kolegium sakralnego „odnaleźli” polecenie odbycia igrzysk. Dokładny przebieg *ludi saeculares* jest znany z zachowanej inskrypcji odkrytej pod koniec XIX wieku w północnej części Pola Marsowego, w okolicy, gdzie ceremonie były sprawowane.

Państwowe przygotowania do tych uroczystości rozpoczęły się w momencie przekazania senatowi wyników konsultacji ksiąg sybillińskich, co miało miejsce prawdopodobnie w styczniu 17 roku. Senat, zgodnie z procedurą konsultacji *libri*, wydał kilka *senatus-consulta* dotyczących organizacji, lokacji i sposobów finansowania igrzysk. 17 lutego August wystosował do kolegium kwindecemwiralnego list, w którym podał główne punkty programowe. Tego samego dnia kwindecemwirowie ogłosili edykt o sposobie obchodzenia igrzysk. W następujących po sobie dekretach i edyktach wydawanych na przemian przez senat i kolegium została zniesiona na czas igrzysk żałoba, a przed świątynią Apolla rozdano *suffimenta*, czyli substancje służące do rytualnego oczyszczenia obywateli. 24 maja ukazał się ciekawy dekret, w którym kapłani uściślili, kto może uczestniczyć w ceremoniach. W maju ulicami Rzymu przebiegł posłaniec ubrany w zdobny piórami hełm, z kaduceuszem i tarczą w rękę, ogłaszający obchody święta, którego żaden śmiertelnik nie ogląda dwukrotnie. Niewątpliwie herold ów należał do personelu kolegijskiego. Z inskrypcji wynika jednoznacznie, że od początku przygotowań kolegium sakralne było ich głównym organizatorem i stało w centrum czynności rytualnych. Jak wyżej wspomniałem, przed świątynią Apolla i na Kapitolu XVviri rozdawali w dniach 25–28 maja odkażające *suffimenta* i oczyszczające *purgamenta*. Od 29 do 31 maja, tam gdzie poprzednio i dodatkowo przed chramem Diany na Awentynie, odbierali od ludzi ofiary roślinne w postaci pierwocin nowych zbiorów.

Właściwe obchody zaczęły się o godzinie 23 w nocy z 31 maja na 1 czerwca. August ofiarował Mojrom, boginiom przeznaczenia, dziewięć ciężarnych jagniąt i dziewięć kóz, po trzy na każdym z trzech ołtarzy. Zwierzęta były czarnej sierści, a ceremonia odbyła się według *Achivo ritu* i prawdopodobnie miała na celu ubłaganie płodności dla ludu i ziemi rzymskiej<sup>100</sup>. August odmówił przy każdym ołtarzu modlitwę, którą w nieco zmienionej formie (w zależności od okoliczności) wielokrotnie wypowiedziano podczas igrzysk. Jednym z jej istotnych elementów było wezwanie w intencji kolegium:

<sup>92</sup> *Moerae uti vobis in illeis libr[eis scriptum est quarum rerum ergo quodque melius siet p(opulo) R(omano) Quiritibus vobis IX]*

<sup>93</sup> *agnis feminis et IX capris femi[nis propriis sacrum fiat; vos quaeso precorque uti vos imperium maiestatemque p(opuli) R(omani)]*

<sup>94</sup> *Quiritium duelli domique au[xitis utique semper Latinus obtemperassit, --- sempiter]*

<sup>95</sup> *nam victoriam valetudine[m p(opulo) R(omano) Quiritibus duitis, faveatisque p(opulo) R(omano) Quiritibus legionibusque p(opulo) R(omani)]*

<sup>96</sup> *Quiritium, remque p(ublicam) populi R(omani) [Quiritium salvam servetis maioremque faxitis, uti sitis] volentes pr[opitia p(opulo) R(omano)]*

<sup>97</sup> *Quiritibus XV vir(or)um collegi[o mihi domo familiaeque, uti huius] sacrifici acceptrices sitis VIII agnarum*

<sup>98</sup> *feminarum et VIII capraru[m feminarum propri]arum immolandarum; harum rerum ergo macte hac agna femina*

<sup>99</sup> *immolanda estote fitote [volentes] priopitiae p(opulo) R(omano) Quiritibus XV vir(or)um collegio mihi domo familiae<sup>101</sup>.*

„Boginie przeznaczenia, jak wam w owych księgach jest napisane oraz napisane, dla których spraw oraz co ma wyjść na lepsze dla ludu rzymskiego Quiritów; niech wam z dziewięciu jagniąt i dziewięciu kóz samic ofiara zo-

---

<sup>100</sup> H. Markowski, *Ludi...*, s. 821.

<sup>101</sup> Tekst wg: B. Schnegg-Koheler, *Die augusteischen...*, s. 36.

stanie uczyniona: was błagam oraz proszę, żebyście władzę oraz dostojność ludu rzymskiego Quiritów na wojnie oraz w domu pomnażały, oraz żebyście zawsze imię łacińskie ochraniały, nienaruszoności, ciągłego zwycięstwa, zdrowia ludu rzymskiego Quiritów udzielały, a też sprzyjały ludowi rzymskiemu Quiritów ocaloną zachowywały, żebyście były życzliwe, przychylnie ludowi rzymskiemu Quiritów, gronu piętnastu mężów, mnie, domowi, rodzinie, i żebyście tejeż ofiary odbiorczyniami były – dziewięciu jagniąt samic i dziewięciu kóz samic własnych mających być złożonymi w ofierze; dla tych spraw ku waszej czci przez tę ofiarę tegoż jagnięcia samicy bądźcie, stańcie się życzliwymi, przychylnymi ludowi rzymskiemu Quiritów, gronu piętnastu mężów, mnie, domowi, rodzinie”<sup>102</sup>.

Po zakończeniu ofiary dla bogiń Przeznaczenia rozpoczęły się igrzyska, a sto dziesięć matron celebrowało *sellisternia* ku czci Junony i Diany. Podobnie jak w przypadku rytów ekspiacyjnych prodigium androgynicznego z 207 roku p.n.e. były to kobiety wybrane przez kolegium *sacris faciundis*. 1 czerwca August złożył na Kapitolu w ofierze Jowiszowi białego byka. Ofiara została następnie powtórzona przez Agryppę, bardzo wyróżnianego podczas wszystkich uroczystości. Princepsowi i jego zięciowi towarzyszyło kilku kapłanów – w inskrypcji wymienieni są C. Mucius Scaevola, C. Sentius Saturninus, M. Lollius, C. Asinius Gallus oraz C. Caninus Rebilus<sup>103</sup>. Tymczasem *ludi Latini* kontynuowano w drewnianym teatrze wybudowanym *in campo s[ecu]ndum Tiberim*<sup>104</sup>. Matrony ponownie uczestniczyły w *sellisternia* ku czci tych samych bogiń co w nocy. W pierwszym dniu celebracji igrzysk kwindecemwirowie wydali również edykt, w którym nakazują znieść na czas uroczystości prywatną żałobę.

W nocy z 1 na 2 czerwca August składa bezkrwawą ofiarę z dziewięciu kawałków trzech różnych rodzajów pieczywa ku czci bogini porodów Illithi,

---

<sup>102</sup> Tłumaczenie H. Markowskiego w: idem, *Ludi...*, s. 822-823.

<sup>103</sup> *Ad atallam fuerunt...* (w. 107).

<sup>104</sup> O tej części uroczystości patrz: W. Muszyński, *Ludi scaenici w igrzyskach wiekowych za Augusta i Septymiusza Sewera*, „Antiquitas” 13, 1987, s. 147-162.

a w ciągu dnia ofiarowuje na Kapitolu Junonie Reginie białą jałówkę – podobnie jak w przypadku ofiary dla Jowisza drugim ofiarnikiem jest Agryppa. Ceremonie ponownie odbywają się według *Achivo ritu*. Modlitwa wypowiedziana podczas ceremonii kapitolinińskiej, podobnie jak i ta skierowana do Illithei, stanowi zmodyfikowaną stosownie do okoliczności wersję modlitwy cytowanej wyżej, co potwierdza tekst inskrypcji: podana jest inwokacja i zdefiniowana ofiara, potem następuje zwrot *cetera uti supra*. O ile pierwszy dzień ofiar należał do Jowisza, drugiemu, jak widzimy, patronowała Junona Regina. Po złożeniu w darze dwóch białych jałówek została odmówiona kolejna modlitwa (w. 125-131). W tej części uroczystości, celebrowanej oczywiście w obecności princepsa, jego zięcia i przypuszczalnie innych członków kolegium sakralnego, główną rolę odgrywały matrony – to prawdopodobnie one odmówiły tę modlitwę. O obecności kwindecemwirów świadczy, urwany niestety, fragment tekstu inskrypcji: *ad atallam fuerunt M. A[grippa - - -]*. Poza uroczystościami religijnymi, *ludi ut pridie facti sunt* (w. 132).

Nocą 2 na 3 czerwca August celebry ryty ku czci Terra Mater, ofiarowując jej prośną maciorę i odmawiając modlitwę. Matrony po raz kolejny odbywają *sellisternia*.

Trzeci dzień igrzysk wiekowych jest poświęcony boskiemu rodzeństwu, Apollowi i Dianie. Na Palatynie August i Agryppa składają w ofierze trzy różne gatunki ciast i odmawiają modlitwę sekularną. Po tej ceremonii następuje jeden z najdonioślejszych momentów całych uroczystości – odśpiewanie przez dwa chóry złożone z dwudziestu siedmiu chłopców i dwudziestu siedmiu dziewcząt pieśni wiekowej specjalnie na tę okazję napisanej przez Horacego (znowu symbolika  $3 \times 9$ ). Po zakończeniu części palatyńskiej obecni udali się na Kapitol, gdzie dzieci ponownie odśpiewały *carmen saeculare*. Pieśń została wykonana w obecności kolegium kwindecemwirów, któremu przewodniczył cesarz. Na tym zakończyła się trwająca trzy doby część religijna igrzysk wiekowych, 4 czerwca został przeznaczony na odpoczynek. Od 5 do 11, czyli przez cały tydzień, odbywają się natomiast *ludi honorarii* fundowane przez kwindecemwirów.

Podczas augustowskich igrzysk wiekowych kolegium *sacris faciundis* odgrywało bez wątpienia czołową rolę. Wystarczy wspomnieć, że jest to jedyne ciało kapłańskie wymienione w tekście inskrypcji. Wydaje się także, że August występował podczas rytualnej części *ludi zazwyczej* (o ile nie zawsze) jako *magister collegium*. Świadczą o tym informacje, że uroczystości były sprawowane według rytu greckiego, oraz umieszczanie cesarza i jego żięcia na listach członków kolegium<sup>105</sup>. Poza tym godność kwindecemwira była jedyną godnością kapłańską, która legitymizowała prawo Augusta do przewodniczenia tak ważnym uroczystościom – najwyższym pontyfikiem princeps został pięć lat później.

O kolejnych *ludi* nie mamy zbyt wielu informacji. Numizmaty i krótka wzmianka Tacyta są jedynymi źródłami do igrzysk zorganizowanych przez Domicjana. Jeszcze mniej wiemy o ceremoniach za Klaudiusza. Warto dodać, że istniała podwójna tradycja świętowania igrzysk wiekowych. Domicjan w 88 roku poszedł za tradycją Augusta, czyli etruskiego *saeculum* trwającego 110 lat. Klaudiusz natomiast jest twórcą nowej tradycji, która polegała na czczeniu kolejnych setnych rocznic założenia Rzymu – najprawdopodobniej świętował w 47 roku osiemsetlecie założenia Miasta. Stąd trwająca jedynie 63 lata przerwa pomiędzy ceremoniami Augusta i Klaudiusza<sup>106</sup>. Od tego czasu ceremonie sekularne odbywały się niejako według dwóch tradycji i w dwóch ciągach: Domicjan i Septymiusz Sewer kierowali się tradycją Augustowską, a Antoninus Pius i Filip Arab Klaudiuszową<sup>107</sup>.

*Acta* igrzysk wiekowych Septymiusza Sewera nie są tak dobrze zachowane jak te z 17 roku p.n.e., ale ich stan pozwala bez większych problemów na zrekonstruowanie przebiegu uroczystości wyraźnie wzorowanej na igrzyskach Augusta<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> Np. wers 151, 166.

<sup>106</sup> I. Musialska, *Ludi saeculares...*, s. 117.

<sup>107</sup> Ibidem, s. 119-120.

<sup>108</sup> Ch. Hulsen, *Neue Fragmente der Acta Ludorum Saeculorum von 204 nach Chr.*, RhM 81, 1932, s. 366-394; G.B. Pighi, *De ludis...*, s. 137-192; H. Markowski, *Ludi...*, s. 829-839; I. Musialska, *Ludi saeculares...*, s. 118-119.

Przygotowania rozpoczęły się w połowie 203 roku, kiedy to zapadły decyzje o czasie i programie uroczystości. Być może wtedy odbyła się kolejna konsultacja ksiąg sybillińskich. Warto raz jeszcze zaznaczyć, że poza pewną lekturą *libri* za Augusta źródła milczą o ponownych konsultacjach przed pozostałymi obchodami upływającego *saeculum*. O tym, że takie konsultacje mogły mieć miejsce, wnioskuje się na zasadzie analogii do innych przypadków użycia ksiąg, zwłaszcza ekspiacji prodigium androgynicznego. Na pewno można stwierdzić, że Rzymianie byli przekonani o „sybillińskim” pochodzeniu ceremonii, co przejawiało się w konsekwentnym występowaniu kolegium sakralnego jako głównego organizatora igrzysk, jak i w dosłownych stwierdzeniach, że przepowiednia Sybilli inspirowała określone czynności wykonywane podczas igrzysk. Tak np. pieśń sekularna odśpiewana w 204 r. zawiera w sobie informację, że została przygotowana z nakazu wyroczni. Zatem chociaż igrzyska wiekowe jak mało które uroczystości rytualne były całkowicie podporządkowane polityce cesarskiej i maksymalnie propagandowo wykorzystywane, to formalnie ich organizacją zajmowało się kolegium kwindecemwirów ofiarniczych, którzy informowali princepsa i senat o terminie upływu *saeculum*<sup>109</sup>.

Pomimo że igrzyska wiekowe Septymiusza Sewera wyraźnie wpisują się w tradycję zapoczątkowaną przez Augusta, to jednak pewne akcenty zostały rozłożone inaczej. Niewątpliwie w porównaniu do poprzednich ceremonii sekularnych został ograniczony udział kolegium kwindecemwiralnego do części rytualnych. O ile kapłani ofiarniczy towarzyszą cesarzowi podczas składanych ofiar, o tyle *ludi honorarii* są wydawane nie przez nich, jak miało to miejsce w 17 roku p.n.e., ale przez cesarza. Protokoły seweriańskie zawierają obszerne listy nazwisk uczestników uroczystości. August natomiast wymienił tylko członków kolegium sakralnego. W sprawozdaniu z 204 roku, poza zestawieniem z listą kapłanów, zostały zawarte katalogi z imionami ponad setki matron oraz członkami rodziny cesarskiej<sup>110</sup>. W porównaniu

---

<sup>109</sup> J. Scheid, *Les livres Sibyllins...*, s. 24-25.

<sup>110</sup> H. Markowski, *Ludi...*, s. 835-836.

z igrzyskami Augusta rzuca się w oczy nachalniejsze promowanie dynastii. Pierwszy princeps uznał za wskazane wymienić z całej rodziny tylko ty-powanego na następcę Marka Agryppę. Liwia nie pełniła żadnych funkcji rytualnych. Inaczej sytuacja wyglądała w 204 roku, kiedy cesarzowa Julia Domna zajmowała istotne miejsce w obchodach sekularnych<sup>111</sup>.

O relatywnym zmniejszeniu znaczenia kolegium kwindecemwiralnego w rytach związanych z ceremoniami wiekowymi może świadczyć tytulatura cesarza. August występował w aktach z 17 roku p.n.e. wyłącznie jako magi-ster kolegium. Septymiusz Sewer natomiast w swojej tytulaturze eksponuje stanowisko pontifeksa maksimusa. Jest to podkreślone przez wystąpienie dwóch westalek, Numissi Maksimilli i Terentii Flavoli, jako asysty cesarzo-wej Julii Domny podczas modlitwy matron *ante cellam Iunon[is regin]ae* (przewodniczący kolegium pontyfików był zwierzchnikiem dziewic Westy). Warto dodać, że podczas igrzysk Augusta poza matronami żadne kobiety nie odgrywały funkcji rytualnych. Prawdopodobnie również w roli najwyższego pontyfika występuje Sewer na łuku wystawionym w roku jubileuszu przez *argentarii et negotiantes boari* na rynku wolim<sup>112</sup>. Zabytek, interesujący jako przykład walk dynastycznych i antycznej próby manipulowania przeszłością, ukazuje cesarza z cesarżową i rodziną (zachowało się wyobrażenie jedynie Karakalli z odkrytą głową trzymającego paterę w jednej ręce i zwój w drugiej) podczas sprawowania wstępnej ofiary z wina i kadzidła. Septymiusz Sewer jest ubrany w tunikę i ma zakrytą głowę. Stoi nieopodal ołtarza, na którym widać położone owoce. Może to być przedstawienie *primitie frugum*<sup>113</sup>. Brama jest bogato ozdobiona reliefami, które można interpretować jako ilustracje bądź do obchodów sekularnych, bądź do pochodu triumfalnego cesarza. Np. na jednym z reliefów przedstawiono cztery osoby. Dwie z nich trzymają świecznik, jedna jest wyobrażona bez żadnego atrybutu, a inna trzyma zwój.

---

<sup>111</sup> Szerzej na ten temat: M. Kempieńska, *Ludi saeculares a ideologia władzy cesarza Septymiusza Sewera*, w: *Grecy, Rzymianie i ich sąsiedzi...*, s. 587-600.

<sup>112</sup> Opis zabytku można znaleźć w: J.A. Ostrowski, *Starożytny Rzym. Polityka i sztuka*, Warszawa-Kraków 1999, s. 381-384; patrz też M. Kempieńska, *Ludi...*, s. 596-600.

<sup>113</sup> *Ibidem*.



Jako ornament umieszczono także na łuku srebrników wąski fryz z przedstawieniami symboli kapłańskich. Wyrzeźbiono *lituus*, *patera*, *phiale* i *apex*. Kolejny relief przedstawia ofiarę z byka, co może być nawiązaniem do ofiar składanych Jowiszowi. Oczywiście, według odwiecznej już wówczas tradycji większość rytów była wykonywana według *graeco Achivo ritu*, zazwyczaj w asyście członków kolegium sakralnego. Zgodnie z tym rytuałem zostały złożone ofiary Jowiszowi, Junonie i Dianie. Relatywne obniżenie znaczenia kolegium podczas uroczystości było związane raczej ze swego rodzaju „rozmyciem” jego obecności niż z jej ograniczeniem. Wiele czynności rytualnych było sprawowane albo w obecności już tylko dwóch kapłanów (uczta sakralna po złożeniu drugiej ofiary Jowiszowi 2 czerwca), albo jedynie w ich towarzystwie, obok cesarzy i komendanta straży przyboocznej w procesji z Palatynu do Tarentum (noc z 2 na 3 czerwca).

Za czasów republiki ekspiacja prodigium androgynicznego była szczytem rytualnego znaczenia kolegium sakralnego. Pod panowaniem cesarów kwindecemwirowie ograniczali się do mniej lub bardziej czynnego udziału w igrzyskach wiekowych, bo w tym okresie niemal zupełnie zanikła działalność związana z konsultacjami ksiąg sybillińskich, co wynikało zapewne z obawy pryncepsów przed politycznym wykorzystaniem *libri*.



## FUNKCJONOWANIE KOLEGIUM W RZYMSKIEJ RELIGII PUBLICZNEJ\*

*Collegium viri sacris* zajmowało ważne miejsce w rzymskiej religii publicznej. Strzeżenie i konsultowanie *libri sibyllini* wpływało na znaczną część życia publicznego w Rzymie. Na początku należy zauważyć, że członkowie tego kolegium zabierali głos w sytuacjach dla państwa niebezpiecznych, kiedy zagrożona była podstawa normalnego i sprawnego funkcjonowania Rzymu, tzn. następowało złamanie *pax deorum*. Chciałbym raz jeszcze podkreślić to, o czym szerzej pisałem, omawiając schemat konsultacji ksiąg: Rzymianie mieli bardzo rozbudowaną „teologię” państwową, w której zasadniczą rolę odgrywał stan równowagi pomiędzy bogami a pozostającym pod ich opieką ludem. Już za czasów republiki istniała tendencja do tłumaczenia porażek militarnych nieprzychylnością bogów, która wynikała z *sacrilegium*, czyli świętokradztwa, przestępstwa religijnego popełnionego celowo lub nieświadomie przez obywatela<sup>1</sup>. Pojęcie „grzechu” było przez Rzymian związane z brakiem sukcesu politycznego, a nie z wykroczeniem przeciwko nakazom moralnym.

Zwraca uwagę ograniczony zakres działalności kolegium. Jego członkowie przystępowali do swoich zadań tylko na polecenie senatu i nie mieli

---

\* Rozdział jest rozszerzoną i zmienioną wersją artykułu *The Role of the Viri Sacris Faciundis College in Roman Public Religion*, w: *Society and Religions. Studies in Greek and Roman History*, ed. D. Musiał, vol. 2, Toruń 2007, s. 57-74.

<sup>1</sup> O rzymskiej koncepcji *impietas* patrz m.in. J. Scheid, *La religione...*, s. 20-40; M. Jaczynowska, *Religie...*, s. 9-13; H. Kowalski, *Impietas w religii rzymskiej w okresie schyłku republiki*, w: *Graecorum et Romanorum memoria II*, Res Historica 14, red. L. Morawiecki, Lublin 2002, s. 103.

sami w sobie żadnych uprawnień „autonomicznych”. Zastanawia także brak automatyzmu w ich działaniu – swoisty schematyzm postępowania jest przecież charakterystyczny dla pozostałych kolegiów, zwłaszcza dla pontyfików i augurów, którzy działali w określonych sytuacjach według tych samym zasad. Decemwirowie znajdowali się w sytuacji jakościowo innej – nie dość, że mogli wypełniać swoje obowiązki tylko na podstawie *decretum* wydanego przez senat, to jeszcze ich decyzje nie były ostateczne. W zasadzie rola kolegium zawsze była jedynie pomocnicza. I jeszcze jeden szczegół: jak augurowie z auspicjami, tak *virī sacrorum* byli związani z księgami sybillińskimi. Nie mieli innej sposobności działania, jak tylko konsultację *libri*. Można powiedzieć, że to bodaj najbardziej poddane kontroli senatu i najmniej samodzielne rytualnie kolegium kapłańskie pełniło rolę strażników państwowej wyroczni i interpretatorów jej orzeczeń. Aulus Gellius przypisał rolę tej wyroczni księgom sybillińskim, pisząc: „do nich kwindecemwirowie przychodzą jak do wyroczni, gdy zachodzi konieczność zasięgnięcia rady bogów w sprawach państwa” (tłum. T. Sapota)<sup>2</sup>. To zdanie rzymskiego pisarza z II wieku n.e., czyli okresu, kiedy rola kolegium została ograniczona do minimum przez cesarzy jednak obawiających się niekorzystnych dla siebie orzeczeń wysnutych z ksiąg, dobrze oddaje kompetencje tego ciała kapłańskiego.

Interesujące są różnice pomiędzy działalnością pontyfików, augurów i decemwirów. Główna polegała na, jak już wspomniałem wyżej, niejakim automatyzmie działania dwóch pierwszych. W określonych sytuacjach życia społecznego obowiązkowo pojawiali się augurowie, bez których odbycie pewnych czynności było niemożliwe, np. objęcie urzędu związanego z *imperium*. Augurowie organizowali auspicja, które odbywali urzędnicy przed ważnymi momentami życia społecznego, zebraniami senatu, komiściami, bitwami. Auspicja stanowiły standardową procedurę ustalania przez społeczeństwo woli bogów<sup>3</sup>. Polegały na badaniu zachowania określonych

---

<sup>2</sup> Aul. Gel., 1.19.11: *Ad eos quasi ad oraculum quindecimviri adeunt cum di immortales publice consultendi sunt.*

<sup>3</sup> J. North, *Diviners and divination at Rome, w: Pagan Priests...*, s. 53.

ptaków: początkowo były to sępy i orły, których loty obserwowano z *arx*, jednego ze szczytów Kapitolu. Później, kiedy nie zawsze można było być pewnym obecności orłów lub sępów w odpowiednim czasie, te królewskie ptaki zostały zastąpione przez nietoty i augurowie rozpoczęli obserwację drobiu. Wołę bogów wyrażaną w postaci zgody lub jej odmowy na określone czynności obywatelskie interpretowano na podstawie apetytu świętych kur. Podczas auspicjów augurowie pełnili rolę ekspertów – decydowali, czy wszystkie czynności zostały wykonane zgodnie z prawem oraz czy nie wystąpiły jakies złe znaki. Przyjęto przy tym zasadę, że omen niedostrzeżony przez celebranta jest uznany za nieważny, dlatego główni uczestnicy uroczystości mieli przykryte głowy. Rzymianie bardzo dużą rolę przywiązywali do auspicjów. Według podań o założeniu Miasta, to właśnie przez ten rodzaj wróżby bogowie zadecydowali, czy „Roma zwać się będzie, czy Remoria to miasto” (tłum. Z. Kubiak)<sup>4</sup>.

Zdarzało się, że decyzje augurów, zazwyczaj o wyraźnym wydźwięku politycznym, były odrzucane przez odbywających auspicja urzędników czy wodzów z tego samego powodu. Dla przykładu, w 249 roku p.n.e. konsulowie Iunius Pullus i Publius Claudius Pulcher zlekceważyli zły wynik auspicjów i pomimo wyraźnego sprzeciwu bogów wyruszyli na wojnę, na której ponieśli druzgocącą klęskę. Cynceron z wyraźnym oburzeniem pisał, że Publius Claudius „stroił sobie żarty i naśmiewał się z bogów, a kiedy wypuszczone z klatki kurczaki nie jadły, kazał je wrzucić do wody, ażeby piły, skoro jeść nie chciały”, i jego klęskę, podobnie jak przegraną drugiego z konsulów, jednoznacznie kojarzy z obrazą bogów<sup>5</sup>. Identycznie, tzn. jako karę bogów – zwłaszcza Jowisza – za bezbożność, Rzymianie interpretowali klęskę konsula Gaiusa Flaminusa w bitwie nad Jeziorem Trazymeńskim w 217 roku p.n.e.<sup>6</sup>

Augurowie mieli możliwość wpływania na życie społeczne republikańskiego Rzymu przez uprawnienie do przekładania ważnych wydarzeń

---

<sup>4</sup> Enn., *Ann.*, fr. 80.

<sup>5</sup> Cic., *De nat. deor.*, 2.3.7-8 (tłum. W. Kornatowski).

<sup>6</sup> *Ibidem*.

politycznych (w tym komicjów i posiedzeń senatu) na inne dni. Wszystkie czynności, które wykonywali, zajmowały istotne miejsce we wzajemnych relacjach pomiędzy bogami a obywatelami i stanowiły podstawowy czynnik legitymizujący czynności urzędnika<sup>7</sup>. Właśnie dlatego augurowie byli tak ważni politycznie, zwłaszcza że znamy przypadki, kiedy kapłani wykorzystywali swoje prerogatywy, żeby wyrzucić realny wpływ na życie polityczne państwa. Ciceron w drugiej mowie przeciwko Antoniuszowi opowiada o zachowaniu tego polityka jako augura. W 45 roku p.n.e. Antoniusz, wykorzystując swoją pozycję kapłańską, zablokował wybór Publiusa Corneliusa Dolabelli (będącego wówczas kwindecemwirem) na konsula na rok następny. Sprzeciw Antoniusza, chociaż powszechnie było wiadomo, że był bezpodstawny i podyktowany przesłankami politycznymi, został uznany na mocy autorytetu augura. Ciceron stwierdza wyraźnie, że Marek Antoniusz uczynił to przekonany, że „z mocą urzędu swego poprzez wróżby może wstrzymać lub unieważnić komicja” (tłum. K. Ekes)<sup>8</sup>.

Pontyfikowie mieli porównywalny z augurami wpływ na życie społeczne i o wiele większy na życie religijne Rzymu. Autorzy jednej z monografii religii rzymskiej nieco poetycko piszą, że „the pontifices (...) linked the past with the future by law, remembrance and recording”<sup>9</sup>. W razie wątpliwości związanych z kalendarzem religijnym lub czynnościami rytualnymi zwracano się bezpośrednio do nich, ci zaś przekazywali swoje ustalenia urzędnikom jako *decretum* lub *responsum*. Do wydania takiego obowiązującego orzeczenia wystarczyła opinia wyrażona przez trzech kapłanów. W obu przypadkach nie była konieczna specjalna uchwała senatu. Drugą istotną różnicą między tymi dwoma ciałami kapłańskimi jest fakt, że decyzje pontyfików były niepodważalne. Dobrze ilustruje to sytuacja z roku 200 p.n.e., którą znajdujemy

---

<sup>7</sup> M. Beard, J. North, S. Price, *Religions...*, s. 23.

<sup>8</sup> Cic., *Phil. II*, 32.80; por. J. Linderski, *Rzymskie zgromadzenia...*, s. 100-103; J. Scheid, *Kapłan*, w: *Człowiek Rzymu*, red. A. Giardina, Warszawa 1997, s. 89; H. Kowalski, *Auspicja w myśli filozoficznej i działalności politycznej Marka Tulliusza Cicerona*, *Annales UMCS, Sectio F*, 49, 1994, s. 94.

<sup>9</sup> M. Beard, J. North, S. Price, *Religions...*, s. 26.

u Liwiusza. Konsul Publius Sulpicius chciał w obliczu rozpoczynającej się II wojny macedońskiej ślubować Jowiszowi „igrzyska i dar”. Z obiekcjami wystąpił Publius Licinius Crassus Dives, konsul z 205 roku i *pontifex maximus* w tym czasie. Wystąpienie pontyfika w tej sprawie było całkowicie zgodne z jego uprawnieniami – Cynceron dzieli bowiem ich kompetencje na cztery działy: *de sacris*, *de votis*, *de feriis* oraz *de sepulcris*<sup>10</sup>. W obliczu zaistniałej kontrowersji nie zwrócono się do senatu, lecz odwołano się do całego kolegium *pontifices*, które rozstrzygnęło sprawę głosując<sup>11</sup>.

Przykładem na niezwykłą pozycję pontyfików mogą być ich kompetencje związane z westalkami. Z urzędu to właśnie oni pod prezydencją pontifeksa maksimusa prowadzili proces westalek oskarżonych o utratę dziewictwa. Najwyższy kapłan był jedyną osobą w całej strukturze rytualnej mogącą dokonać inwestytury nowej westalki – on ją przyjmował na służbę i on z niej ją zwalniał. W pewnych okolicznościach przewodniczył również ceremoniom, w których westalki odgrywały ważną rolę. Wszystko to wynikało nie z prawa nadanego mu przez senat lub cesarza, ale należało do podstawowych składników jego autorytetu religijnego, niepodważalnego przez nikogo innego<sup>12</sup>.

Podobnie rzecz miała się z auspicjami. Chociaż dokonywane przez urzędnika, nabierały mocy wiążącej dopiero po stwierdzeniu ich ważności przez augura, którego decyzja była nieodwołalna i niepodlegająca dyskusji, tak jak nieodwołalna była wola bogów.

Między innymi z tych powodów, tzn. wyrażaniu opinii „*ex cathedra*”, te dwa kolegia miały takie duże znaczenie w wymiarze czysto politycznym, ponieważ legalnie i łatwo, bo na mocy swoich uprawnień okraszonych boskim autorytetem, mogły wpływać na decyzje senatu i urzędników. Tym chyba należy tłumaczyć dążenie wielu wybitnych polityków do zasiadania w tych ciałach kapłańskich. Taka sytuacja istniała także w I wieku p.n.e., czyli

---

<sup>10</sup> Cic., *De leg.*, 2.147; por. M. Jaczynowska, *Religie...*, s. 44.

<sup>11</sup> Liv. 31.9.

<sup>12</sup> M. Beard, J. North, S. Price, *Religions...*, s. 57-59.

okresie uznanym dzięki propagandzie Augusta za czas upadku religijnego i moralnego Rzymu. Przynależność do tych kolegiów (w mniejszym stopniu do grona kwindecemwirów) można potraktować jako ukoronowanie *cursus honorum*. Sulla został augurem, będąc już dyktatorem, a Marius sięgnął po tę godność po sześciokrotnym konsulacie. Także Cynceron był wybrany do tego grona, będąc już konsulem<sup>13</sup>.

*Viri sacris faciundis* znajdowali się w zupełnie innej sytuacji. Uzyskiwali prawo do działania na podstawie specjalnej uchwały senatu, *senatus consultum*<sup>14</sup>. Tutaj nie ma mowy o żadnym automatyzmie działania. W takich samych okolicznościach, w obliczu identycznych prodigiów, senat mógł zwrócić się do trzech ciał kapłańskich (pontyfików, decemwirów czy haruspików) i zależało to jedynie od jego decyzji umotywowanej zazwyczaj czynnikami politycznymi. Omawiane przeze mnie kolegium nie miało samo w sobie żadnych uprawnień. Trudno nazwać jego członków „depozytariuszami prawa sakralnego, (...) jedynymi zarządzającymi i rozwijającymi je”<sup>15</sup>. Nawet kiedy zaszła potrzeba rekonstrukcji zniszczonych ksiąg, to problem ten znalazł się prawdopodobnie w gestii senatu, który powołał komisję do tego dzieła. Podobnie August, dokonując ponownej selekcji zbioru, nie czynił tego na mocy swoich uprawnień magistra kolegium, lecz jako *pontifex maximus*. Rację ma John Scheid, pisząc, że kapłani rzymscy w swojej „posłudze byli wspomagani przez senat”<sup>16</sup>. Jednak w przypadku *viri sacris faciundis* mamy do czynienia z sytuacją zgoła odwrotną. To właśnie oni wspomagali senat, który jednak w odniesieniu do wszelkich orzeczeń wysnutych z ksiąg sybillińskich miał ostatnie słowo<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> H. Kowalski, *Kapłani i kolegia kapłańskie w Rzymie w I wieku przed Chrystusem*, „Vox Patrum” 13-15, 1993–1995, s. 44-46.

<sup>14</sup> Por. Liv. 5.12.4: *Libri Sybillini ex senatus consultum aditi sunt*; Liv. 25.12.13: *Alterum senatus consultum factum est ut decemviri sacrum Graeco ritu facerent hisce hostiis*.

<sup>15</sup> J. Scheid, *Kapłan...*, s. 72.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> M. Beard, J. North, S. Price w jednej z najnowszych monografii religii i religijności starożytnych Rzymian piszą: „To the modern observer, this procedure makes the priests look rather like a constitutional sub-committee of the senate, but this may be a misleading analogy. It is true that priests lacked power of action, but on the other hand they were

W tym widzę także przyczynę zgodnego współdziałania, albo przynajmniej braku ostrych zatargów, pomiędzy haruspikami i decemwirami. Chociaż obydwie ciała zajmowały się niemal tym samym, tzn. szukaniem recepty na przywrócenie *pax deorum*, to działały na różnych poziomach, które przebiegały wobec siebie równolegle i nie przecinając się, nie zachodziły na siebie. Etruscy wróżbiarze wykonywali swoje czynności na poziomie „czysto” religijnym, a rzymscy mężowie na poziomie społeczno-politycznym.

*Viri sacris faciundis* pełnili rolę swego rodzaju komisji eksperckiej i przekładając swoje ustalenia senatowi, nie mieli (przynajmniej jako kapłani) wpływu na ich dalszy los. Rzymska rada starszych podejmowała decyzje według własnego uznania i interesu. Wydaje mi się przy tym oczywiste, że decemwirowie, sami pochodzący z rodów senatorskich (w dużej mierze konsularnych) i pełniący podczas służby kapłańskiej najwyższe godności państwowe, doskonale wiedzieli, czego wymagał interes senatu. Być może senat, zlecając konsultację, sugerował odpowiedź. Najważniejsze jednak jest podkreślenie, że rada starszych nie była zobowiązana do przyjęcia postanowień ksiąg sybillińskich, a formuła *ex decreto decemvirorum*<sup>18</sup> oznaczała: „na mocy dekretu akceptującego zalecenia decemwirów wydane po konsultacji ksiąg sybillińskich”<sup>19</sup>.

Zdarzało się, że senat odrzucał wynik konsultacji. Najślawniejszym tego przykładem jest polityczna awantura o *Aqua Marcia* z lat 144–140, o której najdokładniej mówi nam fragment dzieła Frontinusa *De aquis*<sup>20</sup>. Poza tym zachowała się wzmianka w ocalałych papirusowych fragmentach Liwiusza<sup>21</sup>.

Frontinus przekazuje:

---

accepted as supreme authorities on the sacred law in their area” (*Religions...*, s. 30). Opinia ta jest według mnie zbyt jednoznaczna i jeżeli chodzi o decemwirów, niewątpliwie zbyt mało zniuansowana.

<sup>18</sup> Liv. 38.6.4, 41.21.5-11. Por. Liv. 40.19.1-5.

<sup>19</sup> Por. E. Orlin, *Religion and Politics...*, s. 79, przyp. 8.

<sup>20</sup> Front., *De aq.*, 1.7.4-5.

<sup>21</sup> Liv., *Ep. Oxyr.*, 188-190: *aqua Anio aqua [Marcia in Capi]tolium contra Sibyllae carmina [perductae]*.



*Legimus apud Fenestellam, in haec opera Marcio decretum sestertium milies octingenties, et quoniam ad consummandum negotium non sufficiebat spatium praeturae, in annum alterum est prorogatum. Eo tempore decemviri, dum aliis ex causis libros Sibyllinos inspiciunt, invenisse dicuntur, non esse fas aquam Marciam seu potius Anionem – de hoc enim constantius traditur – in Capitolium perducī, deque ea re in senatu M. Lepido pro collegio verba faciente actum Appio Claudio Q. Caecilio consulibus, eandemque post annum tertium a Lucio Lentulo retractatam C. Laelio Q. Servilio consulibus, sed utroque tempore vicisse gratiam Marci Regis: atque ita in Capitolium esse aquam perductam.*

„Czytamy u Fenestelli, że na wykonanie tej roboty uchwalono dla Marcjusza kredyt w wysokości 180 milionów sestercji, a ponieważ czas jego urzędowania w charakterze pretora nie wystarczał na wykonanie zadania, przedłużono mu kadencję o jeden rok. W tym czasie decemwirowie, z innych powodów konsultując księgi sybillińskie, odkryli tam, że było rzeczą zakazaną przez bogów doprowadzenie akweduktu Marcia, lub raczej Anio (jest to bowiem bardziej ustalona tradycja), na Kapitol. Sprawa była rozpatrywana w senacie, przy czym za kolegę zabierał głos Marcjusz Lepidus, za konsulatu Apiusza Klaudiusza i Kwintusa Cecyliusza, i po upływie trzech lat przedstawiona ponownie przez Lucjusza Lentulusa, za konsulatu Kajusa Leliusza i Kwintusa Serwiliusza, lecz za każdym razem zwyciężył autorytet Marcjusza Reksa i w ten sposób woda została doprowadzona na Kapitol” (tłum. C. Kunderowicz, ze zmianami).

Z tekstu wynika, że w niejasnych dla nas okolicznościach (wrogość rodów *Marcia* i *Aemilia*?) nakazano konsultację ksiąg sybillińskich. Musiała to być decyzja senatu. Orzeczenie wysnute przez kolegium, w którego imieniu (*pro collegio*) wypowiedział się Marcus Aemilius Lepidus, najwyraźniej nie spodobało się senatowi do tego stopnia, że odrzucił opinię decemwirów. I to dwukrotnie, ponieważ wkrótce (140 rok p.n.e.) odbyła się prawdopodobnie druga konsultacja, której wynik był identyczny, a stanowisko senatu pozostało bez zmian. Frontinus wyraźnie stwierdza, że przeważało zdanie Marcjusa

Reksa. Wielka szkoda, że nie są znane argumenty, które umożliwiły takie załatwienie sprawy przez radę starszych. Być może zadecydowały błędy w procedurze popełnione przez decemwirów. Orzeczenie mogło być odrzucone, bo senat wydał polecenie skonsultowania ksiąg *aliis ex causis*, a tymczasem kapłani „niespodziewanie” znaleźli obiekcje bogów wobec doprowadzenia wody na Kapitol<sup>22</sup>. Nie mamy jednak zanotowanych żadnych prodigiów związanych z tamtym okresem i dotyczącym Rzymu. Myślę, że można jednak połączyć tę konsultację z inną, nieco wcześniejszą, ale pochodzącą z tego samego roku, zanotowaną przez Cassiusa Diona i Iuliusa Obsequensa. W obliczu przegranej rzymskich legionów w wojnie z galijskim plemieniem Salassów (co mogło być potraktowane jako prodigium) zasięgnięto porady ksiąg, które nakazały złożenie ofiar na granicy z Galią i w tym celu udało się tam dwóch członków kolegium. Jeżeli pomysł o przyczynie formalnej jako pretekście odrzucenia orzeczenia jest chociaż w jakimś stopniu słuszny, to należy brać pod uwagę jedynie tę konsultację, źródłowo udokumentowaną bardzo dobrze<sup>23</sup>. Jednak równie prawdopodobne są polityczne przyczyny działania kapłanów, np. wspomniana wyżej wrogość rodowa. Warto jeszcze zwrócić uwagę na inny aspekt tej sprawy. Jak wskazuje tekst Orozjusza, w czasach wojny ze sprzymierzeńcami wokół Kapitolu, który posiadał status *ager publicus* (abstrahując od samej świętości tego miejsca), *loca publica* były zajęte przez pontyfików, augurów, decemwirów i flaminów<sup>24</sup>. Z bardzo dużym prawdopodobieństwem można uznać, że miało to miejsce przynajmniej od lat siedemdziesiątych II wieku p.n.e., zwłaszcza że pierwsze informacje o zwykłych mieszkańcach Kapitolu pochodzą z lat 390 i 384 p.n.e.<sup>25</sup> Taka sytuacja niewątpliwie wpłynęła znacząco na decyzję wysnutą z ksiąg, jeżeli

---

<sup>22</sup> G.M. Morgan, *The Introduction of the Aqua Marcia into Rome, 144-140*, „*Philologus*” 122, 1978, s. 48. Patrz także R.H. Rodgers, *What the Sibyl said: Frontinus AQ. 7.5.*, CQ 32, 1982, s. 174-177.

<sup>23</sup> Dio 22, fr. 74, Obs. 21.

<sup>24</sup> Oros. 5.18.27: *loca publica quae in circuitu Capitolii pontificibus, auguribus, decemviris et flaminibus in possessionem tradita erant, cogente inopia vendita sunt sufficiens pecuniae modus, qui ad tempus inopiae subsidio esset, acceptus est.*

<sup>25</sup> Liv. 5.50.4, 6.20.13.

odrzućmy przyczyny proceduralne jako powód<sup>26</sup>. Inną ciekawą sprawą jest zagadnienie, czy w 140 roku zostało przedstawione to samo orzeczenie, co w 143, czy też nastąpiła ponowna konsultacja i przygotowano inne *responsum*. Logiczniejsze wydaje się drugie rozwiązanie, bo mandat udzielany decemwirom, na którego podstawie dokonywali konsultacji ksiąg, miał charakter jednorazowy. Niestety, jedyny dokładniejszy przekaz dotyczący tych wydarzeń, czyli Frontinus, nic nie mówi na ten temat.

Innym przykładem zależności decemwirów od senatu jest sytuacja zaistniała w 212 roku, kiedy wojna z Hannibalem przyjmowała dla Rzymu zdecydowanie zły obrót. W tym czasie pojawiły się w mieście zbiory przepowiedni i chociaż zostały zarekwirowane, to wkrótce nabrały sporej popularności. Należały do nich *carmina Marciana*, które w niejasny sposób przepowiadały przyszłe klęski mające spaść na Rzym i nakazywały coroczne odbywanie igrzysk ku czci Apolla<sup>27</sup>. Treść dwóch tych przepowiedni przekazał Liwiusz. Mamy w tym przypadku do czynienia z tekstami o charakterze typowo wieszczym. Wskazuje na to formułka potwierdzająca pochodzenie słów przepowiedni bezpośrednio od boga: *nam mihi ita Iuppiter fatus est*<sup>28</sup>. Zastanawia jednak dokładność przepisanych przez przepowiednie Marcjusza środków zaradczych. Jeżeli Rzymianie chcą wypędzić wroga, muszą odbywać corocznie uroczystości ku czci Apolla, którym przewodniczyć ma pretor i podczas których decemwirowie mają składać ofiary ze zwierząt według rytu greckiego<sup>29</sup>. Senat naradzał się nad znaczeniem tych przepowiedni jeden

---

<sup>26</sup> Patrz G.M. Morgan, *The Introduction...*, s. 48-54, gdzie dokładna analiza tej hipotezy.

<sup>27</sup> O *ludi Apollinares* patrz: M. Jaczynowska, *Religie...* s. 59-60; eadem, *Główne etapy...*, s. 234; M. Kocur, *We władzy...*, s. 96-98.

<sup>28</sup> Liv. 25.12.7.

<sup>29</sup> Liv. 25.12.10: *iis ludis faciendis praesit praetor is qui ius populo plebeique dabit summum; decemviri Graeco ritu hostiis sacra faciant*. Istnieje hipoteza, że igrzyska miały się odbywać ku czci Apolla czczonego na Przylądku Pachino na Sycylii pod przydomkiem *Libystinus*. Bóstwo to nie było tożsame z Apollem delfickim ani Apollem kumeńskim. Patrz M. Sordi, *L'Apollo del promontorio Pachino e i ludi Apollinari*, „*Klarchos*” 27, 1985, s. 75-81. O charakterze Apolla uczczonego w 212 roku por. także L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli sibillini...*, s. 154-162.

dzień i podjął decyzję o odwołaniu się do ksiąg sybillińskich jako instrumentu także (przez miejsce przechowywania) związanego z Jowiszem, a nie do pontyfików, do których kompetencji należało rozstrzyganie tego typu spraw. Ciekawe jest zakończenie: decemwirowie przekazują opinię zaczerpniętą z ksiąg, ale, jak wyraźnie stwierdza Liwiusz, to senat orzeka o przepisaniu i wykonaniu odpowiednich czynności<sup>30</sup>. Zastanawiające jest to, że pretorem w tym roku, tzn. w 212, był Publius Cornelius Sulla Rufus Sybilla, będący także członkiem kolegium decemwirów<sup>31</sup>. Być może mamy do czynienia z sytuacją, w której ambitny polityk próbował wygrać swoje powiązania polityczno-religijne dla ugruntowania zajmowanego stanowiska, wzmacniając pozycję kolegium, którego był członkiem. Czy skutecznie? Nie wiadomo, ale raczej nie, skoro nie można nawet dokładnie ustalić daty śmierci pomysłowego kapłana. Jego syn w 194 roku p.n.e. pełnił urząd *tresvir monetalis* i wydał pierwszą rzymską monetę z wyobrażeniem głowy Sybilli<sup>32</sup>.

Mając w pamięci powyższe uwagi, wydaje się nieco jaśniejsze, dlaczego niektórzy naukowcy stwierdzili, że *carmina Marciana* były „oczywistym fałszerstwem dokonany przez decemwirów”<sup>33</sup>. Inni badacze twierdzą, że przepowiednie te krążyły niezależnie od decemwirów, którzy dostawszy je w swoje ręce za pośrednictwem pretorów, zrobili z nimi porządek<sup>34</sup>. Jest to o tyle prawdopodobne, że pretor z roku 213, Marcus Aemilius Lepidus, który zarekwirował *carmina* i przekazał sprawę do rozstrzygnięcia swojemu następcy, został wkrótce (rok 211) wybrany do grona kapłańskiego, z którego ten następca pochodził. Zbieżność tych wydarzeń jest zbyt duża, żeby można było mówić o jej przypadkowości. Myślę, że za przesadne należy uznać potraktowanie całości przepowiedni Marcjusza jako falsyfikatu kolegijskiego, choć na pewno decemwirowie postanowili wykorzystać nadarza-

---

<sup>30</sup> Liv. 25.12.11-12.

<sup>31</sup> Macr., *Sat.*, 1.17.27.

<sup>32</sup> Por. G. Radke, *Zur Entwicklung...*, s. 59. C. Santi, *I libri sibillini...*, s. 45, eadem, *Sacra facere...*, s. 165 i M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 75.

<sup>33</sup> B. McBain, *Prodigy...*, s. 39.

<sup>34</sup> J. Gagé, *Apollon romain...*, s. 270-279.

jącą się okazję do własnych celów i sprawić, by konkurencyjne wobec *libri* przepowiednie posłużyły do jeszcze silniejszego wzmocnienia ich pozycji<sup>35</sup>. Zapewniło im to status tych, którzy dzięki składanym ofiarom podczas igrzysk, a także przez działalność rytualną poprzedzającą to wydarzenie, przyczynili się do zwycięstwa Rzymu nad Hannibalem. Przyjmując takie założenie, nie dziwi, że wkrótce członkowie właśnie tego kolegium przewodniczyli jeszcze bardziej spektakularnym ceremoniom religijnym z 207 roku. Być może czas II wojny punickiej jest w dziejach omawianego przeze mnie kolegium najlepiej udokumentowanym źródłowo (może dlatego, że jedynym) okresem, w którym decemwirowie spróbowali wyzwolić się spod wszechwładnej kontroli senatu<sup>36</sup>.

Wydaje mi się, że senat wyraźnie postanowił ukrócić tę „samowolę” kolegium. W innym miejscu pisałem, że właśnie okres po drugiej wojnie punickiej, a dokładniej początek II wieku, był czasem kształtowania się mitologii decemwiralnej, w której dużą rolę odgrywało akcentowanie posłuszeństwa kustoszy ksiąg ich właścicielowi, czyli Rzymowi reprezentowanemu przez senat. Kara, która miała spotkać mitycznego Marka Atiliusa, jest łudząco podobna do sposobu unicestwienia androgyna i ojcobójcy – a została ona wprowadzona najprędzej w 207 roku (w przypadku hermafrodyty) i nieco później jako kara za *parricidium*.

Warto zwrócić uwagę, że odnalezienie *carmina Marciana* wiąże się z pojawieniem się podczas wojny hannibalskiej dużej ilości wróżbiarzy i ofiarników (*sacrificuli ac vates*). Liwiusz pisze, że senat podjął uchwałę o przekazaniu wszystkich pism zawierających wieszczce słowa, modlitwy i przepisy rytualne pretorowi, który po ich lekturze decydował, czy mają być spalone – co stało się losem większości – czy jednak zachowane, jak to

---

<sup>35</sup> C. Santi, *Sacra facere...*, s. 162, zwraca uwagę na zgodność przepowiedni Marcjusza, zwłaszcza tej drugiej, z dekretami kolegium powstałymi po konsultacji ksiąg, i sądzi, że została ona odwzorowana na tej podstawie.

<sup>36</sup> C. Santi, *I libri sibillini...*, s. 45-47, komentując wprowadzenie *ludi Apollinares*, zupełnie pomija aspekt związany z próbą uzyskania przez całe kolegium pozycji autonomicznej i sytuację przypisuje tylko ambicjom jednego kapłana. Patrz też eadem, *Sacra facere...*, s. 164-165.

miało miejsce w przypadku przepowiedni Marcjusza. Dodatkowo zostało zabronione składanie w miejscach publicznych ofiar według obcego rytuału<sup>37</sup>. Niektórzy uczeni sądzą, że popularne i groźne praktyki kultowe, przeciw którym tak ostro wystąpiły rzymskie władze, to wzrastający w siłę i znaczenie kult Dionizosa–Bakchusa i związane z nim misteria<sup>38</sup>.

W czasach niepokoju społecznych dużą popularnością cieszyła się w Rzymie literatura apokryficzna, z którą władze radziły sobie niemal zawsze w identyczny sposób – konfiskatą i zniszczeniem. Konsul Spurius Postumius Albinus mówi w przekazie Liwiusza dotyczącym afery z bakchanaliami w 186 roku – czyli niecałe trzydzieści lat po wydarzeniach związanych z „ukanonicznieniem” *carmina Marciana* – że władze wielokrotnie w przeszłości posuwały się do wyrzucania z forum (czyli z życia politycznego i społecznego Miasta) różnego rodzaju proroków i do palenia ksiąg określanych jako *vaticini* lub *fatidici*<sup>39</sup>. Podobnie zachowano się w 181 roku p.n.e., kiedy odkryto łańskie i greckie księgi przypisywane Numie Pompiliuszowi. Na rozkaz pretora greckie zostały spalone, a łańskie, jako że dotyczyły spraw kultu i nie miały charakteru proroczego, zachowano, oddając, zdaje się, pod opiekę pontyfikom<sup>40</sup>. Ciekawą interpretację zniszczenia ksiąg Numy przedstawił E. Orlin. Uczony ten sądzi, że odnalezione w „kamiennych pomieszczeniach”<sup>41</sup> księgi przypisywane Numie miały stanowić konkurencję dla przechowywanych w kamiennej skrzyni ksiąg sybillińskich. Być może właśnie dlatego nakazano zniszczenie tylko pism greckich, napisanych w języku zbioru kapitolńskiego. Orlin zwraca uwagę na rolę senatu w całej sprawie. To *patres* zadecydowali bez żadnej konsultacji z jakimkolwiek ciałem kapłańskim o zniszczeniu

---

<sup>37</sup> Liv. 25.1.6-7.

<sup>38</sup> M. Jaczynowska, *Religie...*, s. 60.

<sup>39</sup> Liv. 39.16.8; D. Musiał, *Pitagorejczycy...*, s. 63-64. Warto zauważyć, że Quintus Marcius Philippus, drugi konsul z 186 roku, kilka lat później został dokooptowany do kolegium sakralnego.

<sup>40</sup> Por. ibidem, s. 40-64; zob. także eadem, *Les livres de Numa: quelques reflexions sur l'hellenisation de la culture romaine*, w: *Society and Religions. Studies in Greek and Roman History*, ed. D. Musiał, Toruń 2005, s. 63-75; A. Willi, *Numa's Dangerous Books. The Exegetic History of the Roman Forgery*, MH 55, 1998, s. 139-172.

<sup>41</sup> Liv. 40.29.3: *lapideae arcae*.

odnalezionego zboru – było to potwierdzenie roli senatu jako ostatecznego arbitra w sprawach religijnych, wyrażenie „senatorial oral authority over written authority” oraz ostateczny dowód na całkowite poddanie swojej kontroli ksiąg sybillińskich<sup>42</sup>.

Ciekawe spostrzeżenia dotyczące ewentualnego związku przepowiedni marcjańskich i ksiąg Numy przedstawił F. Russo, który badając tradycję związaną z *gens Marcia* i *carmina Marciana*, zauważył, że pierwszy znany Marcjusz był najwyższym pontyfikiem za (mitycznych) czasów króla Numy Pompiliusza i mężem jego córki Pompilii<sup>43</sup>. Z tej genealogii może wynikać, że autor/autorzy *carmina* mają wśród swoich przodków jednego z „założycieli” religii rzymskiej i autora konkurencyjnych wobec ksiąg sybillińskich pism o charakterze wieszczym. Warto tutaj ponownie zauważyć, że jednym z senatorów, który przyczynił się do odrzucenia *responsum* kolegiального w 144 i 140, był także przedstawiciel *Marcii*.

Mamy więc do czynienia w latach 213–181 p.n.e. z wielokrotnym niszczeniem pism wieszczych przez władze rzymskie. Zwyczaj ten, zapoczątkowany zniszczeniem skopiowanych przez Marka Atiliusa fragmentów *libri fatales*, był kontynuowany także później, by wspomnieć opisaną przeze mnie w rozdziale drugim akcję Augusta przeprowadzoną po objęciu przez niego godności najwyższego kapłana, kiedy spalono ponad dwa tysiące pism greckich i łacińskich, a także ponownie przejrzano księgi sybillińskie. Jednocześnie czas drugiej wojny punickiej i okres kilkudziesięciu lat później to lata wzmożonej aktywności decemwirów ofiarniczych. Na około osiemdziesiąt przypadków, w których mamy pewność dokonania konsultacji ksiąg sybillińskich, lub przynajmniej duże prawdopodobieństwo ich użycia, na lata 218–179 p.n.e. przypada dwadzieścia jeden pewnych przykładów działalności decemwirów ofiarniczych. Jest to ponad jedna czwarta całości. Należy pamiętać o uwadze Dionizjosa z Halikarnasu, że *libri sybillini* były

---

<sup>42</sup> E. Orlin, *Why the Second Temple for Venus Erycina?* w: *Studies in Latin Literature and Roman History X*, ed. C. Deroux, Bruxelles 2000, s. 80-81.

<sup>43</sup> F. Russo, *I „carmina Marciana” e le tradizioni sui Marcii*, PP 60, 2005, s. 5-32.

konsultowane w przypadkach *stasis*<sup>44</sup>. Wyraźnie wówczas widać, jak duże niepokoje społeczne musiały targać Rzymem w tym czasie i jak sporą władzę nad umysłami obywateli mogli mieć owi *vates* i *sacrificuli*. Z drugiej strony jednak, użycie ksiąg w takim kontekście jest koronnym przykładem na ogromny autorytet, którym cieszyły się one i ich kustosze<sup>45</sup>. Być może także z tego wynikały starania władz rzymskich o zachowanie wyjątkowej pozycji ksiąg sybillińskich jako jedynych zawierających w sobie losy ludu rzymskiego i tym bardziej powinien dawać do myślenia brak aktywności strażników *libri* (pomimo ich wysokiej pozycji w strukturze religijnej i politycznej) w tej działalności senatu i urzędników.

Myszę, że powyższe uwagi pomogły zrozumieć specyficzną sytuację, w której znajdowali się w Rzymie *viri sacris faciundis*. Pomimo że pełnili bardzo ważne funkcje sakralne i rytualne, to jednak senatorowie, a później cesarze ukierunkowywali swoje działania na minimalizację wpływu tego ciała kapłańskiego na życie polityczne Miasta. Nic w tym dziwnego. W strukturze społecznej państw antycznych zawsze bardzo ważną rolę odgrywały wyrocznie – dzięki nim wyznawcy dowiadywali się woli boga, według której budowano, przynajmniej częściowo, politykę. W Rzymie brak było oficjalnej wyroczni państwowej. Od czasów królewskich, czyli *ad illius tempus*, kiedy kształtowały się prawa i obyczaje religijne narodu, które zmieniane być nie mogły i nie powinny, funkcję takiej wyroczni pełniły *libri fatales*. Ze swej natury były one nieprzewidywalne i dlatego zasady korzystania z nich musiały być sformułowane dość rygorystycznie, żeby ograniczyć do minimum niebezpieczeństwo wykorzystania ich niezgodnego z polityką elit rządzących. Jednocześnie, poparcie udzielone przez księgi dla poszczególnych zamierzeń musiało mieć bardzo silny wpływ na umysłowość Rzymian, zwłaszcza w okresie wczesnej republiki. Pisałem już, że z przekazu Liwiusza jasno wynika polityczne zaangażowanie patrycjuszowskich kustoszy *libri* w walkę

---

<sup>44</sup> Dion. Hal. 4.62.5.

<sup>45</sup> J.P. Davies, *Rome's Religious...*, s. 67-70.



stanów rozgrywającą się pomiędzy patrycjuszami a plebejuszami<sup>46</sup>. Być może właśnie dlatego plebejusze uzyskali prawo wstępowania do kolegium mężów ofiarniczych jako do pierwszego z wielkich kolegiów już w roku 367 p.n.e. na mocy *leges Liciniae–Sextiae*. Jest to, według mnie, niedoceniany aspekt tych wydarzeń. Plebejusze mogli od tego roku starać się o najwyższe urzędy w państwie, w tym o urząd konsula i pretora, z którymi było związane prawo odbywania auspicjów do tej pory zastrzeżone tylko dla patrycjuszy. Dodatkowo uzyskali wpływ, największy z możliwych, na jedyne *libri fatales*, które miały wystarczający autorytet, żeby zaszkodzić planom politycznym którejkolwiek ze stron. Pięciu patrycjuszy i pięciu plebejuszy miało niejako patrzeć sobie na ręce i pilnować, żeby *responsa* kolegialne uwzględniały polityczny interes elity obydwu grup<sup>47</sup>. Pomysł zdał egzamin, bo od tego czasu źródła milczą o wygrywaniu autorytetu ksiąg przez jedną grupę społeczną przeciw drugiej<sup>48</sup>. Warto przypomnieć, że w czasach republikańskich decemwirowie ofiarniczy byli jedynym kolegium, które posiadało podwójną prezydencję. Stanowisko *magister decemvirorum sacris faciundis* zawsze zajmował jeden patrycjusz i jeden plebejusz. M. Monaca zdaje się sugerować, że taki układ kolegium decemwiralnego miał oznaczać równowagę pomiędzy tymi stanami oraz wspólną, obywatelską odpowiedzialność za losy *res publicae*<sup>49</sup>. Zwraca także uwagę wielokrotne podkreślanie podporządkowania autorytetu *carmen Sibyllae* władzy senatu, a potem cesarzy. *Viri sacrorum* ciągle pamiętali o tej zależności. Przypominał o tym np. mit o Marku Atiliusie, sprawa związana z akweduktem *Marcia* czy też decyzje cesarzy, np. Tyberiusza o odrzuceniu potrzeby konsultacji ksiąg po tragicznym wylaniu wód Tybru na rzecz zdro-

---

<sup>46</sup> Liv. 3.10.

<sup>47</sup> Por. C. Santi, *I libri sibillini...*, s. 15: „nel sacerdozio decemvirale si realizza quindi il modello perfetto della parificazione degli ordini”.

<sup>48</sup> Myślę, że można pokusić się o stwierdzenie, że wszystkie następujące od tego czasu konsultacje ksiąg, łącznie z tą z 133 roku p.n.e. związaną z niepokojami grakchańskimi, wpisywały się idealnie w schemat przywrócenia *pax deorum* i, jeżeli zachodziła taka potrzeba, pacyfikacji nastrojów społecznych.

<sup>49</sup> M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 73.

woroządkowej decyzji o umocnieniu brzegów rzeki dla zapobieżenia takim sytuacjom w przyszłości<sup>50</sup>.

Zanim spróbuję odpowiedzieć na pytanie, kim był członek kolegium sakralnego: wieszczem, kapłanem czy może urzędnikiem, chciałbym poświęcić kilka zdań analizie roli, jaką decemwirowie ofiarniczy odegrali w procesie zjednoczenia Półwyspu Apenińskiego pod władzą Rzymian. Rola, którą źródła raczej sugerują, aniżeli bezpośrednio o niej mówią, wydaje się znaczna, bodaj największa w porównaniu z wszystkimi trzema *collegia amplissima*. Decemwirowie byli kojarzeni z Kapitołem, dlatego też ich orzeczenia mogły się bezpośrednio odwoływać do autorytetu Jowisza lub miały taki kontekst<sup>51</sup>.

Pierwsze wzmianki o działalności kolegium na terenie Półwyspu Apenińskiego odnoszą się do IV wieku p.n.e. Fragment odkrytej inskrypcji dotyczącej seweriańskich igrzysk wiekowych zawiera frazę *utique semper Latinus optemperassit*, co może świadczyć, że *ludi saeculares* zostały wprowadzone do Rzymu przed rozwiązaniem ligi łatyńskiej, czyli przed rokiem 338 (najpewniej w 348), i od razu dotyczyły wszystkich ludów związanych sojuszem z Rzymem<sup>52</sup>. Zdaje się, że właśnie w tym czasie mamy do czynienia ze zwiększoną aktywnością polityczną decemwirów<sup>53</sup>. Cytowana – odnaleziona w celli świątyni Jowisza w Pompejach – inskrypcja odnosi się do roku 339 p.n.e.<sup>54</sup>, pochodzi zaś z czasów zdecydowanie późniejszych, tzn. z okresu panowania cesarza Klaudiusza<sup>55</sup>. Stanowi ona bardzo ciekawy tekst dużo mówiący o politycznej roli kolegium w kształtowaniu lub wykonywaniu

---

<sup>50</sup> Por. J.P. Davies, *Rome's Religious...*, s. 190, który umieszcza decyzję Tyberiusza w kontekście politycznym.

<sup>51</sup> Por. A.A. Boyce, *The Development...*, s. 165. Przypominam, że *carmina Marciana* na pewno zawierały w sobie bezpośrednie odniesienie do Jowisza.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 172.

<sup>53</sup> L. Breglia Pulci Doria, *Libri sibyllini...*, s. 290-292, 302-303.

<sup>54</sup> CIL X 797.

<sup>55</sup> Datowana jest na rok 47 i łączona z klaudiuszowymi obchodami igrzysk wiekowych, Ch. Saulnier, *Laurens Lauinas. Quelques remarques à propos d'un sacerdote équestre à Rome*, „*Latomus*” 53, 1984, s. 525.

polityki wobec Lavinium i być może innych terenów italskich. Znajdujemy w niej następujące sformułowania:

(...) *pater patratus populi Laurentis  
foederis ex libris Sibullinis  
percutiendi cum p(opulo) R(omano)  
(...) sacrorum principiorum p(populi) R(omani)  
Quirit(ium) nominisque Latini qui apud Laurentis colontur.*

Jest raczej mało prawdopodobnie, żeby zasięgano porady ksiąg w celu zawarcia politycznego sojuszu<sup>56</sup>. Sformułowanie *ex libris Sibullinis* oznacza z pewnością rolę decemwirów ofiarniczych w układach z Laurentynami, w których przypuszczalnie dużą rolę odgrywały wspólne ceremonie religijne, co zdaje się sugerować Liwiusz już w odniesieniu do mitycznych czasów Romulusa<sup>57</sup>. Sojusz, o którym mowa w inskrypcji, był odnawiany co roku<sup>58</sup>. Jest sprawą jasną, że zawarcie go pod auspicjami kolegium decemwirów podnosiło jego znaczenie i nadawało mu wymiar sakralny w jeszcze większym stopniu. Tym zapewne kierowali się rządzący Rzymem i doceniali Laurentynowie, o czym świadczy miejsce odnalezienia inskrypcji – pompejański Kapitol – i fakt, że kilka wieków po zawarciu przymierza nadal skrzętnie przechowywano pamięć o nim<sup>59</sup>. Dodatkowo inskrypcja pośrednio poświadcza, że w czasach cesarza Klaudiusza, kiedy księgi nie były konsultowane (chyba że w związku z obchodami *ludi saeculares*, ale nie zachowały się żadne przekazy potwierdzające użycie ksiąg w tym celu), cieszyły się one nadal dużym autorytetem.

Kolejny okres, w którym decemwirowie prowadzili ożywioną działalność poza Rzymem, to czas II wojny punickiej. Podczas niej ze szczególną uwagą

---

<sup>56</sup> Choć jest przekaz źródłowy, omówiony w rozdziale trzecim, mówiący o konsultacji ksiąg przy okazji założenia nowej kolonii na uznawanej wciąż za wrogą granicy z Galią. Może w IV wieku p.n.e. traktat z Laurentynami był na tyle niepopularny, że zaszła potrzeba odwołania się do autorytetu *libri*?

<sup>57</sup> Por. Liv. 1.14.1-4.

<sup>58</sup> Liv. 8.11.15.

<sup>59</sup> Por. A.A. Boyce, *The Development...*, s. 174; Ch. Saulnier, *Laurens Lauinas...*, s. 522-525.

„wsluchiowano się” w prodigia latyńskie i italskie, co wydaje się zrozumiałe ze względów politycznych. Warto ponownie zauważyć, że epokowe dla rzymskiej religii publicznej ryty ekspiacyjne z 207 roku zostały spowodowane m.in. prodigium z Frusino. Działalność decemwirów miała w tym czasie wymiar czysto religijny i polegała głównie na uhonorowaniu triady kapitolinińskiej i różnych emanacji Junony. W 218 roku p.n.e., poza ogłoszeniem dziewięciodniowych ofiar (*novemdiale sacrum*) z powodu kamiennego deszczu w Picenum, zaordynowano *lectisternium* w Caere. Rzymskie matrony ofiarowały Junonie awentyńskiej posąg z brązu (*signum aeneum*), a Junonie Sospicie z Lanuvium złożono dar z czterdziestu funtów złota (*donum ex auri pondo quadraginta*). Fortunie na górze Algidus urządono uroczystość błagalną (*supplicatio*). Dodatkowo w samym Rzymie złożono wiele ofiar<sup>60</sup>. Rok później, znowu w obliczu prodigiów z Preneste, Arp, Kapeny, Caere, Ancjum, Kapui i Falerie, czyli z terenu Lacjum, południowej Etrurii i Apulii, nakazano uczcić ofiarami (*hostes maiores*) Junonę Sospitę (obok Junony kapitolinińskiej i awentyńskiej). Wyzwolenice miały złożyć dar pieniężny (*donum pecuniam*) Feronii, sabińskiemu bóstwu wolności. Po wykonaniu tych i wielu innych czynności o charakterze przebłagalnym decemwirowie udali się do latyńskiego miasta Ardea, gdzie na forum złożyli ofiarę z bydłą<sup>61</sup>. Reasumując, Liwiusz przekazuje, że podczas II wojny punickiej zostały darem lub ofiarą uczczone (zazwyczaj kilkakrotnie) następujące bóstwa: Juno Sospita w Lanuvium, Fortuna na górze Algidus oraz bóstwa z Caere i w Ardei<sup>62</sup>. Mamy więc do czynienia z sytuacją, kiedy oficjalnie bóstwa nierzymskie zostały z wielkimi honorami wprowadzone w ramy rzymskiej religii publicznej, co miało na celu, w obliczu przegrywanej wojny z Hannibalem, jak najmocniejsze przywiązanie sojuszników lub ludów zależnych do Rzymu<sup>63</sup>. Chciałbym

---

<sup>60</sup> Liv. 21.62.6-11.

<sup>61</sup> Liv. 22.1.19: *Haec ubi facta, decemviri Ardeae in foro maioribus hostiis sacrificarunt.*

<sup>62</sup> A.A. Boyce, *The Development...*, s. 180. Niewymienione z imienia bóstwa w Caere i Ardei to zapewne Venus, R.E.A. Palmer, *Roman Religion...*, s. 52-53.

<sup>63</sup> G. Wissowa, *Religion...*, s. 289, twierdzi, że kult Venus w Ardea był wzorem

podkreślić, że decemwirowie byli jedynym kolegium kapłańskim, które sprawowało czynności sakralne poza terenem *Urbs*. Z polecenia kolegium decemwirów w okresie republiki zostały złożone ofiary w następujących miastach poza Rzymem: w Ardei, Lanuvium, Caere, na górze Algidus (lata 218–217), w Galii (143)<sup>64</sup>, na Przylądku Minerwy w Kampanii (172)<sup>65</sup>, na Sycylii (133)<sup>66</sup> oraz w 118 roku p.n.e. na wyspie Cimulus na Morzu Egejskim<sup>67</sup>. Do tej listy należy jeszcze dodać kilkakrotne zaordynowanie uroczystości, zazwyczaj o charakterze suplikacyjnym, *per totam Italiam*.

Chciałbym zwrócić uwagę na fakt, że źródła wyraźnie podkreślają zależność decemwirów od senatu – myślę, że można zaryzykować stwierdzenie, iż to właśnie rzymska rada starszych, mając na względzie sytuację polityczną, bezpośrednio zalecała, albo przynajmniej sugerowała, w których miastach należy złożyć ofiary. Na pewno to senat, urzędnicy podejmowali ostateczną decyzję, np. jak miało to miejsce w 181 roku p.n.e.<sup>68</sup>

Do nieco podobnej sytuacji doszło dwa wieki wcześniej, w 344 roku p.n.e. (patrz nr 11 tabeli z Aneksu 2). Senat, na wieść o niepokojącym Rzymian deszczu kamieni i zaćmieniu słońca, nakazał konsultację ksiąg sybillińskich. W jej wyniku został powołany dyktator *feriae*, w których mieli uczestniczyć także sąsiedzi. D.J. DeTreville sądzi, że inicjatywa powołania dyktatora wyszła ze strony senatu, gdyż był to stary rzymski zwyczaj, który nie pasuje do „Greek – oriented Sibylline Books”<sup>69</sup>. Nie sądzę, żeby w połowie IV wieku można mówić o tak daleko posuniętej hellenizacji *libri*. Myślę, że sytuacja była raczej odwrotna. Po pierwsze, decemwirowie poza nielicznymi, omówionymi wyżej przypadkami, zazwyczaj doskonale wiedzieli, co mają w księgach znaleźć, po

---

dla kultu Venus w Rzymie, stąd obecność decemwirów. Por. R.E.A. Palmer, *Roman Religion...*, s. 62.

<sup>64</sup> Dio 22, frg. 74; Iul. Obs. 21.

<sup>65</sup> Liv. 42.20.3.

<sup>66</sup> Val. Max. 1.1.1.

<sup>67</sup> Iul. Obs. 40.

<sup>68</sup> Por. Liv. 40.19.5-6: *lisdem auctoribus et senatus censuit et consules edixerunt ut per totam Italiam triduum supplicio et feriae essent*. Por. Obs. 6.

<sup>69</sup> D.J. DeTreville, *Senatus...*, s. 38.

drugie, nigdy nie dokonywali zmian i innowacji rewolucyjnych. Czy zdanie o powołaniu dyktatora zostało w *libri* znalezione – nie wiadomo. Uważam, że na pewno – uznając wątpliwą historyczność tej konsultacji – znalazło się ono w kolegialnym *responsum*, podobnie jak zdanie o włączeniu do suplikacji *finitimi populi*. Nie jest to przykład na hellenizację ksiąg i anachroniczne przeciwstawienie greckich orzeczeń wieszczych i rzymskiego senatu. Widzę w tym raczej kolejny dowód na całkowitą kontrolę senatu nad zawartością responsów wydawanych na podstawie ksiąg sybillińskich.

Podsumowując te uwagi, chciałbym podkreślić, że źródła ponownie dość wyraźnie przekazują nam znany schemat konsultacji decemwiralnych. Odbływały się one w sytuacjach poważnych niepokojów społecznych czy też bezpośredniego zagrożenia państwa bądź ładu politycznego. W czasie II wojny punickiej mamy do czynienia z większą samodzielnością kolegium. Później to senat i konsulowie wysyłali kapłanów z misjami o charakterze polityczno-religijnym. Zdaje się jednak, że nigdy decemwirowie ofiarniczy nie kreowali polityki rzymskiej, byli raczej jej wykonawcami z dość liczącym się prawem głosu<sup>70</sup>.

Od czasów Augusta, a dokładniej od roku 12 p.n.e., kiedy cesarz objął funkcję najwyższego kapłana, którego kompetencje i znaczenie wyraźnie rozszerzył, *viri sacris faciundis* w pewnym stopniu podlegali właśnie przewodniczącemu kolegium pontyfików. Już G. Wissowa zauważył duże znaczenie tego wydarzenia i dzielił reformy pryncypsa do 12 i po 12 roku p.n.e.<sup>71</sup> Od tego czasu stanowisko *pontifex maximus* było traktowane przez cesarzy jako podstawa ich władzy religijnej implikująca zwierzchnictwo nad cały rzymskim kultem publicznym. Henryk Kowalski pisze, że „August przekształcił tę funkcję w rzeczywiste stanowisko najwyższego kapłana, »głową religii rzymskiej«”<sup>72</sup>. Takie potraktowanie sprawy zapoczątkował już Juliusz Cezar, który postarał się o wydanie dekretu, że po jego śmierci na stanowisko najwyższe-

---

<sup>70</sup> Por. L. Breglia Pulci Doria, *Libri sibyllini...*, s. 291-303.

<sup>71</sup> G. Wissowa, *Religion...*, s. 70.

<sup>72</sup> H. Kowalski, *Pontifex Maximus...*, s. 26.

go kapłana zostanie wybrany jego syn<sup>73</sup>. Choć w przypadku Oktawiana tak się nie stało i urząd ten objął po Cezarze Marek Lepidus, później taka sukcesja stała się regułą<sup>74</sup>. Warto zauważyć, że nie tylko August traktował miejsce w kolegiach kapłańskich jako część należnej mu schedy. Podobnie robił syn Pompejusza Wielkiego, Sextus, potencjalny kwindecemwir. Od czasów twórcy pryncypatu religia rzymska miała swojego jednoosobowego zwierzchnika, najwyższego kapłana, którym zawsze był panujący cesarz<sup>75</sup>. To tłumaczy, dlaczego w 212 i 78 roku p.n.e. inspekcję i rekonstrukcję ksiąg zarządził senat, zbiorczą głową rzymskich kultów publicznych, a za czasów cesarstwa robił to cesarz jako *pontifex maximus*.

Jakie było więc miejsce duum- decem- i kwindecemwirów ofiarniczych w rzymskiej religii publicznej? Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe rozważania, należy stwierdzić, że było to miejsce służebne. Myślę, że uprawnione jest traktowanie kolegium jako senackiej komisji *de religione* w czasach republiki, jak to przedstawiano w starszej literaturze przedmiotu<sup>76</sup>. Nieprzypadkowo nazwa kolegium ma wydźwięk administracyjny i prawny, a nie sakralny<sup>77</sup>. Senat odwoływał się do tych kapłanów możliwie najrzadziej – tylko w sytuacjach społecznych i politycznych, które wymagały odwołania się do najwyższego autorytetu bożego. Do spłonięcia ksiąg w pożarze Kapitolu z pewnością był to autorytet Jowisza, na co wskazuje miejsce ich przechowywania i włączanie do tego zbioru innych przepowiedni, które zawierały losy przewidziane właśnie przez Jowisza (*carmina Marciana*). Reforma Sulli,

---

<sup>73</sup> Dio 54.5.3.

<sup>74</sup> Por. M.W. Hoffman Lewis, *The Official Priests...*, s. 94-101 o obejmowaniu urzędów kapłańskich przez członków rodziny cesarskiej.

<sup>75</sup> M. Beard, J. North, S. Price, *Religion...*, s. 191-192.

<sup>76</sup> A.A. Boyce, *The Development...*, s. 161, przyp. 4: „Under the Republic they became a senatorial commission with certain sacerdotal privileges, e.g. appointment for life”. Por. G. Bloch, *Duumviri...*, s. 427. Pogląd ten powraca we współczesnych publikacjach, najwyraźniej w J.P. Davies, *Rome's Religious...*, s. 64: „The college of the *decemviri sacris faciundis* and the *ordo* of the *haruspices* functioned rather like committees of the senate which would call upon them for their opinion”. Także C. Santi, *I libri sibillini...*, s. 5, określa kolegium sakralne mianem „missione”.

<sup>77</sup> Por. nazwy urzędów: *decemviri legibus scribundis*, *litibus iudicandis*, *agris assignandis*. Dokładnie zajmując się tą kwestią w rozdziale drugim niniejszej pracy.

która zwiększyła liczbę kapłanów do piętnastu, spowodowała przesunięcie akcentów na inne bóstwo, Apolla<sup>78</sup>. Do tej pory *virī sacris faciundis* byli związani przez wyniki konsultacji z medycznym i zwiędzkiem aspektem tego boga, o czym poórednio ówiadczy fakt, że przez cały okres republikański senat wysyłał poselstwa do Delf i radził się tamtejszej wyroczeni zupełnie niezaleźnie od nakazywanych konsultacji *libri sibyllini*. Liwiusz wspomina o kilku takich konsultacjach. Pierwsza, omówiona w rozdziale pierwszym niniejszej pracy, dotyczyła wysłania synów króla Tarkwiniusza<sup>79</sup>. Kolejna łączy się z dziwnym wezbraniem wód jeziora Albańskiego<sup>80</sup>. Dwie następane dotyczą czasów II wojny punickiej i są związane ze sprowadzeniem Kybele do Rzymu<sup>81</sup>. Dodatkowo o podobnym poselstwie informuje Plutarch<sup>82</sup>. Nowy zbiór, powstały w połowie I wieku p.n.e., już jakościowo inny, jest w literaturze przedmiotu nazywany „apolińskim” w odróźnieniu od poprzedniego, „jowiszowego”<sup>83</sup>. Stan ten został utrwalony przez Augusta przez przeniesienie ksiąg do palatyńskiej ówiątyni Apolla. Dlatego wszystkie przekazy mówiące o *virī sacris faciundis* jako *vates* odnoszą się do I wieku p.n.e. i przełomu er. Rzymscy pisarze tacy jak Cycleron, Liwiusz czy Aulus Gellius po prostu opisywali to, co widzieli. A widzieli kapłana składającego ofiary z odkrytą głową i z wieńcem laurowym, strażnika ksiąg przechowywanych w postumencie pomnika Apolla w ówiątyni, która miała charakter prywatny. Dlatego nie przykładałbym dużej wagi do sformułowań typu: *fatorum veteres praedictiones Apollinis vatum libris*<sup>84</sup>, *monstris Sibyllae interpretes*<sup>85</sup>,

---

<sup>78</sup> C. Santi, *Sacra facere...*, s. 167-171.

<sup>79</sup> Liv. 1.56.5-10.

<sup>80</sup> Liv. 5.15.2-3.

<sup>81</sup> Liv. 29.10.6; 29.11.5.

<sup>82</sup> Plut., *Popl.*, 21.2-3.

<sup>83</sup> Por. C. Fevrier, *De l'usage...*, s. 828-829, która określa stary zbiór mianem „tarkwiniuszowego”.

<sup>84</sup> Cic., *De har. resp.*, 18.

<sup>85</sup> Cic., *De nat. deor.*, 3.5.



*Apollinis praedictiones vatum libris*<sup>86</sup>, *interpres et arbiter Sibyllae oraculorum*<sup>87</sup> czy też *carminum Sibyllae interpretes*<sup>88</sup>. Nie mówią one nic innego, jak tylko pokazują stan świadomości piszących i w kilku przypadkach dają dowód na skuteczność propagandy Augusta.

Paul Zanker zauważył, że reformy pierwszego pryncypsa miały stworzyć swego rodzaju „superkulturę”, w której łączyło się „to, co najlepsze w tradycji greckiej, z tym, co najlepsze w rodzimym dziedzictwie, grecką estetykę z rzymską moralnością i męstwem”<sup>89</sup>. Pozostałości materialne z tamtego okresu pozwalają stwierdzić, że zamysł cesarza udało się wykonać w znacznym stopniu. Przykładem jest ołtarz z Sorrento pochodzący z początków cesarstwa. Przedstawia on „palatyńską grupę kultową”, czyli Apolla, Dianę (bóstwa wyraźnie faworyzowane przez pierwszego pryncypsa, czego przykładem jest horacjańska „pieśń wiekowa”) wraz z Latoną i Sybillą. Latonę już wcześniej kojarzono z działalnością mężów ofiarniczych. Według Dionizjosa należała do grona bóstw uczczonych w 399 roku p.n.e. podczas pierwszego *lectisternium*<sup>90</sup>. Sybilla natomiast od III wieku p.n.e. była rozpoznawalnym symbolem (kwin)decemwiralnym. Na tym ołtarzu przedstawiona jest w sposób z jednej strony „delfijski” – zmęczona, zapewne po wyczerpującym akcie wróżenia, upada na ziemię – wskazuje jednak na ukryte u stóp Apolla *libri*, co było czytelnym odwołaniem do tradycji rzymskiej<sup>91</sup>.

Wydaje się, że to Liwiusz najbardziej rozumiał przemiany zawartości ksiąg i ich pierwotnie nieapoliński charakter. Świadczy o tym pominięcie przez niego mitu aitiologicznego o wizycie Sybilli u króla Tarkwiniusza.

---

<sup>86</sup> Val. Max. 1.1.1.

<sup>87</sup> Aul. Gel. 4.1.1.

<sup>88</sup> Liv. 10.8.2.

<sup>89</sup> P. Zanker, *August...*, s. 240.

<sup>90</sup> Chciałbym ponownie podkreślić to, co pisałem o Dionizjocie w odniesieniu do konsultacji z tamtego okresu – uważam za prawdopodobne, że ten greckojęzyczny historyk pisząc pracę, w której dążył do „odetruskizowania” dziejów rzymskich, po prostu przeniósł w odległą przeszłość te elementy otaczającej go rzeczywistości, które pasowały do jego tezy, stąd Latona czczona w 399 roku razem z bardzo olimpijskim zestawem bogów różniącym się znacznie od tych, którzy znaleźli się w zestawieniach Liwiusza.

<sup>91</sup> Ilustracja jest reprodukowana w: P. Zanker, *August...*, s. 241, il. 186.

Nabiera to tym większego znaczenia, że historyk z dużą uwagą notował wszelkie objawy tak przychylności bogów wobec ludu rzymskiego, jak i jej braku. W czasach cesarstwa kojarzenie kwindecemwirów z Apollem miało już znaczenie jedynie retoryczne i ukazywało sposób traktowania zrekonstruowanego (a raczej stworzonego od podstaw) zbioru: napisany przez prorokinie Apolla i powierzony kapłanom rzymskim<sup>92</sup>. Zwróćmy tu uwagę właśnie na określenie *sacerdos*. Członkowie kolegium należeli do grona *sacerdotes populi Romani* i tak też są często określani w źródłach<sup>93</sup> Urząd męża ofiarniczego stał się cennym faworem w czasie, kiedy miejsce w kolegiach kapłańskich było formą zaspokajania „próżności” przedstawicieli arystokracji, gdyż większość honorów dostępnych za czasów republiki zaczęła przypadać przedstawicielom rodziny cesarskiej. Jak to ujęła jedna z badaczek: „kapłaństwo pozostało reliktem dawnego prestiżu rzymskich nobilów”<sup>94</sup>. O tym, że samo kapłaństwo było cenniejsze od jego rodzaju, świadczy list Pliniusza Młodszeo skierowany do cesarza Trajana. Prosi w nim o wsparcie w staraniach o augurat lub septemwirat, bo akurat w tych kolegiach były wakaty<sup>95</sup>. Nie faworyzuje żadnego z nich. Wyraźnie zależy mu na zajęciu miejsca w jakimkolwiek kolegium kapłańskim. I nie przeszkadza mu, że *septemviri epulones* zawsze stali najniżej w hierarchii *amplissima collegia*. Dopiero, kiedy zostaje augurem, uznaje to kapłaństwo za najgodniejsze<sup>96</sup>.

W tym czasie najważniejszym zadaniem kwindecemwirów *sacris faciundis* było uczestniczenie w ceremoniach religijnych związanych z domem cesarskim, o czym pisze sam August w swoim testamencie<sup>97</sup>. Swetoniusz poświadcza obecność kolegium kwindecemwirów podczas pogrzebu pierwszego pryncypsa, kiedy po raz pierwszy są określani jako należący do

---

<sup>92</sup> C. Fevrier, *De l'usage...*, s. 825.

<sup>93</sup> Por. np.: Cic., *De har. resp.*, 26, Ovid., *Fasti.*, 4.257; CIL 6. 32324, 32334; Val. Max. 1.8.2. O znaczeniu i użyciu terminu *sacerdos*: P. Cohee, *Is an augur a sacerdos (Cic. Leg. 2.20-21)*, „*Philologus*” 145, 2001, s. 79-99.

<sup>94</sup> M. Hoffman Lewis, *The Official...*, s. 17.

<sup>95</sup> Plin. Mł., *Ep.*, 10.13.

<sup>96</sup> Plin. Mł., *Ep.*, 4.8.

<sup>97</sup> *Res gest. divi Aug.*, 3.

*amplissima collegia*<sup>98</sup>. Poza tym uczestniczyli w modlitwach w intencji zdrowia Liwii w 22 roku<sup>99</sup>. Dobrze podkreśla ten nowy aspekt działalności tak kwindecemwirów, jak i pozostałych wielkich kolegiów dekoracja *Ara Pacis Augustae*. Członkowie *summa collegia* zostali tam przedstawieni właściwie jako tło dla Augusta i Agryppy – nie sposób nawet odróżnić poszczególne osoby. Nie licząc czterech postaci w togach i z zakrytymi głowami oraz łatwo rozpoznawalnych flaminów, wszyscy pozostali mają na głowie wieńce laurowe i trudno określić, gdzie kończy się jedno, a zaczyna kolejne kolegium. Być może jest to wyidealizowany obraz procesji odbywającej się corocznie przy Ołtarzu Pokoju. Brali w niej udział członkowie wszystkich wielkich kolegiów kapłańskich wraz z kapłankami Westy<sup>100</sup>. Słusznie zauważył Paul Zanker, że od czasów Augusta „sakralni funkcjonariusze mogli się, co prawda, modlić wspólnie, ale nie mieli już nic do powiedzenia”<sup>101</sup>.

Następnie widzimy, że odgrywają dużą rolę rytualną przy uroczystościach wiekowych. Powoli zamiera jednak ich aktywność związana z księgami sybillińskimi. W latach 64–241 nie zanotowano żadnej konsultacji ksiąg sybillińskich, nie licząc niepewnych, związanych z obchodzonymi za Klaudiusza, Domicjana, Antonina Piusa i Septymiusza Sewera *ludi saeculares*. W tym kontekście jasna wydaje się zmiana sytuacji kwindecemwirów. To już rzeczywiście nie była godność kapłańska *sensu stricto*, skoro nie mogli pełnić tych obowiązków, do których zostali powołani, czyli konsultować *libri*. Członkostwo w *amplissima collegia* zostało praktycznie zastrzeżone dla elity cesarstwa. Honorowy charakter kapłaństwa potwierdza analiza najwyższych urzędników prowincji naddunajskich w okresie pryncypatu. Z wyliczeń Marka Żyromskiego, który poddał dokładnemu badaniu ponad trzystu członków tej elity, wynika, że w przypadku kwindecemwirów niemal trzy czwarte pochodziło z Italii, z czego jedna trzecia to konsulowie

---

<sup>98</sup> Suet., *Div. Aug.*, 100.

<sup>99</sup> Tac., *Ann.*, 3.64; Suet., *Tib.*, 69. Por. Tac., *Ann.*, 4.18.

<sup>100</sup> *Res gest. divi Aug.*, 12.

<sup>101</sup> P. Zanker, *August...*, s. 128.

zwyczajni lub patrycjusze<sup>102</sup>. Z rzadka obejmowali te stanowiska także byli ekwici. Stanowiło to jedną z najwyższych nagród za wierną służbę cesarzom. Przykładem kariery zakończonej taką nagrodą jest *cursum honorum* jednego z ludzi Wespeszjana, M. Hirriusa Fronto Neratiusa Pansy, który za wierną służbę cesarzowi we wschodnich prowincjach imperium został wpisany na listę patrycjuszy i dostąpił zaszczytu pełnienia funkcji konsula. Należał także do dwóch kolegów kapłańskich – kwindecemwirów i epulonów. Ekwici zostawali dokooptowani do kolegium zazwyczaj pod koniec swojego życia<sup>103</sup>.

O honorowym charakterze kwindecemwiratu (podobnie jak pozostałych kolegium i stowarzyszeń natury sakralnej) świadczy także inny fakt. Dopiero z 17 roku p.n.e. pochodzi pierwsza znana lista członków kolegium. Wcześniej decemwirowie występowali zazwyczaj anonimowo i dziś można ich identyfikować przede wszystkim na podstawie przekazów o kooptacji i śmierci<sup>104</sup>. Konstatacja ta rodzi pytanie. Skoro Rzymianie wielokrotnie podkreślali, że pomyślność ich państwa zależy od bogów, którzy ustalają bieg historii, to skąd ten nagły spadek zainteresowania utrzymaniem *pax deorum*. Czy założono, że za panowania cesarzy nie może mieć miejsce jego złamanie? Raczej nie, w końcu większość informacji, z których czerpiemy naszą wiedzę o tym, jak Rzymianie pojmowali swoją zależność od bogów, pochodzi właśnie z czasów cesarstwa, zwłaszcza jego początku. Myślę, że przekonywującej odpowiedzi na to pytanie udzielił izraelski uczony Yawetz Shochat. Na podstawie analizy *Panegiryku* Pliniusza Młodszego wysunął on teorię o jakościowej zmianie koncepcji *pax deorum* podczas panowania Trajana. Miało to polegać na przestawieniu akcentów z rytuału na etykę, tzn. przejściu z rytualnego do moralnego dbania o przychyłność bogów<sup>105</sup>. Opierając się na tekście Pliniusza,

---

<sup>102</sup> M. Żyromski, *Urzędy kapłańskie jako wyznacznik statusu społecznego w starożytnym Rzymie*, w: *Religie w świecie starożytnym*, red. D. Musiał, M. Ziółkowski, Toruń 1993, s. 51-61.

<sup>103</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>104</sup> J. Vaahtera, *Livy and the Priestly Records: à propos ILS 9338*, „Hermes” 130, 2002, s. 101, 108.

<sup>105</sup> Y. Shochat, *The Change in the Roman Religion a the Time of the Emperor Trajan*, „Latomus” 44, 1985, s. 329.

badacz stwierdził, że to właśnie cesarz stał się „focal point of *pax deorum*”, który z niego niejako emanował na całe imperium<sup>106</sup>. Sposobem na utrzymanie tej przychylności było stawanie się podobnym bogom przez moralne przymioty i ich wykorzystywanie dla dobra państwa<sup>107</sup>. Zaakcentowanie przymiotów moralnych kończy budowę zapoczątkowanej przez Augusta polityczno-teologicznej konstrukcji stanowiącej pryncypsa gwarantem powodzenia ludu rzymskiego. August zainicjował takie myślenie o sobie i swoich następcach (jednak bez nacisku na osobiste cechy pryncypsa; zdaje się, że akcentował samo sprawowanie urzędu) przez przeniesienie ksiąg sybillińskich pod opiekę swojego prywatnego patrona. Jak już napisałem, od tej pory głównym zadaniem kolegium kwindecemwiralnego było uczestnictwo w nabożeństwach *pro salute* imperatora i jego najbliższej rodziny. Jak szybko uznano to za ich podstawowy obowiązek w sferze rytualnej, świadczy oskarżenie, którym posłużono się za Nerona do likwidacji jednego z jego wrogów, Trazeę Petusa. Tacyt przekazuje, że czyniono temu senatorowi zarzuty, że będąc kwindecemwirem ofiarniczym, nie bierze udziału w modłach *pro salute principis*<sup>108</sup>. W obliczu tych świadectw za słuszne należy uznać opinię przedstawioną przez M. Monacę, która sądzi, że kapłani ofiarniczy pełnili funkcję „sacerdoti del Principe”, jako że panujący był „la salvezza e la gloria di Roma”<sup>109</sup>.

Przekazy literackie zostały w tym przypadku potwierdzone przez świadectwa numizmatyczne, co jest tym istotniejsze, że korzystanie ze źródeł typu panegirycznego jest bardzo ryzykowne – panegiryk jako gatunek literacki rządzi się własnymi prawami. Z czasów panowania Hadriana i Kommodusa pochodzą monety przedstawiające boginię Romę z przydomkiem Felix. Współcześni uczeni sądzą, że formuła ROMA FELIX i ROMAE FELICI została ukuta nie dla podkreślenia świetności Rzymu ani uczczenia jakiejś

---

<sup>106</sup> Plin. Mł., *Pan.*, 80.3-5.

<sup>107</sup> Y. Shochat, *The Change...*, s. 331. Podobnie C. Santi, *Sacra facere...*, s. 188-191.

<sup>108</sup> Tac., *Ann.*, 16.22. Patrz M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 84-86.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

rocznicy. Emisje te miały „lansować przekonanie, że szczęście powszechne zależy od władcy i jest rezultatem cesarskich działań” i jest zarazem podkreślenia opieki, którą sprawują nad zwycięskim i szczęśliwym cesarzem najwyższe bóstwa panteonu rzymskiego<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> A.A. Kluczek, *Studia nad propagandą polityczną w Cesarstwie Rzymskim (II-III w.)*, Toruń 2006, s. 42-43. O cesarzu jako gwarancie *pax deorum* pisze także R. Gordon, *The Veil of Power: emperors, sacrificers and benefactors*, pass, w: *Pagan Priests...*, pass.



## ZAKOŃCZENIE

Zaznaczyłem już, że religia rzymska, a konkretnie dzieje i działalność *summa collegia*, wydają się terenem badań całkowicie wyeksploatowanym. Tymczasem bliższe przyjrzenie się poszczególnym jej zagadnieniom pozwala dostrzec bardzo ciekawe szczegóły, które niewątpliwie niuansują – o ile nie częściowo zmieniają – przedstawiany dotąd w historiografii obraz tych ciał kapłańskich. Wystarczy dokładniejsza analiza działalności (kwin) decemwirów ofiarniczych, aby wycofać się z twierdzeń traktujących to kolegium niemal jako „forpocztę” hellenizacji. Nie wydaje się także słuszne wiązanie tych kapłanów z nadzorem nad kultami wschodnimi czy też ze specjalną opieką nad bóstwami sprowadzonymi lub uczczonymi z polecenia ksiąg sybillińskich.

Jedynym wyjątkiem od tej reguły jest przypadek Kybele. Z czasów cesarstwa, dokładniej z II i III wieku, pochodzi kilka inskrypcji, wszystkie spoza Rzymu, które jednoznacznie stwierdzają, że kapłani Magna Mater i członkowie jej kolegium *dendrophoroi* otrzymują swoje przywileje za aprobatą kwindecemwirów<sup>1</sup>. Większość tych inskrypcji powstała w koloniach rzymskich, co pozwoliło J. Scheidowi wysunąć wniosek, że nadzór ów miał charakter bardziej formalny aniżeli realny i był skutkiem realizacji wyroczni z 205 roku p.n.e., wszędzie tam, gdzie zamieszkiwał *populus romanus*. Dalej francuski uczonego porównuje ten przypadek z postępowaniem kwindecem-

---

<sup>1</sup> CIL V 4400; VIII 7956; IX 981; 1538; 1541; X 129; 374; 3699; XII 1567; XIII 1751=ILS 4131; AE 1969-1970, nr 119-120.

wirów w sprawie igrzysk wiekowych. Do ich obowiązków (przynajmniej w 204 roku) należało bowiem poinformowanie senatu i cesarza, że właśnie upłynęło *saeculum* i należy zorganizować *ludi*. I nie ma wielkiego znaczenia, że te najważniejsze z rzymskich *ludi* podlegały całkowicie wpływowi polityki cesarza i były jednym z najbardziej nośnych przekazań jego propagandy. Liczy się aspekt formalny – skoro igrzyska zostały wprowadzone *ex libris*, to do kwindecemwirów należała inicjatywa ich zwoływania<sup>2</sup>. O formalnym znaczeniu nadzoru nad kultem azjatyckiej bogini świadczy także treść inskrypcji. Najciekawsza jest pochodząca z Kume<sup>3</sup>. Zawiera ona dwa dokumenty, z których pierwszy jest protokołem wyboru nowego kapłana Kybele przez radę dekurionów, drugi zaś to list kolegium. *Promagister* akceptuje wybór dokonany przez kumejczyków i pozwala nowo wybranemu kapłanowi na noszenie bransolety i korony w granicach kolonii.

Zgadając się z interpretacją Scheida, chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt kultu Kybele. Otóż według niektórych badaczy była ona „deity of patriotism”<sup>4</sup>, matką państwa. Na pewno traktowano ją tak za czasów twórcy pryncypatu, o czym świadczą zachowane wyobrażenia Liwii stylizowanej na wzór posągów Magna Mater i Cerery<sup>5</sup>. I być może w tym tkwi przyczyna twierdzenia, że nadzór o takim samym charakterze jak w przypadku *Mater deum* kwindecemwirowie sprawowali wobec kultu Ceres<sup>6</sup>. Na potwierdzenie tej tezy przywoływana jest w zasadzie tylko jedna inskrypcja, na której kapłanka Cerery tytułuje się *quindecimviralis*, co stanowi znane nam z inskrypcji „kybeliańskich” określenie na funkcjonariusza kultowego zaakceptowanego przez kolegium<sup>7</sup>. Jest jednak możliwa inna interpretacja tego przymiotnika. C.E. Schultz w swojej pracy o roli kobiet w życiu religij-

---

<sup>2</sup> J. Scheid, *Les livres Sibyllins...*, s. 24-25.

<sup>3</sup> CIL X 3698.

<sup>4</sup> L.E. Roller, *In Search...*, s. 316.

<sup>5</sup> P. Zanker, *August...*, s. 236, il. 184. Por. B.S. Spaeth, *The Roman Goddess...*, s. 169-173.

<sup>6</sup> R. Gordon, *Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits*, w: *Pagan Priests...*, s. 245.

<sup>7</sup> CIL 10.129 = ILS 3337 (z Potenzy).



nym Rzymu sądzi, że określenie *quindecimviralis* odnosi się do członkini kolegium, które liczyło piętnaście kapłanek<sup>8</sup>.

Poza tymi dwoma przypadkami (stosunkowo niepewnymi) nie ma śladów jakiegokolwiek nadzoru sprawowanego przez kolegium nad kultami sprowadzonymi *ex libris*<sup>9</sup>.

Kwincecymwirowie nie byli także specjalistami „od rytu greckiego”, nawet jeżeli często byli z nim – i jak wynika z zachowanych źródeł raczej słusznie – kojarzeni<sup>10</sup>.

Zaskakująco duża jest natomiast rola kolegium w kształtowaniu jedności Półwyspu Apenińskiego. Rzymianie doskonale rozumieli, że nic tak nie łączy różnych grup i społeczeństw w jedną wspólnotę w wymiarze politycznym, jak próby scementowania tych społeczeństw wokół jednakowych czynności rytualnych i tożsamy dla wszystkich kultów. Można rzec, że działalność kapłanów ofiarniczych przygotowała grunt pod kult cesarzy w stopniu równie wysokim, jak uczynił do wcześniej kult wielkich wodzów czy bogini Romy. Niemal od początku swojej „wojny o świat” Rzymianie zdawali sobie sprawę z faktu, że bez sankcji bogów nie da się zbudować żadnej wspólnoty o charakterze wyobrażonym, czyli takiej, która jest skonstruowana ideologicznie, niejako „wmówiona ludziom”<sup>11</sup>. Działalność między innymi omawianego przeze mnie ciała kapłańskiego miała właśnie na celu budowę poczucia wspólnoty i identyfikacji z członkami tej zbiorowości, która uczestniczyła w celebracji igrzysk wiekowych, wspólnie, *in totam Italiam*, odprawiała su-

---

<sup>8</sup> C.E. Schultz, *Women's Religious...*, s. 71.

<sup>9</sup> Wyraźnie stwierdzają to M. Beard, J. North, S. Price, *Religions...*, s. 27: „there is no evidence that the *duoviri* exercised any general supervision over Greek cults”. L.E. Roller, *In Search...*, s. 315-316, przypisuje kolegium nadzór nad kultem Attisa od czasu wprowadzenia tego bóstwa do rzymskiego panteonu przez cesarza Klaudiusza. Nie podaje przy tym, niestety, odniesienia źródłowego. Myślę, że mamy tutaj do czynienia z nadinterpretacją faktu uczestniczenia przez kwincecymwirów (i innych kapłanów) w marcowych uroczystościach ku czci Kybele i Attisa.

<sup>10</sup> J. Scheid, *Graeco ritu...*, s. 25.

<sup>11</sup> Por. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone*, Kraków 1997, *passim*. Patrz także ogólnikowe uwagi S.A. Takács, *Vestals, Virgins, Sibyls and Matrons*, Austin 2006, s. 60-79, zwłaszcza 62-70.

plikacje czy też jednoczyła się wokół decemwirów podczas składania ofiar tak przed świątynią Jowisza Najlepszego Największego na rzymskim Kapitolu, jak i na rynku w Ardei czy przed chramem Junony Sospity w Lanuvium. Wszystko to służyło ukazaniu potęgi, a co za tym idzie także atrakcyjności władzy. Taki sam cel miały decyzje wysnute z ksiąg sybillińskich o uczczeniu bóstw łatyńskich (jak wspomniana Juno Sospita albo ardejska Venus) lub tych spoza Półwyspu Apenińskiego. Republikański zwyczaj *evocatio deorum* był tyle wyrazem dążenia do utrzymania więzi społecznych, ile oznaką integracji społeczeństwa.

Jeszcze dalej w zaznaczaniu roli, jaką odegrała dywinacja w kształtowaniu rzymskiej tożsamości, idzie Susanne William Rasmussen. Jej uwagi dotyczą ogólnie prodigiów, ale doskonale pasują do jednej z funkcji, którą pełniło kolegium sakralne. Mam tu na myśli działanie strażników ksiąg jako wprowadzających zmiany w oficjalnej religii, co miało zapewnić ich szybką instytucjonalizację i legitymizację<sup>12</sup>. Jak już zaznaczyłem we wstępie do tej pracy i kilkakrotnie w trakcie narracji, zgodność działań rytualnych z *mos maiorum* była dla Rzymian czymś niezwykle ważnym. Senat przez działalność mężów ofiarniczych gwarantował wentyl bezpieczeństwa (społeczny i religijny) przy jednoczesnym zachowywaniu obyczajów przodków, co stanowiło nieodzowny warunek dla utrzymania *pax deorum*, czyli zachowania narodu przy życiu. Wiązało się to z podkreśleniem specyficznej roli praktyk dywinacyjnych w starożytnym Rzymie – według Liebeschuetza podstawową funkcją wróżbiarstwa (a, przypominam, kolegium sakralne pełniło rolę kustoszów oficjalnej wyroczni republikańskiego Rzymu) było zapobieganie panice wśród społeczeństwa i utrzymanie społecznego spokoju<sup>13</sup>.

Chciałbym także ponownie zwrócić uwagę na szczególną pozycję omawianego przeze mnie kolegium w systemie tradycyjnej czy też oficjalnej religii rzymskiej. Jestem przekonany, że uprawnione jest twierdzenie mówiące

---

<sup>12</sup> S. William Rasmussen, *Public Portents...*, s. 243-245.

<sup>13</sup> J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in the Roman Religion*, Oxford 1979, s. 9.

o *viri sacris facundis* jako o swego rodzaju komisji senackiej *de religione*, nie zaś jako o niezależnym w swoich decyzjach i autonomicznym w działaniu kolegium kapłańskim, jakim byli przecież pontyfikowie i augurowie. Teza ta łączy się ze stwierdzeniem, że w okresie republiki to senat był miejscem scalania prawa cywilnego i sakralnego w jedną całość znaną pod nazwą *ius publicum*.

Różnice pomiędzy działalnością kolegium (kwin)decemwirów ofiarniczych a pozostałymi wielkimi kolegiami kapłańskimi, zwłaszcza *pontifices* i *augures*, są zasadnicze, co starałem się przedstawić w rozdziale czwartym. W tym miejscu chciałbym jedynie dodać, że dopiero przy uzmysłowieniu sobie tych różnic staje się jasne, dlaczego w czasach Augusta można było stosunkowo łatwo przeprowadzić gruntowną reformę kolegium, w sposób oczywisty kojarząc je z postacią i kultem jednego boga, Apolla. Warto tutaj zwrócić uwagę, że kapłani ofiarniczy należeli do jednego kolegium, które August podporządkował sobie fizycznie, przenosząc księgi sybillińskie – cel i podstawę działalności tego ciała kapłańskiego – do świątyni mającej charakter całkowicie prywatny. Miało to zapewne związek z, omówionymi wyżej, zabiegami, których celem było uczynienie pryncypsa gwarantem *Fata Romana* początkowo za pośrednictwem boga Apollona<sup>14</sup>.

Przez większą część swojej aktywnej i rzeczywistej działalności kolegium było podporządkowane senatowi. Dlatego okres jego największego znaczenia przypada z jednej strony na czas dominującej roli senatu w życiu politycznym i społecznym Rzymu, a z drugiej na moment historyczny, w którym państwo było w kryzysie zagrażającym – przynajmniej w przekonaniu Rzymian – jego istnieniu, czyli podczas II wojny punickiej i w ciągu kilkudziesięciu lat po niej, kiedy mamy do czynienia z „kryzysem lat osiemdziesiątych” drugiego wieku p.n.e. Najdobitniejszym przykładem tego kryzysu religijnego jest afera bakchanaliów ze 186 roku i jej krwawy finał. Nie dziwi więc, że znaczenie polityczne kolegium skończyło się w momencie, gdy senat stracił swój autorytet,

---

<sup>14</sup> Patrz J. Gagé, *Apollon imperial, garant des Fata Romana*, ANRW II, 17.2, Berlin–New York 1981, s. 561-630.

stając się zabawką w rękach rozgrywających swoją walkę o Rzeczpospolitą wodzów. Znaczącym tego symbolem jest pożar Kapitolu w 86 roku p.n.e. Koniec republikańskiej *libertas* łączy się ze spłonieniem zbioru zawierającego *fata et remedia*, czyli z zamknięciem wyroczni, która tę wolność gwarantowała<sup>15</sup>. I nie pomogła przynależność do „kapłanów Apolla” takich „ostatnich republikańców” jak Katon Młodszy. Warto tutaj zwrócić uwagę, że tuż przed końcem kolegium, którego najbardziej przejmującym wyrazem było fizyczne unicestwienie ksiąg sybillińskich, spalonych na rozkaz Stylichona w pierwszych latach V wieku, do grona kapłanów ofiarniczych należeli „ostatni poganie”. Ludzie takiego formatu jak Vettius Agorius Praetextatus czy Aurelius Avianus Symmachus właśnie w tym kolegium próbowali znaleźć oparcie w swojej walce o zachowanie religijnego *status quo*. Ich walka miała już charakter tylko światopoglądowy, w przeciwieństwie do walki Katona, który popełnił samobójstwo w Utyce. To miasto miało stać się ostatnim bastionem wolnej republiki, a zostało symbolem trochę niemądrego nonkonformizmu. Nadużywając nieco praw warsztatu historycznego na rzecz swoistej *licentia poetica*, można powiedzieć, że kolegium *viri sacris faciundis* zeszło do grobu razem z tymi politykami, którzy zgrzeszyli niezrozumieniem czasów, w których przyszło im żyć. I którzy w imię wyznawanych wartości byli w stanie poświęcić wszystko, byleby tylko zachować wewnętrzną wolność i ocalić to, co było nie do ocalenia, czyli „dawną formę świata”.

---

<sup>15</sup> M. Monaca, *La Sibilla...*, s. 78.



## VIRI SACRIS FACIUNDIS

Podstawą do opracowania tego aneksu była dostępna literatura przedmiotu, zwłaszcza wydane w 2005 roku monumentalne dzieło Jörga Rüpkego, *Fasti sacerdotum*, obejmujące w swoim zamierzeniu wszystkich kapłanów wymienionych w źródłach literackich, epigraficznych i numizmatycznych od roku 300 p.n.e. do 499 n.e. Dlatego to opracowanie traktuję jako wydawnictwo źródłowe i przy nazwisku kapłana podaję numer, pod którym w nim występuje. W części dotyczącej Republiki opieram się ponadto na pracy G.J. Szemlera, *The Priests of the Roman Republic. A Study of Interactions Between Priesthood and Magistrates* oraz na jego artykule poświęconym „podwójnym kapłanom”<sup>1</sup>. Nieocenioną pomocą dla weryfikacji zależności pomiędzy kapłanami a urzędnikami w tym okresie jest opracowanie R.T.S. Broughtona<sup>2</sup>. Dla czasów cesarskich dysponujemy dobrymi opracowaniami cząstkowymi. Panowaniem dynastii julijsko-klaudyjskiej zajął się M.W. Hoffman Lewis<sup>3</sup>. Czasy Trajana i Hadriana stały się przedmiotem dokładnych badań J.G. Harrisona<sup>4</sup>, a L. Schumacher dwukrotnie opracował stan osobowy kolegiów kapłańskich: raz w odniesieniu do lat 96–235, a ponownie kilka lat później na łamach *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, zaczynając od momentu, na którym zakończyła swoje badania Hoffman Lewis<sup>5</sup>. W tym też wydawnictwie ukazała się praca J. Scheida

---

<sup>1</sup> G.J. Szemler, *The Dual Priests of the Roman Republic*, RhM 117, 1974, s. 72-86.

<sup>2</sup> R.T.S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, New York 1951-1952.

<sup>3</sup> M. Hoffman Lewis, *The College...*, pass; eadem, *The Official...*, pass.

<sup>4</sup> J.G. Harrison, *The Official Priests of Rome in the Reigns of Trajan and Hadrian*, Diss. Chapel Hill 1974.

<sup>5</sup> L. Schumacher, *Prosopographische Untersuchungen zur Besetzung der vier höhen Römischen Priesterkollegen im Zeitalter der Antonine und der Severer (96-235 n.Ch.)*, Mainz 1973; idem, *Die vier höhen Priesterkollegen*, ANRW II.16.1, Berlin–New York 1978, s. 655-819.

dotycząca kapłanów działających za czasów julijsko-klaudyjskich<sup>6</sup> oraz zawierający ogólne uwagi artykuł G.J. Szemlera<sup>7</sup>.

W celu uniknięcia przeciążenia tego rozdziału zbędnym aparatem naukowym przypisy postanowiłem ograniczyć tylko do źródeł i sporadycznie przywoływanych opracowań. Odsyłam do prac wymienionych wyżej są podawane tylko wówczas, kiedy nie zgadzam się z zaprezentowanymi w nich poglądami lub w innych uzasadnionych przypadkach. Postanowiłem opuścić je w kwestiach czysto informacyjnych.

Niemal całkowicie pomijam kwestię tzw. „dziedziczenia” godności kapłańskich w obrębie poszczególnych rodzin. Czynię to z dwóch zasadniczych względów. Po pierwsze, problem ten jest całkiem dobrze opracowany, ostatnio przez Ch. Settiani i Ch. Badel<sup>8</sup>. Po drugie, nie wydaje mi się istotny do określenia roli i miejsca kolegium w rzymskim porządku religijnym i społecznym. Potwierdza jedynie fakt, że w okresie cesarskim godność kwindecemwira stała się godnością o charakterze czysto honorowym, a samo zajęcie miejsca w kolegium po swoim ojcu lub bliskim krewnym mogło częściowo wynikać po prostu z utworzonego wakatu<sup>9</sup>.

Postanowiłem także nie umieszczać w poniższym wykazie kapłanów nazywanych *ignotii* (przez Schumachera) lub *anonymii* (przez Rüpkego). Warunkiem znalezienia się na liście było zachowanie przynajmniej części nazwiska. Uczyniłem tak ze względu na przydatność samego zestawienia, jak i brak pewności, czy nie mamy do czynienia z (kwin)decemwirami znanymi i już zamieszczonymi. Poza tym większość inskrypcji z *ignotii* nie ma dla opracowywanego przeze mnie tematu większej wartości naukowej, tzn. nie wnosi do zestawienia nic nowego.

## 1.1. Kapłani ofiarniczy w okresie republikańskim

1. T. Quinctius Cincinnatus Capitolinus (nr 2873) – wzmiankowany przez Liwiusza: *eo anno aedis Martis Gallico bello vota dedicata est a T. Quinctio duumviro sacris faciundis*<sup>10</sup>. Wzmianka dotyczy roku 388. Bardzo ciekawa jest informacja mówiąca, że dedykantem był nie urzędnik, ale duumwir. Zgodnie z tradycją

---

<sup>6</sup> J. Scheid, *Les prêtres officiels sous les empereurs julio-claudiens*, ANRW II.16.1, Berlin–New York 1978, 610–654.

<sup>7</sup> G.J. Szemler, *Priesthoods and Priestly Careers in Ancient Rome*, ANRW II.16.3, Berlin–New York 1986, s. 2314–2331.

<sup>8</sup> Ch. Settiani, *Continuité gentile et continuité familiale dans les familles sénatoriales romaines à l'époque impériale*, Oxford 2000; Ch. Badel, *Tradition familiale et radition sacerdotale: les cas des amplissima collegia romains ou Haut-Empire*, w: *Prosopographie et histoire religieuse. Actes du colloque tenu en l'Université Paris XII-Val de Marne les 27&28 octobre 2000*, ed. Par M.-F. Baslezet, F. Prevot, Paris 2004, s. 243–282, 449–471.

<sup>9</sup> O „succession to priesthoods” w okresie republiki patrz m.in. R.E. Mitchell, *Patrians and Plebeian. The Origins of the Roman State*, Ithaca–London 1990, s. 99–105.

<sup>10</sup> Liv. 6.8.5.

rzymską świątynie były dedykowane przez urzędników z imperium albo przez specjalnych wyznaczonych do tego celu *duumviri aedi ded.* O Kwinkcjuszu wiemy skądinąd, że rok wcześniej pełnił funkcję trybuna wojskowego z władzą konsularną.

2. Q. Ogulnius L.f. A.n. Gallus (nr 2570) – przewodniczący delegacji senatu wysłanej w 291 roku dla sprowadzenia Asklepiosa z Epidauru do Rzymu, co zostało zalecone rok wcześniej na podstawie orzeczenia ksiąg sybillińskich jako *remedium* przeciwko szalejącej zarazie<sup>11</sup>. *Gens Ogulnia* była w tym czasie bardzo aktywna na polu religijnym, więc jest możliwe, że jeden z jego przedstawicieli należał do kolegium kapłańskiego cieszącego się dużym szacunkiem i będącego głównym wykonawcą polityki religijnej senatu. Poza tym uzasadniona byłaby obecność jednego z decemwirów, chociażby w celu nadania delegacji większej rangi, w końcu to właśnie to kolegium podjęło decyzję o sprowadzeniu kultu Asklepiosa. Argumenty Szemlera, który nie uznaje decemwiratu Ogulniusa za możliwy do przyjęcia, są, wg mnie, słabe i wewnętrznie niezbyt spójne<sup>12</sup>. Waga sprawy zakładała bowiem wysłanie jak największej liczby posłów cieszących się dużym prestiżem. Poza tym znamy przykłady odbywania przez decemwirów podróży w celach kultowych. Najsławniejszą bodaj taką wyprawą jest opisana przez Liwiusza ceremonia złożenia ofiar przez decemwirów na forum latyńskiego miasta Ardea<sup>13</sup>. W 143 roku odbyli podróż na granicę z Galią<sup>14</sup>, w 133 do sanktuarium Ceres na Sycylii<sup>15</sup>, a w 108 roku na wyspę Cimolia<sup>16</sup>. Nie widzę zatem przeszkód, żeby i w latach dziewięćdziesiątych III wieku członkowie kolegium nie mieliby podjąć wyprawy do Epidauros. Nie wiem także, dlaczego Szemler zakłada konieczność obecności całego kolegium przy konsultacji. Tak więc chociaż zgadzam się, że decemwirat Ogulniusa jest niepewny, to jednak wydaje mi się prawdopodobny i uzasadniony.
3. M'. Aemilus M'.f. Lepidus Numida (nr 515) – patrycjusz, członek kolegium prawdopodobnie w latach 249–211. Znany z Liwiusza (26.23.7) oraz jednej inskrypcji. Jeden z dwóch *magistri* wymienionych przy okazji *ludi* z 249 lub 236 roku<sup>17</sup>.
4. M. Livius M.f. M.n. Salinator (nr 2275) – decemwir prawdopodobnie od 249 roku, wymieniony jako drugi z *magistri*.

---

<sup>11</sup> Por. Liv. 10.47.

<sup>12</sup> G.J. Szemler, *The Priests...*, s. 67.

<sup>13</sup> Liv. 22.1.8-20; por. B. McBain, *Prodigy...*, s. 36-38.

<sup>14</sup> Dio 22, frag. 74.

<sup>15</sup> Lact. 2.4; Obs. 27.

<sup>16</sup> Obs. 40.

<sup>17</sup> Por. J. Rupke, *Fasti sacerdotum...*, s. 739.

5. C. Papirius L.f. Maso (nr 2615) – Liwiusz podaje datę jego śmierci, rok 213<sup>18</sup>.
6. L. Cornelius L.f.-n. Lentulus (nr 1342) – zdanie Liwiusza, *decemvir sacrorum L. Cornelius Lentulus*<sup>19</sup>, może odnosić się do dwóch postaci:
  - pretora z roku 211,
  - konsula z roku 199;

pewna jest data decemwiratu: 213–173. Jörg Rüpke identyfikuje tę postać z konsulem z 199 roku<sup>20</sup>.

7. P. Cornelius Rufus Sibylla (P. Cornelius Sulla, nr 1385) – wymieniony przez Liwiusza (25.12) jako pretor roku 212, który zajmował się tzw. „przepowiedniami Marcjusza” i zorganizował pierwsze igrzyska ku czci Apolla<sup>21</sup>. Data śmierci nie jest znana<sup>22</sup>.
8. M. (lub M<sup>l</sup>). Aemilius Lepidus (nr 510) – patrycjusz, decemwir od roku 211, następca Maniliusza Emiliusza Lepidusa Numidy zmarłego w tymże roku. Prawdopodobnie dwukrotnie był pretorem podczas drugiej wojny punickiej (rok 218 i 213)<sup>23</sup>.
9. Ti. Sempronius C.f. C.n. Longus (nr 3013) – konsul z roku 218, zmarł w 210 roku; wzmianka Liwiusza (27.6.15-16) o jego śmierci jest jedynym dowodem jego decemwiratu.
10. Ti. Sempronius Ti.f. C.n. Longus (nr 3014) – był jednocześnie decemwirem i augurem (210–174). Informacja o kooptacji do obu kolegiów pochodzi od Liwiusza: *Ti. Sempronius Ti. filius Longus augur factus in locum T. Otacili Crassi. Decemuir item sacris faciundis in locum Ti Semproni C. filii Ti Sempronius Ti. filius Longus*<sup>24</sup>. Jest jednym z siedmiu podwójnych kapłanów znanych nam z czasów Republiki, co było rzadkością i honorem, chociaż nie istniały ku temu żadne przeszkody formalne. Syn poprzedniego. Pretor w roku 196, konsul w 194; jeden z *triumwiri col. ded.* w 194 roku – rozdzielał ziemie po Kampańczykach<sup>25</sup>.
11. Q. Mucius P.f.-n. Scaevola (nr 2477) – decemwir do roku 209<sup>26</sup>, w którym zmarł; data i okoliczności kooptacji nieznanne, konsul w roku 220, pretor w roku 215.

---

<sup>18</sup> Liv. 25.2.1.

<sup>19</sup> Liv. 25.2.2.

<sup>20</sup> J. Rüpke, *Fasti sacerdotum...*, s. 914.

<sup>21</sup> Macr., *Sat.*, 1.17.27 (decemwirat).

<sup>22</sup> Liv. 26.23.6-7.

<sup>23</sup> Liv. 26.23.6-7; G. Radke, *Quindecemviri...*, utożsamia go z nr 3.

<sup>24</sup> Liv. 27.6.15-16.

<sup>25</sup> Liv. 34.45.2.

<sup>26</sup> Liv. 27.8.4.



12. C. Laetorius (nr 2166) – dokooptowany do kolegium po śmierci Kwintusa Muciusza Scewoli, pretor roku 209<sup>27</sup>. Jeden z *triumviri col. ded.* w 194 roku (podobnie jak Tyberiusz Semproniusz Longus), dzielił ziemię należącą wcześniej do Greków z Krotony<sup>28</sup>.
13. M. Pomponius M.f.-n. Matho (nr 2781) – pontyfik, decemwir i augur do roku 204, konsul w roku 231; *mag. eq.* w roku 217 i/lub pretor z 216 roku<sup>29</sup>.
14. M. Aurelius Cotta (nr 825) – następcą M. Pomponiusza, decemwir w latach 204–200 (obie daty potwierdzone przez Liwiusza<sup>30</sup>).
15. M. Acilius C.f. L.n. Glabrio (nr 430) – plebejusz, następcą Marka Aureliusza Kotty, zmarł przed rokiem 181 (w roku tym jego syn wystawił mu w nowo dedykowanej świątyni Pietas złoty pomnik, pierwszy w Rzymie<sup>31</sup>, co było raczej niemożliwe za życia Glabryona). Pretor w roku 196, konsul z 191. Zwycięzca króla Antiocha III pod Termopilami w 191 roku<sup>32</sup>.
16. C. Servilius C.f. P.n. Geminus (nr 3066) – jednocześnie pontyfik (210–180) i decemwir (? – 180). W latach 183–180 *pontifex maximus*. Data jego śmierci jest wspomniana przez Liwiusza: *Exitu anni et C. Servilius Geminus pontifex maximus decessit: idem decemvir sacrorum fuit*<sup>33</sup>. Jeden z najznamienitszych członków kolegium w jego dziejach – pretor w roku 206, konsul w 203 i dyktator w roku 202.
17. Q. Marcius L.f. Q.n. Phillippus (nr 2382) – następcą Gajusza Serwiliusza Geminusa, decemwir od 180 roku<sup>34</sup>. Data śmierci nieznana. Pretor z roku 188, konsul w latach 186 (roku krwawego stłumienia bakchanaliów) i 169. W 174 roku, kiedy szalała zaraza i senat polecił skonsultację ksiąg sybillińskich, przewodniczył na forum suplikacjom i złożył w imieniu ludu rzymskiego ślubowanie, „że jeżeli choroba i zaraza ustąpią z terenu rzymskiego, to urządzi dwudniowe święta i modlitwy”<sup>35</sup>, co było raczej domeną urzędników niż kapłanów.
18. C. Sempronius Ti.f. Ti n. Longus (nr 3012) – być może syn i następcą kapłana omówionego w p. 9, data kooptacji – rok 174<sup>36</sup>. Data śmierci nieznana.

---

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Liv. 34.45.5.

<sup>29</sup> Liv. 26.23.7.

<sup>30</sup> Liv. 29.38.7 (kooptacja); 31.50.5 (śmierć).

<sup>31</sup> Liv. 40.34.5.

<sup>32</sup> Liv. 36.18.

<sup>33</sup> Liv. 40.42.11.

<sup>34</sup> Liv. 40.42.11.

<sup>35</sup> Liv. 41.21.11-12, tłum. M. Brożka.

<sup>36</sup> Liv. 41.21.9.

19. A. Postumius A.f. A.n. Albinus Luscus (nr 2822) – wg przekazu Liwiusza następował po L. Korneliuszu Lentulusie, członek kolegium od 173 roku, data śmierci nieznana. Pretor z roku 185, konsul z 180, cenzor z 175; wspomniany także jako *Ilvir lege Plaetoria*<sup>37</sup>. W latach siedemdziesiątych II wieku jego rodzina należała do bardziej aktywnych politycznie w Rzymie – jego dwaj bracia także byli konsulami (w latach 174 i 173). W 167 roku był jednym z dziesięciu legatów w Macedonii<sup>38</sup>.
20. L. Aemilius Papus (nr 519) – patrycjusz, wymieniony jako decemwir przez Liwiusza przy okazji swojej śmierci w 172 roku, data kooptacji nieznana<sup>39</sup>. Pretor z 205 roku, jego ojciec był konsulem w 225 roku.
21. M. Valerius M.f. M'n. Messalla (nr 3410) – decemwir od roku 172, data śmierci nieznana. Decemwirat oparty na przekazie Liwiusza, następcą Lucjusza Emiliusza Papusa<sup>40</sup>. W grę mogą wchodzić:
  - pretor z roku 194 i konsul z 183;
  - konsul z roku 161, syn poprzedniego.
22. M. Claudius Marcellus (nr 1209) – decemwir do roku 169<sup>41</sup>. Pretor w roku 188 lub 185, konsul w roku 183.
23. Cn. Octavius Cn.f Cn.n (nr 2558) – decemwir w latach 169–162, co jest potwierdzone przez Liwiusza<sup>42</sup> i Festusa: *Cn. Octavius Cn. Filius, qui fuit aedilis curulis, praetor, consul, decemvirum sacris faciundis*<sup>43</sup>, pretor z roku 168, konsul w 165. Zginął w Syrii w 162 roku.
24. M. Aemilius M'f. Lepidus (nr 509) – patrycjusz; decemwirat niepewny, oparty na przekazie Frontinusa (*De aq.*, 1.7) dotyczącym poważnej awantury politycznej o *Acqua Marcia* w roku 144. Najbardziej prawdopodobna jest identyfikacja z członkiem kolegium, konsulem z roku 158, a nie z Markiem Emiliuszem Lepidusem Porciną, augurem, pretorem z roku 143 i konsulem z 138, jak stwierdził Szemler<sup>44</sup>. M.G. Morgan wykazał, że Porcina był zwolennikiem wprowadzenia nowego akweduktu do Rzymu, a nie jego przeciwnikiem<sup>45</sup>. Przedstawił, zgodnie ze świadectwem Frontinusa, orzeczenie ksiąg przed senatem w roku 144<sup>46</sup>.

---

<sup>37</sup> CIL I<sup>2</sup> 804 = ILS 4019.

<sup>38</sup> Liv. 45.17.2-3.

<sup>39</sup> Liv. 42.28.10.

<sup>40</sup> Liv. 42.28.10-13.

<sup>41</sup> Liv. 44.18.7.

<sup>42</sup> Liv. 44.18.7.

<sup>43</sup> Fest. 188 L.

<sup>44</sup> G.J. Szemler, *The Priests...*, s. 147, 162-163.

<sup>45</sup> G.M. Morgan, *The Introduction...*, s. 41-43.

<sup>46</sup> Front., *De aq.* 1.7.4-5.

25. L. Cornelius Cn.f. L.n. Lentulus (nr 1347) – sytuacja jak w p. 24, ale identyfikacja właściwie niemożliwa (konsul z roku 130?). Decemwirat niepewny. Przy założeniu, że słowa Frontinusa *pro collegio* odnoszą się do kolegium decemwirów, wystąpił w jego imieniu w 140 roku.
26. Cn. Cornelius Scipio Hispanus (nr 1378) – jego decemwirat jest oparty na zachowanej inskrypcji<sup>47</sup>. Pretor w 139 roku.
27. M. Opimius (nr 2582) – jego decemwirat jest oparty na podstawie monet z roku 131 z wyobrażeniem trójnogu, symbolu Apolla<sup>48</sup>. Identyfikacja na podstawie inskrypcji<sup>49</sup>.
28. Q. Pompeius Q.f. A.n. Rufus (nr 2762) – decemwir do roku 88, data kooptacji nieznana. Pretor w 91, konsul (razem z Sullą) w 88 roku, jego syn był zięciem Sulli. Zamordowany w 88 roku<sup>50</sup>. Decemwirat poparty także monetami<sup>51</sup>.
29. L. Coelius C.f.C.n. Calvus (nr 1285) – decemwirat bardzo niepewny, zależny od monet. Prawdopodobna datacja: przed rokiem 62/54. Być może tożsamy z augurem o tym samym imieniu<sup>52</sup>.
30. P. Gabinus (nr 1796) – wspomniany w roku 76 jako *quindecimvir sacris faciundis*. Pretor w 89 roku.
31. M. Otacilius (nr 2592) – wspomniany w 76 roku.
32. L. Valerius L.f. Flaccus (3394) – wspomniany w 76 roku. Kapłaństwo tych trzech osób (p. 30-32) jest poświadczane przez świadectwo Lucjusza Fenestelli<sup>53</sup>.
33. L. Manlius Torquatus (nr 2348) – członek kolegium ok. 65–46, pretor w roku 49. Kwindecemwirat poświadczony przez monety z głową Sybilli i trójnogiem<sup>54</sup>.
34. T. Quinctius Crispinus (nr 2874) – znany z jednej inskrypcji datowanej na połowę I wieku, być może tożsamy z kwestorem z 69 roku<sup>55</sup>.

---

<sup>47</sup> CIL I<sup>2</sup>, 15 = ILS 6.

<sup>48</sup> RRC 254/1.

<sup>49</sup> CIL I<sup>2</sup>, appendix nummorum, 169.

<sup>50</sup> Liv. Per. 77; Vel. (2.20.1): *Hoc primum anno sanguine consulis Romani militis imbutae manus sunt; quippe Q. Pompeius, collega Sullae, ab exercitu Cn. Pompei proconsulis seditione, sed quam dux creaverat, interfectus est.*

<sup>51</sup> E. Babelon, *Monnaies de la Republique romaine*, vol. II, Paris 1886, s. 337.

<sup>52</sup> RRC 437/2-4.

<sup>53</sup> Fen., *Ann.*, fr. 18.

<sup>54</sup> RRC 411/1a, b.

<sup>55</sup> AE 1986, nr 126.

35. M. Porcius Cato Uticensis (nr 2808) – powszechnie znany *quindecimvir*, jego członkostwo jest wspomniane przez Plutarcha: *po przyjęciu godności kapłana Apollina...* (tłum. M. Brożek)<sup>56</sup>. Według Szemlera został kwindecemwirem tuż przed objęciem kwestury, co nastąpiło najpóźniej w 65 roku<sup>57</sup>.
36. P. Clodius Pulcher (nr 1265) – z przekazu Cyceronu może wynikać, że wszedł do kolegium około 57 roku<sup>58</sup>. Pewna jest data śmierci – 52 rok. Pełnił urząd trybuna plebejskiego w 58 roku.
37. P. Cornelius P.f.-n. Dolabella (nr 1324) – został dokooptowany do kolegium pod koniec lipca 51 roku. Konsul *suffectus* w roku 44. Popęnił samobójstwo w 44 roku.
38. L. Aurelius M.f.-n. Cotta (nr 824) – wzmiankowany przez Swetoniusza jako kwindecemwir w 44 roku<sup>59</sup>. Pretor z 70 i konsul z 65 roku.
39. C. Cassius Longinus (nr 1103) – jego członkostwo jest bardzo niepewne, oparte na wyemitowanej w latach 43–42 monecie z wyobrażeniem trójnoga<sup>60</sup>.
40. M. Iunius Brutus – jeden z morderców Cezara, kwindecemwirat oparty na monecie z wyobrażeniem trypodu<sup>61</sup>. W zestawieniu J. Rüpkego ujęty pod numerem 3058 jako członek kolegium pontyfikików.

Do tej listy możemy także dorzucić kilka równie niepewnych decemwiratów, np. M. Letoriusa, wymienionego przez Liwiusza jako dedykanta świątyni Merkurego<sup>62</sup>, zaliczane przez niektórych historyków do grona *virii sacris faciundis*<sup>63</sup>. Słusznie jednak Claudio Moreschini zwraca uwagę, że dedykacja świątyni przez plebejusza nie wydaje się prawdopodobna. Sądzi on, że być może mamy tu do czynienia z przesunięciem w czasie, i datuje potencjalną dedykację na okres po 300 roku p.n.e.<sup>64</sup> Trudno się z tym nie zgodzić. Podobnie sprawa ma się z M. Aciliusem, którego postać, na pewno mityczna, pełniła funkcję drastycznego „przykładu pedagogicznego” ilustrującego, co czeka tych członków kolegium, którzy zapomnieliby, że to *patria*

---

<sup>56</sup> Plut., *Cato Min.*, 4.1.

<sup>57</sup> Tamże, 16.

<sup>58</sup> Cic., *De har. resp.*, 13.26.

<sup>59</sup> Suet., *Div. Iul.*, 79.3.

<sup>60</sup> RRC 498.

<sup>61</sup> RRC 502; por. R.T. Ridley, *The Absent...*, s. 288; A. Gillmeister, *Cezar, Brutus i Sybilla. Czy przepowiednie sybillińskie przyspieszyły śmierć Cezara?*, w: *Idy marcowe 2050 lat później*, red. L. Mrozewicz, Poznań 2009, s. 81-90.

<sup>62</sup> Liv. 2.27.6.

<sup>63</sup> Por. G.J. Szemler, *The Priests...*, s. 50.

<sup>64</sup> W: Livio, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, vol. I, Milano 1999, s. 572.

jest jedyną właścicielką ksiąg, a *patres conscripti* tymi, którzy decydują, kto i kiedy może zaglądać do tych świętości.

Być może do grona decemwirów ofiarniczych należał Gnejusz Pompejusz, starszy syn Pompejusza Wielkiego. Świadczą o tym wybite w latach 42–40 przez Sekstusa Pompejusza (młodszego syna Magnusa) monety, na których rewersach zostało umieszczone wyobrażenie głowy Pompejusza Wielkiego i Gnejusza. Obok wizerunku ojca został wybity *lituus*, symbol pełnienia przez tego wybitnego polityka funkcji augura, co miało miejsce w latach ok. 61–48 i jest wzmiankowane przez Cy-cerona w jednej z jego mów przeciwko Markowi Antoniuszowi<sup>65</sup>. Przy wyobrażeniu Gnejusza Pompejusza znalazł się trójnóg, co może świadczyć o jego przynależności do kolegium<sup>66</sup>. Wydaje mi się to bardziej prawdopodobne w kontekście umieszczenia symbolu pewnego auguratu przy głowie Magnusa. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku T. Carisiusa, który wydał w 46 roku denar z wyobrażeniem głowy Sybilli.

## 2. Kapłani ofiarniczy w okresie cesarstwa

41. C. Iulius Caesar Octavianus (Imp. Caesar divi f. Augustus, nr 1012) – doko-optowany do kolegium między 37 a 35 rokiem p.n.e. Pierwsza osoba, o której mamy pewność, że należała do czterech wielkich kolegiów kapłańskich<sup>67</sup>. Wzmiankowany jako *magister* w 17 roku p.n.e.
42. M. Vipsanius L.f. Agrippa (nr 3535) – wejście do kolegium można z dużym prawdopodobieństwem datować na rok 38 p.n.e. Jego kwindecemwirat potwierdza inskrypcja znaleziona w Brundisium<sup>68</sup>. Jeden z najbliższych współpracowników Augusta, trzykrotny konsul, *magister* podczas *ludi saeculares*. *Homo novus*.
43. L. Marcius L.f. C.n. Censorinus (nr 2373) – kwindecemwir od ok. 38 roku p.n.e., konsul *ordinarius* w 39 r., plebejusz.
44. Q. Aemilius M.f. M.n. Lepidus (nr 513) – dokooptowany przed 28 rokiem p.n.e., patrycjusz, konsul *ordinarius* w roku 21. Syn konsula z 66 roku p.n.e.
45. Potitus Valerius Messala (nr 3412) – patrycjusz, konsul pomocniczy z 29 roku, kwindecemwir od ok. 29 r. p.n.e.<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> Cic., *Philip*. 2.2.4.; por. G.J. Szemler, *The Priests...*, s. 151.

<sup>66</sup> L. Morawiecki, *Władza charyzmatyczna w Rzymie u schyłku Republiki, 44–27 p.n.e.*, Rzeszów 1989, s. 73.

<sup>67</sup> RIC I 74, nr 150 (moneta pochodząca z 16 roku p.n.e. przedstawiająca insygnia wszystkich kolegiów kapłańskich w odniesieniu do Augusta). Patrz też R Gordon, *From Republic...*, s. 182–183.

<sup>68</sup> CIL IX 262.

<sup>69</sup> CIL VI 37075 = ILS 8964.

46. Cn. Pompeius Q.f. (nr 2747) – plebejusz, konsul pomocniczy z 31 roku p.n.e., dokooptowany do kolegium prawdopodobnie przed 28 rokiem p.n.e.
47. C. Licinius Calvus Stolo (nr 2227) – plebejusz, kooptacja nastąpiła prawdopodobnie przed 28 r. p.n.e., być może tożsamy z postacią wspomnianą przez Warrona<sup>70</sup> oraz CIL VI 9699.
48. C. Mucius Scaevola (nr 2475) – plebejusz, dokooptowany do kolegium przed 28 rokiem p.n.e.
49. C. Sosius C.f. T.n. (nr 3119) – plebejusz i *homo novus, cos. ord.* z 32 r. Kwincecimirat oparty na monecie wydanej przed 38 p.n.e. z głową Apolla na awersie i trypodem na rewersie. Sosius w 34 roku odbudował świątynię Apolla Medikusa ufundowaną z polecenia ksiąg.
50. C. Norbanus C.f. Flaccus (nr 2540) – plebejusz, kwincecimirat prawdopodobnie od 38 roku, konsul zwyczajny w 38, być może tożsamy z konsulem z 24 roku.
51. M. Cocceius Nerva (nr 1277) – *homo novus*, patrycjusz po 29 roku, kooptacja ok. 38.
52. M. Lollius M.f. (nr 2279) – plebejusz, *homo novus*, konsul zwyczajny z roku 21 p.n.e., kooptacja po 28 p.n.e.<sup>71</sup>
53. C. Sentius C.f. C.n. Saturninus (nr 3021) – patrycjusz po 29 roku, *homo novus*, konsul zwyczajny z 19 r. p.n.e., *magister* w roku 17 p.n.e. Kooptacja po 28 roku.
54. M. Fufius M.f. Strigo (nr 1752) – plebejusz, *homo novus*, kwincecimirat po 28 roku, *magister* podczas augustowskich igrzysk wiekowych.
55. L. Arruntius L.f. L.n. (nr 723) – patrycjusz po 29 roku, *homo novus*, konsul zwyczajny z 22 r. p.n.e. Kwincecimirat po 28 roku p.n.e.<sup>72</sup>
56. C. Asinius C.f. C.n. Gallus (nr 741) – patrycjusz po 29 roku p.n.e., konsul zwyczajny z 8 roku p.n.e. Członek kolegium przed 19 r.<sup>73</sup>
57. M. Claudius M.f. M.n. Marcellus Aeserninus (nr 1210) – patrycjusz po roku 29,

---

<sup>70</sup> Varr., *De re rust.*, 1.2.9.

<sup>71</sup> Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 461.

<sup>72</sup> Por. CIL X 5055 = ILS 5349. Inskrypcja jest datowana na rok 22 lub 4 n.e. W drugim przypadku dotyczy jego syna, patrz nr 68. Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 451; Ch. Settiani, *Continuité...*, s. 297.

<sup>73</sup> Por. Tac., *Ann.*, 1.76. Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 452; Ch. Settiani, *Continuité...*, s. 268.

syn konsula z 22 roku p.n.e., dokooptowany do kolegium przed 19 r. *Magister* z 17 r. Istnieje prawdopodobieństwo, że był konsulem w 22 roku<sup>74</sup>.

58. D. Laelius D.f. D.n. Balbus (nr 2163) – plebejusz, *homo novus*, konsul zwyczajny z 6 roku p.n.e., kwindecemwir przed 19, *magister* podczas igrzysk wiekowych<sup>75</sup>.
59. Q. Aelius Q.f. Tubero (nr 489) – patrycjusz po 29 roku, *homo novus*, konsul zwyczajny z 11 r., kwindecemwir przed 19<sup>76</sup>.
60. C. Caninius C.f. C.n. Rebilus (nr 1082) – plebejusz, konsul pomocniczy z roku 12, dokooptowany do kolegium pomiędzy rokiem 28 a 19 p.n.e.<sup>77</sup>
61. M. Valerius M.f. M.n. Messalla Messalinus (nr 3415) – patrycjusz, konsul zwyczajny z 3 roku p.n.e., kwindecemwir prawdopodobnie od roku 21 (momentu przybrania *toga virilis*)<sup>78</sup>. Także *frater arvalis*.
62. P. Sulpicius P.f. Quirinius (nr 3195) – plebejusz, *homo novus*. Konsul zwyczajny z 12 roku p.n.e. Dokooptowany do kolegium po 17 roku p.n.e.<sup>79</sup>
63. L. Caninius L.f. L.n. Gallus (nr 1081) – plebejusz, dokooptowany do kolegium ok. 10–14 roku n.e.<sup>80</sup> Wcześniej należał do *fratres aruales*.
64. Cossus Cornelius C.n.f. L.n. Lentulus (nr 1341) – patrycjusz, konsul zwyczajny z 1 roku p.n.e., kwindecemwir od ok. 6 roku n.e.<sup>81</sup>
65. L. Aelius L.f. L.n. Lamia (nr 470) – plebejusz, *homo novus*, konsul zwyczajny z roku 3 n.e., dokooptowany do kolegium w 1 roku n.e. podczas sprawowania urzędu pretora<sup>82</sup>.

---

<sup>74</sup> Por. M. Hoffman Lewis, *The Official...*, s. 50; Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 455; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 268.

<sup>75</sup> Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 460.

<sup>76</sup> CIL VI 32323.152 = ILS 5050; AE 1988, nr 21.7.

<sup>77</sup> Jak wyżej.

<sup>78</sup> Wymieniony jako XVvir przez Tibullusa (2,5), który zmarł w 19 p.n.e.

<sup>79</sup> ILS 8965. Być może inskrypcja dotyczy M. Viniciusa, por. M. Hoffman Lewis, *The Official...*, s. 51. Do takiej identyfikacji przychylił się J. Rüpke, *Fasti sacerdotum...*, s. 1374. Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 295.

<sup>80</sup> AE 1938, nr 2; CIL II 4129; Tac., *Ann.*, 6.12.

<sup>81</sup> AE 1940, nr 68; 1992, nr 167-174. Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 456; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 52, 86.

<sup>82</sup> AE 1948, nr 93; CIL VI 37058; por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 450; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 278.

66. L. Arruntius L.f. L.n. (nr 724) – patrycjusz po 29 roku p.n.e.; por. nr 57. Przekazy źródłowe odnoszą się albo do jego, albo do jego ojca<sup>83</sup>.
67. Ti. Claudius Ti.f. Ti.n. Nero (Tiberius Caesar Augustus, nr 1215) – dokooptowany do kolegium prawdopodobnie w roku 4 n.e., po adopcji przez Augusta<sup>84</sup>.
68. Favonius (nr 1615) – plebejusz, prawdopodobnie *homo novus*, przypuszczalnie konsul pomocniczy z 13 roku n.e., kwindecemwir od 14<sup>85</sup>. Należał także do *sodales Augustales*.
69. Cn. Cornelius Lentulus Cossi f. Gatulicus (nr 1346) – konsul zwyczajny w 26 roku. Syn Cossusa Corneliusa Lentulusa. Prawdopodobnie w kolegium zajęł jego miejsce<sup>86</sup>.
70. Drusus Iulius Caesar (nr 2005) – kwindecemwir w 23 roku<sup>87</sup>. Poza tym był pontyfikiem, augurem, flaminem, bratem polnym i *sodalis Augustalis*.
71. L. Cassius L.f. L.n. Longinus (nr 1104) – plebejusz, konsul zwyczajny z 30 roku, dokooptowany do kolegium po 30 roku<sup>88</sup>.
72. L. Livius Ocella Ser. Sulpicius Galba (Ser. Galba Imp. Caesar Augustus, nr 3187) – patrycjusz, konsul zwyczajny z 33 roku<sup>89</sup>, Swetoniusz stwierdza, że Galba został kwindecemwirem, *sodalis Titius*, *sodalis Augustalis Claudialis* po swoich zwycięstwach w Afryce i na terenie Germanii (pomiędzy 39 a 44 rokiem)<sup>90</sup>. Jednak prawdopodobniejsze jest, że kwindecemwirat osiągnął dzięki protekcji cesarzowej Livii, czyli przed 29 rokiem<sup>91</sup>.
73. Q. Marcius C.f. C.n. Barea Soranus (nr 2370) – plebejusz, konsul pomocniczy z 34 roku<sup>92</sup>. Wymieniony jako XVvir na inskrypcji datowanej na 42/43 rok, kiedy był prokonsulem w Afryce<sup>93</sup>.

---

<sup>83</sup> Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 451; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 297.

<sup>84</sup> CIL V 6416 = ILS 107.

<sup>85</sup> ILS 9483.

<sup>86</sup> CIL VI 41048.

<sup>87</sup> CIL V 4954.

<sup>88</sup> AE 1930, nr 70. Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 454; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 282.

<sup>89</sup> Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 461; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 74.

<sup>90</sup> Suet., *Galba*, 8.

<sup>91</sup> O znaczeniu takiej kumulacji godności kapłańskich w okresie wczesnego pryncypatu patrz R. Gordon, *The Veil of Power...*, s. 219-221.

<sup>92</sup> Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 461; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 286-287.

<sup>93</sup> AE 1952, nr 85; por. AE 1935, nr 32; CIL VIII 11002.



74. Sex. Papinius Q.f. Allenius (nr 2611) – plebejusz, *homo novus*, konsul zwyczajny z 36 roku. Kwindecemwirat potwierdzony przez inskrypcję datowaną po 36 roku<sup>94</sup>.
75. A. Didius Gallus (nr 1450) – plebejusz, *homo novus*, konsul pomocniczy z 36 roku, kwindecemwirat potwierdzony przez inskrypcje datowane na okres panowania Tyberiusza i Klaudiusza<sup>95</sup>. Ojciec A. Didiusa Gallusa Fabriciusa Veiento (nr 96)<sup>96</sup>.
76. Taurus Statilius Corvinus (T. Statilius T.f. T.n. Taurus Corvinus, nr 3130) – konsul zwyczajny z 45 roku. Kwindecemwirat oparty na inskrypcji wystawionej przez jego wyzwolenca, który określił się w niej jako *calator quindecemviro-rum*<sup>97</sup>.
77. M. Pompeius Silvanus Staberius Flavinus (nr 2764) – plebejusz, dwukrotnie konsul pomocniczy (w 45 i pomiędzy 74 a 79). Dokooptowany do kolegium przed 53 rokiem, na który datowana jest inskrypcja potwierdzająca tę godność<sup>98</sup>.
78. Paulus Aemilius P. f. Regilius (nr 526) – znany jedynie z jednej inskrypcji<sup>99</sup>. Kwesor z czasów Tyberiusza<sup>100</sup>.
79. L. Considius L.f. Gallus (nr 1290) – plebejusz, dokooptowany do kolegium za panowania Tyberiusza<sup>101</sup>.
80. C. Iulius Caesar (C. Caesar Augustus Germanicus, nr 1011) – członek wszystkich kolegiów kapłańskich w 37 roku, od chwili objęcia godności cesarskiej.
81. Ti. Claudius Nero Germanicus (Ti. Claudius Caesar Augustus Germanicus, nr 1217) – sytuacja identyczna jak wyżej, członek kolegium od roku 41.
82. [----] us Luc [---] (nr 409) – osoba niezidentyfikowana, kwindecemwir podczas klaudiuszowskich igrysk wiekowych<sup>102</sup>.

---

<sup>94</sup> CIL V 2823 = ILS 945.

<sup>95</sup> CIL III 7247 = ILS 970; AE 1891, nr 128; AE 1949, nr 11.

<sup>96</sup> Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 457.

<sup>97</sup> CIL VI 3878 = 6244 = 32447. Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 466; Ch. Settiani, *Continuité...*, s. 211.

<sup>98</sup> CIL VIII 11006; AE 1948, nr 17; AE 1968, nr 549; ZPE 9, 1972, s. 276.

<sup>99</sup> CIL II 3837 = ILS 949.

<sup>100</sup> Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 450, Ch. Settiani, *Continuité...*, s. 61.

<sup>101</sup> CIL VI 31705.

<sup>102</sup> CIL VI 32325a.8.

83. C. Luscius (nr 2305) – kwindecemwirat poświadczony w aktach klaudiuszowskich igrzysk wiekowych<sup>103</sup>.
84. C. Silius Nerva (nr 3098) – patrycjusz, wymieniony w aktach *ludi saeculares* z 47 roku<sup>104</sup>.
85. Atilius L.f. Valerius Marius Coronius Atticus (nr 763) – patrycjusz, wymieniony w aktach klaudiuszowskich igrzysk wiekowych, kooptacja musiała zatem nastąpić przed 47 rokiem<sup>105</sup>.
86. C. Ummidius C.f. Durmius Quadratus (nr 3330) – plebejusz, *homo novus*, konsul pomocniczy pomiędzy 39 a 48 rokiem. Kwindecemwirat potwierdzony przez inskrypcję datowaną na panowanie Nerona<sup>106</sup>, ale godność osiągnął prawdopodobnie za czasów Tyberiusza<sup>107</sup>.
87. L. Licinius (nr 2222) – plebejusz<sup>108</sup>, dokooptowany do kolegium za panowania Klaudiusza<sup>109</sup>. Syn L. Liciniosa [---], pontyfika z czasów Augusta<sup>110</sup>.
88. A. Vitelius (A. Vitelius Augustus Imp. Germanicus, nr 3549) – konsul zwyczajny z 48 roku, Swetoniusz w swoim *Żywocie Witeliusza* stwierdza, że ten nosił potrójną godność kapłańską za panowania trzech cesarzy, Klaudiusza, Nerona i Galby<sup>111</sup>. Sam Witeliusz podkreślał swój kwindecemwirat po objęciu godności cesarskiej<sup>112</sup>.
89. L. Domitius Ahenobarbus (Nero Claudius Caesar Augustus, nr 2506) – dokooptowany do wszystkich kolegiów kapłańskich w 51 roku *supra numerum*<sup>113</sup>.
90. P. Clodius Thrax Paetus (nr 1268) – plebejusz, *homo novus*, konsul pomocniczy z 56 roku, dokooptowany do kolegium przed 63 rokiem<sup>114</sup>.
91. A. Ducenius Geminus (nr 1501) – plebejusz, *homo novus*, konsul pomocniczy przed 62 rokiem, dokooptowany do kolegium pomiędzy 62 a 69<sup>115</sup>.

---

<sup>103</sup> CIL VI 32323a.7.

<sup>104</sup> CIL VI 32325a.6.

<sup>105</sup> CIL VI 32325a.5; AE 1984, nr 39.

<sup>106</sup> CIL X 5182 = ILS 972.

<sup>107</sup> AE 2000, nr 1496 (datowana na rok 52, ale imię zachowane fragmentarycznie).

Por. Ch. Settiani, *Continuité...*, s. 303-305.

<sup>108</sup> L. Schumacher, *Prosopographische...*, s. 682 zalicza go do patrycjuszy.

<sup>109</sup> CIL VI 1442.

<sup>110</sup> Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 460.

<sup>111</sup> Suet., *Vitel.*, 5.

<sup>112</sup> Por. Tac., *Hist.*, 3.86.

<sup>113</sup> CIL VI 921 = ILS 222. Por. rozdział II tej pracy.

<sup>114</sup> Tac., *Ann.*, 16.22; 27.28.

<sup>115</sup> ILS 9484; ILS 963; CIL III 7267 być może także odnosi się do niego.

92. M. Ulpius Traianus (nr 3324) – plebejusz, *homo novus*. Nieznana data kooptacji, prawdopodobnie pierwsza połowa lat 70<sup>116</sup>. *Sodalis Flavialis*. Pierwszy przedstawiciel prowincji hiszpańskich w kolegium (Betyka). Ojciec cesarza Trajana<sup>117</sup>. Zmarł przed 97 rokiem.
93. M. Salvius Otho (Imp. M. Otho Caesar Augustus, nr 2975) – dokooptowany *in omnia collegia* 5 marca 69 roku<sup>118</sup>.
94. A. Caessennius Gallus (nr 1020) – plebejusz, konsul pomocniczy przed 82 rokiem, kwindecemwir od 80 roku<sup>119</sup>.
95. M. Arruntius M.f. Aquilla (nr 725) – plebejusz, *homo novus*, konsul pomocniczy z 77 roku. Kwindecemwirat poświadczony przez inskrypcję datowaną po roku 77<sup>120</sup>. W inskrypcji nie jest wymieniona jego pretura, co może świadczyć, że został członkiem kolegium nawet za panowania Nerona, a w każdym razie przed osiągnięciem konsulatu lub w tym samym czasie<sup>121</sup>.
96. A. Didius Gallus Fabricius Veiento (nr 1451) – plebejusz, trzykrotny konsul pomocniczy, kwindecemwirat poświadczony przez inskrypcję datowaną po roku 82, kooptacja za panowania Wespejana. Adoptowany syn A. Didiusa Gallusa lub jego wnuk ze strony córki (nr 75). Niektórzy uczeni sądzą, że podczas obchodów igrzysk wiekowych w 88 roku pełnił przy Domicjanie funkcję podobną do tej, którą sprawował Agryppa wobec Augusta<sup>122</sup>.
97. L. Calventius Vetus Carminius (nr 1064) – plebejusz, *homo novus*, konsul pomocniczy z 51 roku. Członkostwo w kolegium jest niepewne, oparte na jednej inskrypcji<sup>123</sup>.
98. L. Bennius L.f. Minicianus (nr 940) – kwindecemwirat oparty na jednej inskrypcji, z innych źródeł nieznan<sup>124</sup>.
99. T. Flavius Vespasianus (Imp. Caesar Vespasianus Augustus, nr 1720) – patrycjusz od 70 roku, dokooptowany *in omnia collegia* w 69/70.

---

<sup>116</sup> ILS 8970; por. B.H. Isaac, I. Roll, *A Milestone of A.D. 69 from Judaea: the Elder Trajan and Vespasian*, JRS 66, 1976, s. 15-19.

<sup>117</sup> Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 467-468; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 273, 287, 294.

<sup>118</sup> CIL VI 2051.

<sup>119</sup> CIL III 12218.

<sup>120</sup> CIL V 2819 = ILS 980.

<sup>121</sup> Por. J.G. Harrison, *The Official...*, s. 94.

<sup>122</sup> CIL XIII 7253 = ILS 1010; por. W.C. McDermott, *Fabricio Veiento*, AJPh 91, 1970, s. 129-148; B.W. Jones, *Fabricio Veiento again*, AJPh 92, 1971, s. 476-478.

<sup>123</sup> CIL VI 1544.

<sup>124</sup> AE 1951, nr 204. Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 454.

100. T. Flavius Vespasianus (Imp. T. Caesar Vespasianus Augustus, nr 1017) – patrycjusz, dokooptowany do wszystkich kolegiów w 71 roku<sup>125</sup>.
101. C. Valerius Flaccus Setinus Balbus (nr 3398) – plebejusz, kwindecemwir od 73/74 roku<sup>126</sup>.
102. T. Flavius Domitianus (Imp. Caesar Domitianus Augustus, nr 1470) – patrycjusz, dokooptowany *in omnia collegia* w 73 roku<sup>127</sup>.
103. M. Hirrius Fronto Neratius Pansa (nr 1907) – patrycjusz, konsul pomocniczy ok. 72 roku, kwindecemwir od 76/77<sup>128</sup>. Należał także do kolegium epulonów.
104. M. Arruntius Aquila (nr 725) – plebejusz, konsul pomocniczy w 77 roku, dokooptowany do kolegium po 79 roku<sup>129</sup>. *Homo novus*, syn ekwity.
105. A. Caesennius Gallus (nr 1020) – plebejusz, konsul pomocniczy przed 80 rokiem, kwindecemwirat potwierdzony przez inskrypcję z 80 roku<sup>130</sup>. Niektórzy badacze umieszczają jego konsulat, a co za tym idzie i wejście do kolegium, ok. 76 roku<sup>131</sup>. Prawdopodobnie *homo novus*. Jego *cursus honorum* jest dobrze poświadczony przez inskrypcje, brak świadectw po roku 82.
106. P. Calvisius Ruso Iulius Frontinus (nr 1065) – *adlectus inter patricios* w roku 73, konsul *suffectus* w 79 roku, patrycjusz, dokooptowany do kolegium pomiędzy 79 a 82 rokiem<sup>132</sup>. *Sodalis Augustalis*.
107. C. Bellicus Natalis Tebanianus (nr 935) – plebejusz, konsul pomocniczy z 87 roku<sup>133</sup>. Dokooptowany do kolegium prawdopodobnie podczas panowania Domicjana<sup>134</sup>.

---

<sup>125</sup> ILS 258.

<sup>126</sup> Val. Flac., *Argon.*, 1.5; por. P. Boyance, *La science d'un quindecemvir au I<sup>er</sup> siecle après J.-C.*, w: idem, *Etudes sur la religion romaine*, Rome 1972, s. 347-358; Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 347-358.

<sup>127</sup> ILS 267.

<sup>128</sup> AE 1968, nr 145. Por. M. Torelli, *The Cursus Honorum of M. Hirrius Fronto Neratius Pansa*, JRS 58, 1968, s. 174-175, który sądzi, że kooptacja nastąpiła w roku objęcia konsulatu, który datuje na 76 rok. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 459; Ch. Settiani, *Continuité...*, s. 344.

<sup>129</sup> CIL V 2819 = ILS 980.

<sup>130</sup> CIL III 12218.

<sup>131</sup> R. Syme, *Tacitus*, Oxford 1958, s. 664.

<sup>132</sup> AE 1914, nr 267. Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 454; Ch. Settiani, *Continuité...*, s. 289, 294.

<sup>133</sup> Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 452; Ch. Settiani, *Continuité...*, s. 246, 475.

<sup>134</sup> CIL XI 1430 = ILS 1009.

108. P.(?) Cornelius Tacitus (nr 1392) – plebejusz, konsul pomocniczy z 97 roku, dokooptowany przed 88 rokiem<sup>135</sup>, czyli domicjańskimi igrzyskami wiekowymi, podczas których jest wymieniany jako *promagister*<sup>136</sup>. Słynny historyk, jeden z najbardziej znanych członków kolegium. Jego teść, Iulius Agricola, był pontyfikiem od 77 roku<sup>137</sup>.
109. L. Arruntius Stella (nr 729) – patrycjusz, konsul pomocniczy w 101 roku, dokooptowany do kolegium krótko przed rokiem 90<sup>138</sup>.
110. A. Aquillius Proculus (nr 701) – konsul pomocniczy w 90 roku, w tym czasie dokooptowany do kolegium<sup>139</sup>.
111. Ti. Iulius Ti.f. Celsus Polemaeanus (nr 2021) – plebejusz, *adlectos inter aedilicios a divo Vespesiano* (w roku 69 lub 73–74), konsul pomocniczy w 92 roku, kwindecemwir od 92/93<sup>140</sup>. Pierwszy przedstawiciel wschodniej części cesarstwa w kolegium. Pochodził z Efezu lub Sardis<sup>141</sup>.
112. L. Neratius M.f. Marcellus (nr 2504) – patrycjusz, konsul pomocniczy w 95 roku, konsul zwyczajny w 129. Członek kolegium od połowy lat dziewięćdziesiątych I wieku<sup>142</sup>.
113. C. Cornelius Rarus Sextius Na[---] (nr 1365) – plebejusz, konsul pomocniczy w 93 roku (prawdopodobnie). Dokooptowany do kolegium pomiędzy 90 a 100 rokiem<sup>143</sup>.
114. M. Cocceius Nerva (Imp. Caesar Nerva Augustus, nr 1278) – patrycjusz, dokooptowany *in omnia collegia* w końcu 96 roku.
115. M. Ulpius Traianus (Imp. Caesar Nerva Traianus Augustus, nr 1014) – patrycjusz, dokooptowany *in omnia collegia* w końcu 97 roku (zakładając, że miało

---

<sup>135</sup> Tac., *Ann.*, 11.11: *adfui sacerdotio quindecimvirali praeditus ac tunc praetor*; por. R. Syme, *Tacitus...*, s. 63-74.

<sup>136</sup> Pighi, *De ludis...*, s. 70 = CIL VI 41106: *[i]m[p. Ca]e[s]a[re Domitiano divi]/[Vespesiani f. Aug. cos. XIII mag.]/[P. C]o[rm]e[lio T]ac[ito promag] XV <v>. s. f./ ex s.c. ludi saeculares facti.*

<sup>137</sup> Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 457.

<sup>138</sup> Stat., *Silv.*, 1.2.174-177.

<sup>139</sup> AE 1984, nr 194, możliwe odczytanie praenomenu jako C – J. Rüpke, *Fasti sacerdotum...*, s. 777.

<sup>140</sup> AE 1904, nr 99 = ILS 8971.

<sup>141</sup> Por. Syme, *Tacitus...*, s. 510; C. Habicht, *Zwei römische Senatoren aus Kleinasien*, ZPE 13, 1974, s. 1-6.

<sup>142</sup> AE 1990, nr 217.

<sup>143</sup> IRT 523 = AE 1948, nr 4.

to miejsce wkrótce po adopcji przez Nerwę pod koniec października 97 roku) lub po objęciu władzy 28 stycznia 98 r.

116. Q. Roscius Coelius Murena Silius Decianus Vibullius Pius Iulius Eurycles Herculanus Pompeius Falco (nr 2920) – plebejusz, konsul pomocniczy w 108 roku, kwindecemwir od 109 roku<sup>144</sup>.
117. Ti. Claudius Atticus Herodes (nr 1167) – konsul pomocniczy w 108 roku, kwindecemwir od tego czasu<sup>145</sup>.
118. L. Bennius L.f. Felix Minicianus (nr 940) – jego kwindecemwirat jest oparty na jednej inskrypcji datowanej na przełom I i II wieku<sup>146</sup>.
119. C. Iulius Proculus (nr 2070) – plebejusz, konsul pomocniczy z września 109 roku, *homo novus*<sup>147</sup>, dokooptowany do kolegium ok. 113 roku<sup>148</sup>. *Fetialis*.
120. A. Larcus Macedo (nr 2171) – plebejusz, konsul pomocniczy z 123 roku, w kolegium od 115 roku. Identyfikacja niepewna, na podstawie jednej inskrypcji<sup>149</sup>.
121. M. Pompeius Macrinus Neos Theophanes (nr 2754) – plebejusz, konsul pomocniczy w 115 roku, kwindecemwir prawdopodobnie od ok. 115–117 roku, a na pewno przed osiągnięciem ostatniej godności, prokonsulatu w Afryce w 130/131<sup>150</sup>. *Sodalis Augustalis*.
122. P. Aelius Hadrianus (Imp. Caesar Traianus Hadrianus Augustus, nr 1016) – dokooptowany *in omnia collegia* w sierpniu 117 roku. Zmarł 10 lipca 138 roku.
123. C. Bruttius Praesens L. Fulvius Rusticus (nr 960) – plebejusz, konsul pomocniczy ok. 118/119, konsul zwyczajny razem z cesarzem Antoninusem Piusem w 139. Kwindecemwir od 118/119<sup>151</sup>. *Amicus Hadriani*.
124. M.(?) Valerius Granianus Propinquus Grattius Cerealis (?) Geminius Rectus (nr 3426) – patrycjusz, konsul pomocniczy w 126, kwindecemwir od 122 roku<sup>152</sup>. Dokooptowany podczas swojej pretury.

---

<sup>144</sup> CIL X 6321 = ILS 1035. Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 466; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 319, 493.

<sup>145</sup> AE 1986, nr 632; por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 545; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 484.

<sup>146</sup> AE 1951, nr 204.

<sup>147</sup> Syme (1958), s. 655-656.

<sup>148</sup> CIL X 6658 = ILS 1040; AE 1995, nr 355.

<sup>149</sup> CIL III 6819 = ILS 1039.

<sup>150</sup> AE 1913, nr 168 = IG V 2.151. Por. Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 104-106, 116.

<sup>151</sup> AE 1950, nr 66 = Karthago 2, 1951, s. 91 (por. AE 1952, nr 94); IRT 545 (Lepcis Magna).

<sup>152</sup> CIL II 6084.

125. Cn. Minicius Faustinus Sex. Iulius Severus (nr 2457) – plebejusz, konsul pomocniczy w październiku 127 roku, dokooptowany do kolegium za panowania Hadriana (119–138). Pochodził z Dalmacji<sup>153</sup>. Ojciec lub wuj Cn. Iuliusa Verusa, pontyfika, dwukrotnego konsula<sup>154</sup>. Uehonorowany przez senat przez przyznanie *ornamenta triumphalia*.
126. M. Nonius Mucianus (nr 2533) – plebejusz, konsul pomocniczy za panowania Hadriana (prawdopodobnie 138), dokooptowany do kolegium w tym samym czasie lub na początku panowania Trajana<sup>155</sup>. Pierwszy z kilku *Nonii Muciani* będących członkami kolegium<sup>156</sup>.
127. L. Ceionius Commodus (L. Aelius Caesar) – patrycjusz, konsul zwyczajny w latach 136 i 137, członek kolegium przed 137 (kooptacja nastąpiła prawdopodobnie po adopcji przez Hadriana 19 czerwca 136 r.)<sup>157</sup>. Zmarł 1 stycznia 138.
128. T. Aurelius Fulvus Boionius Arrius Antoninus (Imp. Caes. T. Aelius Hadrianus Antoninus Augustus Pius, nr 1015) – patrycjusz, dokooptowany *in omnia collegia* w 138 roku (albo 25 lutego – adopcja, albo 10 lipca – *dies imperii*). Zmarł 7 marca 161 r.
129. M. Annius Verus (Imp. Caesar M. Aurelius Antoninus Augustus, nr 800) – patrycjusz, dokooptowany *in omnia collegia* w 139 roku<sup>158</sup>. Zmarł 17 marca 180 roku.
130. P. Cluvius Maximus Paullinus (nr 1275) – plebejusz, konsul pomocniczy ok. 138 roku, dokooptowany do kolegium pomiędzy 140 a 154 rokiem<sup>159</sup>. *Homo novus*, członek dwóch *amplissima collegia* – w 154/155 dokooptowany do *septemviri epulones*.
131. L. Vibullius Hipparchus Ti. Claudius Atticus Herodes (nr 3503) – plebejusz, konsul zwyczajny w 143 roku, członek kolegium po tej dacie, kooptacja nastąpiła za panowania Antoninusa Piusa<sup>160</sup>. Zmarł ok. 177 roku.

---

<sup>153</sup> CIL III 2830; 9891 = ILS 1056.

<sup>154</sup> Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 461.

<sup>155</sup> CIL V 4345; 4346.

<sup>156</sup> Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 252-258 ogólnie o „dziedziczeniu” w rodzinie godności kapłańskich; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 213-218, zwłaszcza 214-215.

<sup>157</sup> CIL III 4366 = ILS 319. Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 454; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 282-284.

<sup>158</sup> *SHA., Marc.*, 6.3.

<sup>159</sup> CIL VI 2155 (o ile inskrypcja odnosi się do niego); AE 1940, nr 99.

<sup>160</sup> IG II/III<sup>2</sup> 4072 = Syll.<sup>3</sup> 857. Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 268; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 484.

132. Q. Licinius Modestinus Sex.(?) Attius Labeo (nr 2224) – plebejusz, konsul pomocniczy w 146 roku, członek kolegium przed 146<sup>161</sup>. *Fetialis, sodalis Augustalis*.
133. C. Iulius Severus (nr 2079) – plebejusz, konsul pomocniczy w 155 roku. Dokooptowany do kolegium pomiędzy 146 a 149 rokiem<sup>162</sup>. Pochodził z Galacji. Syn A. Iuliusa Severusa, pontyfika i konsula 138/139<sup>163</sup>.
134. L. Aemilius L.f. Carus (nr 499) – plebejusz, konsul pomocniczy 143/144, członek kolegium od ok. 150 roku<sup>164</sup>. *Sodalis Titalis Flivialis*.
135. [---] adu [---] (nr 288) – kwindecemwir i konsul znany z inskrypcji datowanej z dużym przybliżeniem na II wiek<sup>165</sup>. Być może chodzi o Atiliusa Braduę.
136. M. Petronius Mamertinus (nr 2660) – plebejusz, konsul pomocniczy w 150 roku, członek kolegium od ok. 150 roku<sup>166</sup>.
137. M. Nonius Macrinus (nr 2532) – plebejusz, konsul pomocniczy w 154 roku, dokooptowany do kolegium przed tą datą<sup>167</sup>. *Sodalis Antoninianus Verianus*.
138. C. Aufidius Victorinus M. Uplius Marcellinus Rhesius Pel[---] Numisius Rufus Arrius Paulinus Camillus (?) Iustus Cocceius Gallus (nr 786) – plebejusz, konsul pomocniczy w roku 155, zwyczajny w 183. Dokooptowany do kolegium za panowania Antoninusa Piusa, prawdopodobnie w 155 roku<sup>168</sup>. Umarł ok. 185/186 r. *Sodalis Antoninianus Verianus Marcianus, fetialis*.
139. C. Septimius Severus (3035) – plebejusz, konsul pomocniczy w 160 roku. Kooptacja do kolegium prawdopodobnie ok. 156 r., być może w okresie sprawowania przez niego pretury<sup>169</sup>. *Sodalis Hadrianalis*.
140. M. Fabius Magnus Valerianus (nr 1590) – plebejusz, w kolegium od ok. 157/157<sup>170</sup>. *Lupercus*. Kooptacja przed objęciem kwestury.
141. L. Ceionius Commodus (Imp. Caesar L. Aurelius Verus Augustus, nr 886) –

---

<sup>161</sup> CIL XIV 2405 = AE 1967, nr 72.

<sup>162</sup> ILS 8829.

<sup>163</sup> Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 459; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 456-457, 467.

<sup>164</sup> CIL VI 1333 = ILS 1077.

<sup>165</sup> CIL X 4866.

<sup>166</sup> CIL VI 1488 = CIL VI 31666.

<sup>167</sup> CIL V 4343 = ILS 8830; patrz Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 213-218.

<sup>168</sup> AE 1957, nr 121. Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 452.

<sup>169</sup> ILAlg I 1283.

<sup>170</sup> CIL XI 2106 = ILS 1138.



patrycjusz, dokooptowany do wszystkich kolegów 7 marca 161 r (*dies imperii*). Umarł na przełomie stycznia i lutego 169 roku.

142. Larcus Lepidus (nr 2172) – plebejusz, dokooptowany do kolegium za panowania Marka Aureliusza jako pretor. Identyfikacja na podstawie niekompletnej inskrypcji<sup>171</sup>. Inna możliwość – A. Larcus Lepidus Egrilius Plarianus<sup>172</sup>.
143. L. Aelius Aurelius Commodus (Imp. Caesar L. Aelius Aurelius Commodus, nr 820) – patrycjusz, dokooptowany *in omnia collegia* 20 stycznia 175 roku<sup>173</sup>. Zmarł 31 grudnia 192.
144. Ap. Claudius Lateranus (nr 1201) – plebejusz, za czasów Marka Aureliusza lub Kommodusa pełnił funkcję konsula zastępczego, dokooptowany do kolegium w tym okresie<sup>174</sup>.
145. N. Nonius Arrius Mucianus (nr 2519) – plebejusz, konsul zwyczajny w 201 roku, dokooptowany do kolegium pomiędzy 175 a 180 rokiem, przed kweturą<sup>175</sup>.
146. Vetina Mamertinus (nr 3465) – plebejusz, dokooptowany do kolegium pomiędzy 175 a 180 rokiem<sup>176</sup>. Prawdopodobnie *homo novus*.
147. Ti. Iulius Polienus Auspex (nr 2743) – plebejusz, konsul pomocniczy ok. 173, dokooptowany do kolegium pomiędzy 175 a 180 rokiem<sup>177</sup>. *Frater arvalis*. Prawdopodobnie *homo novus*.
148. Q. Virius Larcus Sulpicius (nr 3540) – plebejusz, członek kolegium od czasów Kommodusa<sup>178</sup>. Jego syn, Q. Virius Egnatius Sulpicius Priscus, był pontyfikiem i *flamen Severi*<sup>179</sup>.
149. M. Cassius Hortensius Paulinus (nr 1102) – plebejusz, *praetor urbanus*, kooptacja prawdopodobnie za panowania Kommodusa<sup>180</sup>.

---

<sup>171</sup> ILS 8834 b = IC IV 299.

<sup>172</sup> Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 176, 182.

<sup>173</sup> *SHA, Comm.*, 12.1.

<sup>174</sup> CIL III 5793 = ILS 3203.

<sup>175</sup> CIL V 3342 = ILS 1148; *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32327.9.12 = Pighi<sup>2</sup> Comm. II 9, 12). Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 462; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 126, 215-218, 268.

<sup>176</sup> *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32327.13 = Pighi<sup>2</sup> Comm. II 13).

<sup>177</sup> ILS 8841; *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32327.9 = Pighi<sup>2</sup> Comm. II 9); CIL VI 2102.

<sup>178</sup> CIL VI 1541.

<sup>179</sup> Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 469; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 181, 368, 405.

<sup>180</sup> CIL VI 318 = ILS 3407.

150. [---] Arianus Aper Veturis Severus (nr 254) – plebejusz, konsul pomocniczy w 2. połowie II wieku, członek kolegium od tego czasu<sup>181</sup>.
151. Ti. Manilius Fuscus (nr 2337)– plebejusz, konsul pomocniczy w 195/196, zwyczajny ok. 225, dokooptowany do kolegium za panowania Kommodus<sup>182</sup>. *Magister collegii* w 203 roku.
152. Sex. Cocceius Vibianus (nr 1280) – plebejusz, konsul pomocniczy ok. 195–200 roku, w kolegium od czasów Kommodusa<sup>183</sup>.
153. Atulenus Rufinus (nr 780) – plebejusz, dokooptowany do kolegium pod koniec panowania Kommodusa<sup>184</sup>.
154. Q. Aiacius Modestus Crescentianus (nr 549) – plebejusz, konsul pomocniczy ok. 207 roku, zwyczajny w 228. Dokooptowany do kolegium przed 192 rokiem<sup>185</sup>.
155. Fabius Magnus – plebejusz, konsul pomocniczy ok. 190 roku, w kolegium od ok. 190 roku<sup>186</sup>. Ch. Badel dopuszcza możliwość utożsamienia tego kapłana z M. Fabiusem Magnusem Valerianusem (nr 132)<sup>187</sup>. Podobnie sądzi J. Rüpke (por. nr 1590).
156. L. Cornelius Salvius Tuscus (nr 1367) – patrycjusz, dokooptowany do kolegium po 191 roku<sup>188</sup>.
157. L. Pullaienus Gargilius Antiquus (nr 2862) – patrycjusz (*adlectus inter patricios* ok. 193 roku), konsul pomocniczy ok. r. 193/195, członek kolegium od 191/193 r.<sup>189</sup>.
158. Iulius Pompeius Rusonianus (nr 2067) – plebejusz, konsul pomocniczy ok. r. 200. Kooptacja pomiędzy 190–195<sup>190</sup>. *Magister* w 204 roku.

---

<sup>181</sup> CIL XIV 3587.

<sup>182</sup> *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32326.6 = Pighi<sup>2</sup> Comm. I 6; CIL VI 32327.9=Pighi<sup>2</sup> Comm. II 9).

<sup>183</sup> *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32327.9 = Pighi<sup>2</sup> Comm. II 9); CIL VI 37065. Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 455; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 348, 407.

<sup>184</sup> *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32327.9 = Pighi<sup>2</sup> Comm. II 9).

<sup>185</sup> AE 1968, 522; *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32327.9 = Pighi<sup>2</sup> Comm. II 9).

<sup>186</sup> *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32327.9 = Pighi<sup>2</sup> Comm. II 9).

<sup>187</sup> Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 470-471.

<sup>188</sup> *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32327.12 = Pighi<sup>2</sup> Comm. II 12). Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 456; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 387.

<sup>189</sup> AE 1916, nr 118; *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32329 = Pighi<sup>2</sup> Comm. V 32).

<sup>190</sup> CIL XIV 2790 = ILS 4118; *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32327.4 = Pighi<sup>2</sup> Comm. II 4; CIL VI 32327.9 = Pighi<sup>2</sup> Comm. II 9; CIL VI 32329.32 = Pighi<sup>2</sup> Comm. V 31).

159. P. Helvius Pertinax (Imp. Caes. P. Helvius Pertinax Aug., nr 1884) – plebejusz do *dies imperii*. Dokooptowany do wszystkich kolegium w 193 roku. Kwindecemwir od 1 stycznia do 28 marca 193 r.
160. M. Didius Severus Iulianus (Imp. Caes. M. Didius Severus Iulianus Aug., nr 1452) – sytuacja jak wyżej, automatyczna kooptacja w momencie objęcia władzy. Członek kolegium od 28 marca do 2 lipca 193.
161. L. Septimius Severus (Imp. Caes. L. Septimius Severus Pertinax Aug., nr 3036) – plebejusz do momentu proklamacji. Dokooptowany *in omnia collegia* w drugiej połowie lipca 193 roku. Zmarł w 217 r.
162. L. Septimius Severus Bassianus (Imp. Caes. M. Aurelius Antoninus Aug., nr 1013) – patrycjusz, dokooptowany do wszystkich kolegiów pod koniec 196 roku. Zmarł 4 lutego 211 r.
163. L. Publilius Probatus – patrycjusz, *adlectus inter quaestorios et inter patricos a divo Commodo* (rok 191 lub 192), członek kolegium od ok. 196/197<sup>191</sup>. Nieujęty przez J. Rüpkego.
164. Ti. Claudius Candidus (nr 1174) – plebejusz, przeniesiony ze stanu ekwickiego do senatorskiego przez Kommodusa, konsul pomocniczy 195/196, w kolegium od ok. 197 roku<sup>192</sup>.
165. P. Septimius Geta (Imp. Caes. P. Septimius Geta Aug., nr 3034) – patrycjusz, dokooptowany *in omnia collegia* w styczniu 198 roku. Zmarł 26 grudnia 211 roku.
166. M. Antius Crescens Calpurnianus (nr 647) – plebejusz, konsul pomocniczy ok. 200–203 roku, kwindecemwir od ok. 199–203<sup>193</sup>.
167. L. Cassius Pius Marcellinus (nr 1108) – plebejusz, konsul pomocniczy w 214 roku, kwindecemwir od ok. 200 (w każdym razie przed 204, ponieważ jest wymieniony na inskrypcji z seweriańskich igrzysk wiekowych)<sup>194</sup>.
168. Ulpius Soter (nr 3324) – plebejusz, konsul pomocniczy w 204/205, w kolegium przed 204 rokiem<sup>195</sup>.

---

<sup>191</sup> CIL IX 1592 = ILS 1126.

<sup>192</sup> CIL II 4114 = ILS 1140.

<sup>193</sup> CIL VI 1336, 31634 = ILS 1151; *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32326.50 = Pighi<sup>2</sup> Comm. I 50); CIL VI 32327.10 = Pighi<sup>2</sup> Comm. II 10).

<sup>194</sup> *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32327.10 = Pighi<sup>2</sup> Comm. II 10).

<sup>195</sup> *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32327.10 = Pighi<sup>2</sup> Comm. II 10).

169. Q. Venidius Rufus Marius Maximus L. Calvinianus (nr 3448) – plebejusz, konsul pomocniczy 200/201, w kolegium przed 204 rokiem<sup>196</sup>.
170. Ofilius Valerius Macedo (nr 2567) – plebejusz, konsul pomocniczy przed 198, w kolegium przed 204 rokiem<sup>197</sup>.
171. Saevinus Proculus (nr 2961) – plebejusz, członek kolegium przed 204 rokiem<sup>198</sup>.
172. Fulvius Fuscus Granianus (nr 1764) – plebejusz, członek kolegium przed 204 r.<sup>199</sup>
173. [. . .]rnus (nr 369) – osoba niezidentyfikowana, występuje w inskrypcji z seweriańskich igrzysk wiekowych<sup>200</sup>. Możliwe są trzy identyfikacje na podstawie rekonstrukcji w postaci [PATE] lub [MATE]RNUS PR:
- Maternus – konsul zwyczajny z 185 roku (Triarius Maternus Lascivius?);
  - C. Claudius Paternus – pomiędzy rokiem 198 a 200 członek mało znanego kolegium *in aede Iovis Propugnatoris*;
  - Cn. Cornelius Paternus – konsul zwyczajny z 233 roku<sup>201</sup>.
174. C. Fulvius Plautianus (nr 1773) – konsul zwyczajny w 203, prawdopodobnie dokooptowany do kolegium w tym roku.
175. M. Nonius Arrius Paulinus Aper (nr 2521) – patrycjusz, nie występuje na listach kapłańskich z akt *ludi saeculares* z 204 roku, więc najpewniej kooptacja nastąpiła po tej dacie. Syn M. Noniusa Arriusa Mucianusa, konsula z 201 roku (nr 139)<sup>202</sup>.
176. Ser. Calpurnius Domitius Dexter (1047) – patrycjusz, konsul zwyczajny z 225 roku, dokooptowany do kolegium pomiędzy 205 a 212 rokiem<sup>203</sup>.
177. Q. Maecius Laetus (nr 2321) – ekwita przeniesiony do stanu senatorskiego po

<sup>196</sup> *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32327.10 = Pighi<sup>2</sup> Comm. II 10).

<sup>197</sup> *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32329.31 = Pighi<sup>2</sup> Comm. V 31); CIL VI 32434.

<sup>198</sup> *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32329.32 = Pighi<sup>2</sup> Comm. V 32; CIL VI 32332.1 = Pighi<sup>2</sup> Comm. VIII 1).

<sup>199</sup> *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32329.32 = Pighi<sup>2</sup> Comm. V 32; CIL VI 32332.1 = Pighi<sup>2</sup> Comm. VIII 1).

<sup>200</sup> *Comm. Lud. Saec. Sept.* (CIL VI 32329.31 = Pighi<sup>2</sup> Comm. V 31).

<sup>201</sup> J. Rüpke, *Fasti sacerdotum...*, s. 714 nie opowiada się za żadną z zaprezentowanych możliwych identyfikacji.

<sup>202</sup> CIL V 4340; Ch. Settigani, *Continuité...*, s. 213-218.

<sup>203</sup> CIL X 6422 = ILS 4037; CIL VI 1368 = ILS 1175.

- 205 roku. Prefekt Egiptu, w 215 r. konsul zwyczajny. Dokooptowany do kolegium zapewne w tym czasie<sup>204</sup>.
178. M. Opelius Macrinus (Imp. Caes. M. Opelius Severus Macrinus Aug., nr 2579) – do momentu proklamacji cesarskiej ekwita. Zwyczajowo dokooptowany do wszystkich kolegiów po wyborze w 217 roku (*dies imperii* – 11 kwietnia 217). Zmarł w czerwcu 218 r.
  179. Varius Avitus (Imp. Caes. M. Aurelius Antoninus Aug., nr 801) – patrycjusz, dokooptowany *in omnia collegia* w 218 roku (pomiędzy 8 czerwca a 6 lipca). Zmarł 13 marca 222.
  180. L. Annius L.f. Italicus Gavidius Torquatus (nr 611) – dokooptowany do kolegium w połowie lat dwudziestych III wieku, po osiągnięciu konsulatu<sup>205</sup>.
  181. Alexianos Bassianos (Imp. Caes. M. Aurelius Severus Alexander Aug.) – patrycjusz, dokooptowany *in omnia collegia* w 221 roku (pomiędzy 26 czerwca a 10 lipca). Zmarł ok. 10 marca 235.
  182. Imp. Caesar C. Iulius Verus Maximinus Augustus (nr 2093) – dokooptowany do wszystkich kolegiów 25 marca 235 roku, po objęciu władzy cesarskiej. Umarł w 238 roku.
  183. C. Iulius Verus Maximus nobilissimus Caesar (nr 2094) – syn Maksyma Traka, na mocy *senatus-consultum* włączony *supra numerum* do wszystkich kolegiów kapłańskich w 236 roku.
  184. L. Mummius Felix Cornelianus (nr 2484) – plebejusz, konsul zwyczajny w 237 roku, w kolegium od ok. 225<sup>206</sup>. Ojciec L. Mummiusa Faustianusa, konsula pomocniczego w roku 262, także XVvira<sup>207</sup>.
  185. T. Clodius Pupienus Pulcher Maximus (nr 1253) – patrycjusz, konsul pomocniczy przed 238 r., w kolegium od czasów Aleksandra Sewera<sup>208</sup>.
  186. L. Valerius Helvidius Priscus Pablicola (nr 3400) – plebejusz, prawdopodobnie członek kolegium po 235 roku<sup>209</sup>.

---

<sup>204</sup> CIL VI 1640 = VI 41185.

<sup>205</sup> CIL VI 31685 = AE 1994, nr 195 = CIL VI 41217.

<sup>206</sup> CIL VI 1464.

<sup>207</sup> Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 461.

<sup>208</sup> CIL XIV 3593 = ILS 1185. Por. Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 455; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 123, 126, 392.

<sup>209</sup> CIL VI 1530; Ch. Badel, *Tradition familiale...*, s. 468; Ch. Settipani, *Continuité...*, s. 222.

187. L. Mummius Maximus Faustinus (nr 2485) – patrycjusz, kooptacja za Aleksandra Sewera<sup>210</sup>.
188. Q. Pomponius Munatianus Clodianus (nr 2783) – plebejusz, w kolegium od czasów Aleksandra Sewera<sup>211</sup>.
189. D. Caelius Calvinus Balbinus (Imp. Caesar D. Caelius Calvinus Balbinus Pius Felix Augustus, nr 1003) – dokooptowany do wszystkich kolegiów w 238 roku po objęciu godności cesarskiej.
190. Imp. Caesar M. Clodius Pupienus Maximus Augustus (nr 1266) – sytuacja jak wyżej, współrządcą z Balbinusem.
191. Imp. Caesar M. Antonius Gordianus Augustus (nr 661) – dokooptowany do wszystkich kolegiów po objęciu władzy w 238 roku. Zamordowany w 244.
192. Imp. Caesar Iulius Philippus Augustus (nr 2063) – najprawdopodobniej dokooptowany do wszystkich kolegiów po objęciu władzy cesarskiej. W 248 roku celebrował obchody milenium Rzymu.
193. M. Iulius Severus Philippus Caesar invictus Augustus Iunius Philippus (nr 2064) – syn cesarza Filipa Araba, dokooptowany *in omnia collegia* ok. 244 roku, na ten czas datowana jest moneta z symbolami wszystkich kolegiów kapłańskich<sup>212</sup>.
194. L. Valerius L.f. Poplicola Balbinus Maximus (nr 3424) – członek kolegium od ok. 247 roku (data jego kwestury), zmarł po 253<sup>213</sup>.
195. M. Cocceius Anicius Faustus Flavianus (nr 1276) – konsul pomocniczy i członek kolegium przed 251 rokiem. W latach 251–253 *curator coloniarum Cirtensum*. Znany z datowanej na ten właśnie okres inskrypcji ku czci *Iovi Optimo Maximo* i *Mater magna deum*, gdzie występuje jako kwindecemwir<sup>214</sup>.
196. T. Flavius Postumius Varus (nr 1706) – augur i kwindecemwir. Konsul pomocniczy około 250 roku. Godności kapłańskie objął prawdopodobnie w tym okresie<sup>215</sup>.
197. Q. Herrenius Etruscus Messius Decius Caesar (nr 1888) – dokooptowany do wszystkich kolegiów w 250 roku. Konsul zwyczajny w 251 roku ze swoim ojcem, cesarzem Decjuszem.

---

<sup>210</sup> ILS 31740.

<sup>211</sup> AE 1974, nr 129.

<sup>212</sup> RIC 4.3.

<sup>213</sup> CIL VI 1531 = ILS 1190 = CIL VI 31673.

<sup>214</sup> ILaIlg II 596.

<sup>215</sup> CIL VI 1417 = ILS 2940.

198. C. Valens Hostilianus Messius Quintus Caesar (nr 1917) – dokooptowany do wszystkich kolegiów w 250 roku ze swoim bratem (jak wyżej).
199. Imp. Caesar C. Vibius Afinius Gallus Veldumnianus Volusianus Augustus (nr 3488) – dokooptowany do wszystkich kolegiów po objęciu godności cesarskiej w sierpniu 251 roku.
200. Imp. Caesar C. Vibius Trebonianus Gallus Augustus (nr 3502) – sytuacja jak wyżej, automatyczna kooptacja po objęciu władzy.
201. Imp. Caesar P. Licinius Egnatius Gallienus Augustus (nr 2239) – w 253 roku dokooptowany po objęciu władzy cesarskiej do wszystkich kolegiów. Umarł we wrześniu 268 roku w niewoli perskiej.
202. Imp. Caesar P. Licinius Valerianus Augustus (nr 2261) – dokooptowany *in omnia collegia* razem ze swoim synem Galienusem<sup>216</sup>.
203. P. Licinius Cornelius Egnatius Valerianus Caesar (nr 2230) – syn Galienusa, dokooptowany do wszystkich kolegiów razem ze swoim bratem ok. 256 roku<sup>217</sup>.
204. P. Licinius Cornelius Saloninus Valerianus Caesar (nr 2231) – sytuacja jak wyżej.
205. L. Mummius Faustianus (nr 2483) – objął kwindecemwirat po roku 262, kiedy został konsulem zwyczajnym. Syn L. Mummiusa Maximusa Faustianusa<sup>218</sup>.
206. A. Terentius Priscus – członek kolegium w drugiej połowie IV wieku<sup>219</sup>.
207. Imp. Caesar M. Aurelius Valerius Claudius Augustus (nr 817) – dokooptowany *in omnia collegia* po objęciu godności cesarskiej w 268 roku. Zmarł we wrześniu 270 roku.
208. Imp. Marcus Aurelius Claudius Quintilius (nr 818) – dokooptowany w połowie 270 roku do wszystkich kolegiów.
209. Imp. Caesar L. Domitius Aurelianus Augustus (nr 1481) – członkostwo w kolegium nie jest pewne, ale wysoce prawdopodobne, umarł w 275 roku.
210. Imp. Caesar M. Claudius Tacitus (nr 1240) – dokooptowany do wszystkich kolegiów w 274 roku.
211. C. Ceionius Rufius Volusianus (nr 1129) – konsul pomocniczy w roku 280, zwyczajny w 314. W kolegium od ok. 280 roku, umarł po 321<sup>220</sup>.

---

<sup>216</sup> RIC 5.1. Valerian 246.

<sup>217</sup> RIC 5.1. Valerian II 4.19-21.48.

<sup>218</sup> AE 1998, nr 1569.

<sup>219</sup> CIL VI 41232a.

<sup>220</sup> CIL VI 2153; 411314.

212. Rufius Festus (nr 2931) – kwindecemwir na przełomie III i IV wieku<sup>221</sup>.
213. Pontius Gavius Maximus (nr 2797) – *promagister* kolegium w 289 roku, skądinąd nieznany<sup>222</sup>.
214. Iulius Italicus (nr 2045) – kwindecemwir od lat osiemdziesiątych III wieku. Z 14 kwietnia 305 roku pochodzi inskrypcja upamiętniająca taurobolium z wyszczególnieniem jego kapłaństwa<sup>223</sup>.
215. T. Flavius Iulianus Quadratianus (nr 1693) – pretor miejski w początkach IV wieku. W czasach Dioklecjana dokooptowany do kolegium. Jako *praetor urbanus* wystawił inskrypcję Herkulesowi przy *ara maxima*<sup>224</sup>.
216. Septimius Acindynus (nr 3025) – członek kolegium prawdopodobnie od połowy lat dwudziestych IV wieku<sup>225</sup>.
217. Fabius Titianus (nr 1603) – w 337 roku konsul zwyczajny, członek kolegium od lat trzydziestych IV wieku. Umarł po 351 roku<sup>226</sup>.
218. L. Aradius Valerius Proculus (nr 707) – jeden z najznacześniejszych pogan pierwszej połowy IV wieku. Augur, pontyfik, kwindecemwir, *pontifex Flavialis*, konsul z 340 roku. W kolegium przed 340 rokiem<sup>227</sup>. Umarł po 352 roku.
219. Aradius Rufinus (nr 705) – syn poprzedniego, prawdopodobnie zajął w kolegium jego miejsce. W roku 376 był *praefectus Urbi*.
220. L. Turcius L.f. Apronianus (nr 3298) – w latach 362–364 *praefectus Urbi*. Kwindecemwir od połowy IV wieku, umarł po 365 roku<sup>228</sup>.
221. L. Turcius L.f. Secundus (nr 3300) – syn poprzedniego, wymieniony jako kwindecemwir na inskrypcji pochodzącej z 376 roku<sup>229</sup>.

---

<sup>221</sup> CIL VI 2153.

<sup>222</sup> CIL X 3698.

<sup>223</sup> CIL VI 975 i 30779 = ILS 4145.

<sup>224</sup> CIL VI 314a. O charakterze tych inskrypcji patrz: P. Nehring, P. Wojciechowski, *Inskrypcje pretorskie dedykowane Herkulesowi przy Ara maxima*, w: *Sapere aude. Księga pamiątkowa ofiarowana profesorowi Marianowi Szarmachowi z okazji 65 rocznicy urodzin*, red. I. Mikołajczyk, Toruń 2004, s. 339-347. Jest to praktycznie jedyny dowód powiązania kolegium z kultem Herkulesa, którym, według naukowej *opinio communis*, mieli się opiekować.

<sup>225</sup> ZPE 129, 2000, s. 285.

<sup>226</sup> ILS 8983.

<sup>227</sup> AE 1987, nr 102 (dedykacja Merkuremu, wymieniony tylko jako kwindecemwir).

<sup>228</sup> CIL VI 1768 = ILS 1229; CIL VI 1769.

<sup>229</sup> CIL VI 31118.



222. Brittius Praetextatus (nr 956) – kwindecemwirat stwierdzony na podstawie inskrypcji datowanej na okres po roku 330<sup>230</sup>.
223. M. Maecius Memmius Furius Baburius Caecilianus Placidius (nr 2323) – należał do trzech *collegia amplissima*: pontyfików, augurów i kwindecemwirów. Konsul zwyczajny z 343 roku, *praefectus urbi* 346–347. Członek kolegium prawdopodobnie od lat czterdziestych IV wieku (po uzyskaniu konsulatu?)<sup>231</sup>.
224. [---] Antoninus (nr 253) – senator, członek kolegium po 350 roku. Także członek kolegium pontyfików<sup>232</sup>.
225. Nonius Tineius Tarrutenius Atticus (nr 2537) – senator, członek kolegium od lat pięćdziesiątych IV wieku<sup>233</sup>.
226. Iunius Postumianus (nr 2120) – członek kolegium w połowie IV wieku, *pater patrum* w kulcie Mitry, *pontifex Solis*<sup>234</sup>.
227. Memmius Vitrasius Orfitus (nr 2433) – *pontifex maior deae Vestae*, *pontifex Solis*, *proconsul Africae* ok. 350 roku, członek kolegium kwindecemwirów od lat czterdziestych IV wieku<sup>235</sup>.
228. Crescens (nr 1409) – bliżej nieznaną członek kolegium z drugiej połowy IV wieku.
229. L. Aurelius Avianus Symmachus (nr 808) – *pontifex maior* i kwindecemwir. W kolegium od początku lat sześćdziesiątych IV wieku (?). *Praefectus Urbi* 364/365, desygnowany na konsula na rok 377. Umarł w 376. Kolejna wielka postać „przemijającej postaci świata”<sup>236</sup>.
230. P. Vettius Agorius Praetextatus (nr 3468) – kolejna znakomitość schyłku świata antycznego, m.in. augur, *pontifex Solis*, *pontifex Vestae*, *curialis Herculis*, kwindecemwir. W kolegium prawdopodobnie od lat sześćdziesiątych IV wieku<sup>237</sup>.
231. Claudius Hermogenianus Caesarius (nr 1194) – kwindecemwir od połowy IV wieku. Znany jedynie z inskrypcji wystawionej 19 lipca 374 roku<sup>238</sup>.
232. Iulius Aurelianus (nr 1999) – *sacerdos dei Herculis*, *pontifex Solis*, pontyfik i kwin-

---

<sup>230</sup> CIL X 3846.

<sup>231</sup> CIL X 1700 = ILS 1231.

<sup>232</sup> CIL VI 498.

<sup>233</sup> CIL XIV 3517.

<sup>234</sup> CIL VI 2151.

<sup>235</sup> CIL VI 1739.1741 = ILS 1243; CIL VI 1742.

<sup>236</sup> CIL VI 1698 = ILS 1257.

<sup>237</sup> CIL VI 1779; M. Kahlos, *Vettius Agorius Praetextatus...*, s. 65-66.

<sup>238</sup> CIL VI 499.

decemwir. Pełnił urząd *consularis Bithyniae* i *consularis Campaniae* (w latach 352–354 lub 392–394), na te lata trzeba datować jego kwindecemwirat.

233. Petronius Apollodorus (nr 2653) – *pontifex maior deae Vestae, pater* w kulcie Mitry. Kwindecemwir przed 370 rokiem<sup>239</sup>.
234. Q. Clodius Flavianus (nr 1259) – *pontifex maior, pontifex Solis*, epulon, kwindecemwir. Znany z inskrypcji wystawionej 5 kwietnia 383 ku czci *Magna deum mater Idaea* i *Attis Sanctus Menotyranus*<sup>240</sup>.
235. Celsinus Titianus (nr 1134) – w roku 380 *vicarius Africae*. W kolegium prawdopodobnie od połowy IV wieku<sup>241</sup>.
236. Alfenius Ceionius Iulianus Kamenius (nr 1128) – znane są dokładne daty urodzenia i śmierci: 19.02.343 – 4.9.385. Kwindecemwir od końca 374 roku<sup>242</sup>. Także członek kolegium epulonów.

Do tej listy możemy jeszcze dodać niejakię L. Af [---] znanego z inskrypcji odkrytej w latach sześćdziesiątych zeszłego wieku. Jest ona tak zniszczona i fragmentaryczna, że nie można określić chociażby przybliżonej daty jej powstania<sup>243</sup>.

Poza tym znamy osiemnaście inskrypcji, których fundatorzy lub dedykanci pozwalają się zidentyfikować jako kwindecemwirowie, ale, niestety, są to właściwie jedyne informacje, które można z tych świadectw epigraficznych wysnuć: CIL VI 2155=VI 41101 (nr 40); AE 1957, nr 325=AE 1949, nr 61 (nr 43); AE 1904, nr 109 (nr 49); CIL IX 1129 (nr 56); CIL IX 2849 (nr 84); CIL IX 1592=ILS 1126 (nr 85); AE 1963, nr 94 (nr 117); CIL VI 1582=VI 41241 (nr 118); CIL VI 1583 (nr 119); CIL VI 2154 (nr 120); CIL VI 31787 (nr 122); CIL X 5062 (nr 123); CIL XIII 2662 (nr 124); CIL VI 32781a (nr 125); IGUR 73 (nr 126); AE 1993, nr 672 (nr 142) oraz nr 268 (z podaną literaturą).

---

<sup>239</sup> CIL VI 509.

<sup>240</sup> CIL VI 501 = ILS 4149.

<sup>241</sup> *Symm., Epist.*, 1.68.

<sup>242</sup> ILS 1264.

<sup>243</sup> AE 1969/1970, nr 115.



## KONSULTACJE KSIĄG SYBILLIŃSKICH

Źródło: B. MacBain, *Prodigy and expiation...*, s. 82-106, E. Orlin, *Religion and Politics...*, s. 201-207, S.W. Rasmussen, *Public Portents...*, s. 53-116 (z moimi zmianami i uzupełnieniami).

W tabeli zostały uwzględnione tylko te świadectwa źródłowe, które mówią o działalności *viri sacris faciundis*. Z pozostałych odnoszących się do danego prodigium umieściłem tylko wnoszące istotne, wg mnie, informacje.

Ip.	Data	Źródło	Prodigium	Ekspiacja	Uwagi
1.	504 p.n.e.	Plut., <i>Popl.</i> 21.1-3.	Seria poronień, przedwczesne narodziny zdeformowanych dzieci.	Ofiary dla bóstw chitonicznych i igrzyska dla Apolla.	Spodziewana wojna z Sabinami. Val. Max. 2.4.5. pomija anachroniczne z historycznego punktu widzenia igrzyska dla Apolla.
2.	496 p.n.e.	Dion. Hal. 6.17.2-3.	Susza i głód.	Niesprecyzowane rytę ekspiacyjne. <i>Votum</i> Aulusa Postumiusa.	Konsultację łączono z fundacją święty- ni Ceres, Libera i Libery konsekrowaną trzy lata później.
3.	461 p.n.e.	Liv. 3.10.5-7; Dion. Hal. 10.2.3-4; Val. Max. 1.6.5.	Trzęsienie ziemi, deszcz mięsa, mówiący wół.	Niesprecyzowane rytę ekspiacyjne.	Niepokoje społeczne w Rzymie związa- ne z tzw. ustawą Terentylusza. Liwiusz, u którego kolegium pojawia się po raz pierwszy, wspomina, że rok wcześniej nie dano wiary prodigium związanemu z mówiącym wołem. Poza Ilviri byli konsultowani <i>manteis</i> (haru- spikowie?). Dziwna odpowiedź ksiąg: zamiast recepty na przywrócenie <i>pax</i> <i>deorum</i> uzyskano przepowiednie.
4.	436 p.n.e.	Liv. 4.21.5.	Zaraza, trzęsienie ziemi.	<i>Obssecratio itaque a populo duumviris praeventibus est facta.</i>	Modlom publicznym przewodniczyli ci, którzy je zaordynowali, czyli Ilviri. Nie ma informacji o konsultacji, jest tylko o odprawieniu modłów przez duumwirów.
5.	433 p.n.e.	Liv. 4.25.3.	Zaraza.	Fundacja świętyni Apolla. Niesprecyzowane rytę ekspiacyjne <sup>1</sup> .	Plaga była tak groźna, że uniemożliwiła wybór konsulów na kolejny rok.

<sup>1</sup>  *Multa duumviri ex libris placandae deum irae auertendaeque a populo pestis causa fecere.*

6.	399 p.n.e.	Liv. 5.13.4-7; Dion. Hal. 12.9; Aug. <i>De civ. Dei.</i> , 3.17.	Zaraza.	Lectisternium dla Apolla, Latony, Diany, Herkulesa, Merkurego i Neptuna.	Wojna z Wejami i Wolskami, niepokoje społeczne w Rzymie. Liwiusz pisze w tym kontekście o uwolnieniu więźniów (por. 5.13.7-8). Pierwsza uczta bogów w historii religii rzymskiej.
7.	399/398 p.n.e.	Liv. 5.14.3-5.	Mroźna zima, zaraza.	Niesprecyzowane rytę ekspiacyjne, być może suplikacje.	Liwiusz mówi o <i>libri fatales</i> , które możemy w tym kontekście (prodigium-ekspiacja) utożsamiać z <i>libri sibyllini</i> .
8.	390 p.n.e.	Liv. 5.50.1-2.	Zbezczeszczenie świątyń przez Galów.	Rytę oczyszczające; ponowna konsekracja świątyń.	Dyktator Kamiliusz podejmuje decyzję o rekonsekracji świątyń, a rola konlegium ogranicza się do wyszukania w księgach sposobu, jak należy to zrobić.
9.	362 p.n.e.	Dion. Hal. 14, frg. 11; Liv. 7.6.1-6; Varro, LL, 5.148; Oros. 3.5.	Pojawienie się szczeliny na Forum ( <i>Lacus Curtius</i> ).	Ofiara z rzeczy o wielkiej wartości. Złożył ją z własnego życia ekwita Marcus Curtius, rzucając się konno w pełnym uzbrojeniu w przepaść.	Bez wątplenia konsultacja była elementem mitu aitiologicznego, którego dwie wersje funkcjonują równolegle <sup>2</sup> . Poza decemwirami konsultowani byli <i>vates</i> (haruspikowie?). Tylko przekaz Dion. Hal. potwierdza obecność decemwirów i przypisuje im takie samo <i>responsum</i> , jakiego mieli udzielić wg Warrona haruspikowie.
10.	348 p.n.e. <sup>3</sup>	Liv. 7.27.1.	Zaraza.	<i>Lectisternium</i> .	Okres aktywnych działań politycznych i militarnych: odparcie ataku Galów, zawarcie traktatu z Kartagą, przeprowadzenie reformy długów – dość napięta sytuacja społeczna i polityczna.

<sup>2</sup> J.N. Bremmer, *Three Roman...*, s. 165-170, zob. także S.P. Oakley, *A Commentary...*, vol. 2, s. 96-100.

<sup>3</sup> S.W. Rasmussen, *Public Portents...*, s. 56, datuje tę konsultację na rok 347/346 p.n.e.

11.	344 p.n.e.	Liv. 7.28.6-8.	Deszcz kamieni, zaćmienie słońca.	Mianowanie <i>dictator feriae supplicatio</i> w Rzymie i poświęcenie ziemi <i>frumentum populi</i> .	W 343 p.n.e. wybuchła I wojna samnicka. Jest to drugie pojawienie się prodigium związanego z deszczem kamieni i pierwsze z udziałem Xvirii (por. Liv. 1.31).
12.	295 p.n.e.	Liv. 10.31.8; Aug., <i>De civ. Dei.</i> , 3.17.	Zaraza, deszcz z ziemią, pioruny raziły żołnierzy z legionów Appiussa Claudiusa.	Nie zanotowano żadnych rytów ekspiacyjnych.	Pierwsze prodigium związane z wyładowaniami atmosferycznymi.
13.	293 p.n.e.	Liv. 10.47.6 i Per. 11; Plut., QR, 94; Val. Max. 1.8.2; Aug., <i>De civ. Dei.</i> , 3.17; Oros. 3.22.5.	Zaraza.	Sprowadzenie Asklepiosa do Rzymu.	Dodatkowo zostały przez zaordynowane suplikacje, bo konsultowie, zaabrobowani wojną, nie mogli zająć się sprowadzeniem bóstwa natychmiast po konsultacji.
14.	272 p.n.e.	Aug., <i>De civ. Dei.</i> , 3.17; Oros. 4.5.6-8.	Zaraza.	Odnowienie zaniedbanych świątyń.	Tuż po wojnie z Pyrrusem wybuchła zaraza, która trwała dwa lata. Inna przypuszczalna data: 266 rok p.n.e. <sup>4</sup>
15.	249 p.n.e.	Liv., Ep., 49; Cens., <i>De die nat.</i> , 17.8.10; Val. Max. 2.4.5.	Zaraza, błyskawice, nieszczęścia.	<i>Ludi saeculares</i> .	I wojna punicka.
16.	238 p.n.e. <sup>5</sup>	Plin., NH, 18.286.	Susza i nieurodzaj.	Fundacja świątyni dla Flory i ludi Florales.	Rzym był krótko po zakończonej I wojnie punickiej, w której zwycięstwo zostało okupione dużym kosztem. Pliniusz pisze, że świątynia została ufundowana na podstawie orzeczenia wysnutego z ksiąg.

<sup>4</sup> Tak datuje m.in. B. MacBain, *Prodigy...*, s. 86; S.W. Rasmussen, *Public Portents...*, s. 60.

<sup>5</sup> Niektóre źródła antyczne (Vell. 1.14) pozwalają datować wprowadzenie tego święta, a co za tym idzie i daty samej konsultacji na rok 241; por. M. Kocur, *We władzy...*, s. 104; F. Bernstein, *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele in republikanischen Rom*, Stuttgart 1998, s. 208-216.

17.	II wojna punicka p.n.e.	Plin., NH, 7.120; Val. Max. 8.15.12. Dio 12, fr. 50.	<i>Impudicitia</i> rzymskich matron. Piorun uderzył w pobliżu świątyni Apolla. Nie zanotowano prodigiów.	Ufundowanie posągu Venus Verticordia. Brak rytów ekspiacyjnych. Ofiary z ludzi.	Niejasny przekaz źródłowy: Dio mówi o prodigium, jakby było ono przewidziane przez księgi. Pierwszy zanotowany przez źródła przykład tej rzadkiej w oficjalnej religii rzymskiej ofiary. Należy łączyć z prodigium z 228 roku. II wojna punicka.
18.	225 p.n.e.	Plut., <i>Marc.</i> , 3; Dio 12, fr. 50 = Zon. 8.20.	Uderzenie piorunów w świątynię, deszcz kamieni, narodziny anormalnych zwierząt. Sześciomiesięczne dziecko wydało na forum okrzyk „triumf”; krowa weszła na trzecie piętro i rzuciła się z niego; na niebie pojawiło się światło w postaci okrętów; w Lanuwium poruszyła się włócznia; do świątyni Junony wleciał kruk; pojawiły się postacie ludzkie, które do niego się nie zbliżyły; w wyroczni w Caere zmniejszyły się tabliczki losów; w Galii wilk zaatakował strażnika i porwał mu miecz.	<i>Lustratio</i> , <i>lectisternium</i> dla uczczenia Iuventas, ofiary dla Genus Populi Romani, <i>supplicatio</i> skierowane do Herkulesa. Rzymskie matrony fundują brązowy posąg dla Junony Awentyńskiej. Junonie Sospicie ofiarowano 40 funtów złota. Z powodu kamiennego deszczu ogłoszono <i>novemdiale sacrum</i> , w Caere odbyto <i>lectisternium</i> , złożono ofiary z <i>hostes matres</i> .	
21.	217 p.n.e.	Liv. 22.1.8-20; Plut., <i>Fab.</i> , 2.	Tajemnicze ognie, płaczące posągi, zawałenie się świątyni, śmierć kilku żołnierzy od uderzenia pioruna.	Dary dla Iowisza (błyskawica z 50 funtów złota), Junony i Minerwy, ofiary dla Junony Reginy i Junony Sospity, <i>lectisternium</i> ku czci Junony Reginy. Ofiara pieniężna dla Ferony.	Klęska pod Trebią. Aktywna rola senatu w kreowaniu rytów ekspiacyjnych.

22.	217 p.n.e.	Liv. 22.9.10 (por. 33.44.1); Plut., <i>Fab.</i> , 3; Plin., <i>NH</i> , 2.200; Cic., <i>De div.</i> , 1.77-78.	Bezbożność Flaminusa. Trzęsienie ziemi.	Powtórzenie ślubu dla Marsa, fundacja świątyni dla Venus Erycina i Mens, <i>ludi Magni</i> dla Jowisza, <i>ver sacrum, supplicatio, lectisternium</i> .	Klęska nad Jeziorem Trazymeńskim. Poza decemwirami senat odwołał się do pontyfików. Cynceron pisze, że trzęsienie ziemi nastąpiło w tym samym czasie co bitwa nad Jeziorem Trazymeńskim. Chociaż ekspiacja została zaordynowana przez Xviri na podstawie ksiąg, to nad jej wykonaniem mają czuwać pontyfikcy i pretor. Supplikacje jednak poprowadzili Xviri. Podczas <i>lectisternium</i> uczczono inny zestaw bogów: Jowisza i Junonę, Neptuna i Mimerwę, Marsa i Wenus, Wulkana i Westę, Merkurego i Cererę.
23.	216 p.n.e.	Liv. 22.36.	Deszcz kamieni, blyskawice i burze, posągi pocące się krwią, śmierć od uderzenia pioruna, ze źródła popłynęła gorąca woda.	Bliziej niesprecyzowane rytury ekspiacyjne dokonane zgodnie z orzeczeniem wysnutym z ksiąg.	Duże napięcie społeczne wywołane przegrzwaną wojną z Hannibalem – nowy pobór wojska.
24.	216 p.n.e.	Liv. 22.57.2-6 (por. 23.11); Liv., <i>Per.</i> , 22; Plut., <i>Fab.</i> , 18.	Złamanie ślubów czystości przez dwie westalki, Opimię i Floronię.	Ofiary z ludzi.	Klęska pod Kannami. Odwołano się do decemwirów, pontyfików, być może haruspików. Pierwsze potraktowanie <i>nefas</i> jako prodigium. Wysłanie poselstwa do Delf.
25.	212 p.n.e.	Liv. 25.12; Serv., <i>Ad Aen.</i> , 6.70, 6.72; Maect., <i>Sat.</i> , 1.17.29.	Odnalezienie <i>carminia Marciana</i>	<i>Ludi Apollini</i> . Xviri według rytuału greckiego złożyli Apollowi w ofierze wołu i dwie kozy ze złożonymi rogami, a Latonie krowę, także z poślononymi rogami.	Uchwala senatu nakazywała złożenie ofiar decemwirom.



26.	207 p.n.e.	Liv. 27.37.4-15.	Piorun uderzył w świątynię Junony Reginy.	Ofiary i procesja ku czci Junony Reginy na Awentynie, usunięcie hermafrodyty.	Współdziałanie wszystkich ciał kapłańskich: decemwirów, pontyfików i haruspików. Hermafrodyta została usunięta z polecenia pontyfików i haruspików. Xviri wkraczają dopiero po zniszczeniu świątyni awentynskiej.
28.	205 p.n.e.	Liv. 29.10.4-5; Plin., NH, 7.120.	Regularne deszcze kamieni.	<i>Evocatio</i> Magna Mater, jednodniowe <i>supplicatio</i> .	Liwusz cytuje wyjątek z ksiąg, co należy traktować jako fragment kolegiatego <i>responsum</i> . Wyrok konsultacji został potwierdzony przez wyrocznię w Delfach.
29.	200 p.n.e.	Liv. 31.12.5-10.	Ujawnienie dwóch hermafrodytów, narodziny monstrów zwierzęcych, błyskawice.	Powtórzenie rytów ekspiacyjnych z 207 roku, hymn skomponował Publius Licinius Tiegula.	Być może współdziałali haruspicy. Liwusz wyraźnie stwierdza, że Xviri na podstawie ksiąg sybillińskich orzekli, że należy powtórzyć te same ekspiacje, co ostatnio przy takim samym prodigium.
30.	193 p.n.e.	Liv. 34.55.1-5.	Powtarzające się wstrząsy sejsmiczne.	Trzydniowe <i>supplicationes</i> , <i>publinaria</i> odprawiane przez członków rodziny razem.	Trzęsienia ziemi były tak częste, że konsulowie zajęci ciągłymi ofiarami przebiegalnymi nie mogli sprawować czynności urzędowych. Ogłoszono <i>dies nefasti</i> , w którym zabroniono donoszenia o kolejnych wstrząsach.
31.	193 p.n.e.	Liv. 35.9.3-5.	Powodzie, deszcz kamieni, błyskawice. Pszczoły osiedliły się w świątyni Marsa w Kapui. W Rzymie piorun uderzył w Porta Caeli-montana. Zawalenie się budynków niedaleko Porta Flumentana	<i>Novemdiale</i> , <i>supplicatio</i> , <i>lustratio</i> .	Przykład typowych, niemal automatycznych ekspiacji.
32.	191 p.n.e.	Liv. 36.37.2-7.	Deszcz kamieni. Piorun uderzył w świątynię.	<i>Novemdiale</i> , <i>supplicatio</i> , uroczystości ku czci Ceres ( <i>ieiunium Cereris</i> ), ofiary.	Ofiary ze zwierząt w dniu wyznaczonym przez decemwirów złożył konsul Publius Cornelius. <i>Ieiunium Cereris</i> to post odbywany co roku 4 października.

33.	190 p.n.e.	Liv. 37.3; Obs. 1.	Błyskawice, mulica w ciąży. Na czystym niebie pojawiła się chmura zwiastująca burzę. Piorun uderzył w świątynię Junony Lucyny.	Supplicatio, nocne ofiary składane przez patrycjuszowską młodzież (10 chłopców i dziewcząt) – zaordynowane przez pontyfików. Xviri złożyli nocą ofiarę z <i>hostiae lactantes</i> .	Udział pontyfików. Nie wiadomo, które prodigia zostały zażegnane zgodnie z orzeczeniem pontyfików, a które z polecenia Xviri. Senat zwrócił się równocześnie do obu tych ciał kapłańskich.
34.	189 p.n.e.	Liv. 38.35.4.	Nie zanotowano prodigiów.	Umieszczenie w świątyni Herkulesa jego posągu.	Zupełnie niejasna działalność decemwirusów – brak przekazów o prodigiach i jednoczesne stwierdzenie, że fundacja posągu Herkulesa została dokonana <i>ex decemvirovum responsa</i> .
35.	188 p.n.e.	Liv. 38.36.4; Obs. 2.	Zaćmienie słońca, deszcz kamieniami Awentynie.	<i>Supplicatio in omnibus com-pitis</i> trwająca trzy dni.	Obs. łączy te prodigia ze zwycięską kampanią wojskową w Hiszpanii.
36.	187 p.n.e.	Liv. 38.44.7.	Zaraza.	<i>Supplicatio ex decemvirovum decreto pro valetudine populi</i> trwająca trzy dni.	
37.	183 p.n.e.	Liv. 39.46.5; Obs. 4.	Deszcz krwi w okolicy <i>area Volcani</i> . Niedaleko Sycylii pojawiła się nowa wyspa.	<i>Supplicatio</i> .	
38.	181 p.n.e.	Liv. 40.19.1-5; Obs. 6.	Zaraza i krew. Posąg Marsa potrząsał włócznią, w Lanuvium posąg Junony Sospity zapłakał.	<i>Supplicatio</i> (trzy dni) i <i>feriae per totam Italiam</i> .	Udział senatu i prawdopodobnie pontyfików w rytach ekspiacyjnych. O tym, że może chodzić o poruszenie włóczni posągu Marsa, informuje nas Aul. Gel. (4.6.1-2). Senat nakazał złożenie ofiar z <i>hostes maiores</i> i równoczesną konsultację ksiąg.
39.	180 p.n.e.	Liv. 40.37.1-3.	Zaraza, która zabrała „wybitnych ludzi ze wszystkich stanów”.	<i>Supplicatio</i> trwające dwa dni, odbywane w miejscach handlu i sądu.	Udział pontyfików. W <i>supplicatio</i> musieli wziąć udział wszyscy powyżej jedenastego roku życia, przystrojeni w girlandy i trzymający wawrzyn.

40.	179 p.n.e.	Liv. 40.45; Obs. 7.	Niezwykłe burze, które przewróciły posągi na Kapitolu. Narodziny trójpalczastego mufa.	<i>Supplicatio</i> . Ofiary ze zwierząt.	Przykład standardowych ekspiacji. Xviri decydują, ile zwierząt i jakim bogom ma być złożone w ofierze.
41.	174 p.n.e.	Liv. 41.21.5-13; Obs. 10; Plin., NH, 2.99.	Zaraza i prodigium astronomiczne (widocznych kilka słońc).	<i>Supplicatio</i> , ślub dla odbycia <i>supplicatio et feriae</i> .	Zaraza spowodowała śmierć kilku kapłanów publicznych.
42.	173 p.n.e.	Liv. 42.2.3-7.	Deszcz kamieni, chmary szarańczy, w Lanuvium widziano na niebie „obraz wielkiej floty” <sup>6</sup> . W Galii za orzącym pługiem wyskakiwały ze skib ziemi i ryby, a w Prywernum wyrosła z ziemi czarna welha.	<i>Supplicationes, feriae</i> , ofiary. Wypetnienie votum sprzed roku.	Przykład standardowych ekspiacji.
43.	172 p.n.e.	Liv. 42.20.1-6.	Zniszczenie przez piorun <i>columna Aemilia</i> .	<i>Supplicatio, lustratio</i> , ofiary i igrzyska dla uczczenia Jowisza.	Xviri uznali to zniszczenie za prodigium, a haruspikowie za szczęśliwy omen zapowiadający rozszerzenie granic. Moze mamy tutaj do czynienia z przypomnieniem numinotycznego charakteru prodigium?
44.	169 p.n.e.	Liv. 43.13.3-8.	Meteor, prodigia zwierzęce, deszcz kamieni i krwi.	<i>Supplicatio</i> , ofiara z czterdziestu <i>hostitis maioribus</i> .	Dwa prodigia nie zostały uznane, gdyż były <i>privato loco</i> . Ofiarom przewodniczyli konsulowie, którzy wykonwali rytę wskazane przez członków kolegium.
45.	167 p.n.e.	Liv. 45.16.5-6; Obs. 11.	Uderzenie pioruna w świątynię Penatów na Welii w Rzymie; meteor; krew wypływająca z ziemi.	<i>Supplicationes</i> , ofiara z pięćdziesięciu kóz na forum, <i>lustratio</i> .	Tym razem ofiarom przewodniczyli decemwirowie.
46.	165 p.n.e.	Obs. 13.	Zaraza i głód; w świątyni Penatów same z siebie otworzyły się drzwi; w południe widziano wilki na Kwirynale.	<i>Supplicatio, lustratio</i> , rytę ekspiacyjne odbywane przy <i>compitia</i> .	

<sup>6</sup> E. Orlin (*Religion and Politics...*, s. 206) zidentyfikował tę flotę jako UFO.

47.	149 p.n.e.	Liv., <i>Per.</i> 49.	Brak prodigiów.	Ludi Tarentini.	Z powodu wybuchu III wojny punickiej powrócono igrzyska ku czci Dis Pater ustanowione sto lat wcześniej) podczas I wojny punickiej.
48.	143 p.n.e.	Dio 22 frg. 74; Obs. 21.	Przegrana Appiusa Claudiusa w wojnie z galijskim plemieniem Salassów.	Dwóch decemwirów złożyło ofiary na granicy z Galią.	Z ksiąg sybillińskich wysnuto orzeczenie, że w przypadku wojny z Galami ofiary mają być złożone na granicy z Galią.
49.	143 p.n.e.	Liv., <i>Ep. Oxy.</i> 54; <i>Front., De Aq.</i> , 1.7.1-5.	Brak wyraźnych prodigiów.	Sprzeciw wobec budowy Aqua Marcia i Anio.	Senat dwukrotnie odrzuca orzeczenie decemwirów. Jedna z tych sytuacji, kiedy nie ma wyraźnych prodigiów, ale jest konsultacja ksiąg.
50.	142 p.n.e.	Obs. 22; Oros. 5.4.8.	Zaraza i głód; narodziny hermafrodyty w Luna; zaraza w Luna.	<i>Supplicatio</i> i ekspiacje androgyniczne.	Współdziałanie Xviri i haruspików. Supplikacje zarządzane przez Xviri odnosiły się do zarazy i kłeski głodu.
51.	133 p.n.e.	Obs. 27a; Val. Max. 1.1.1; <i>Lact., Div. Inst.</i> 2.4.29; Diod. 34.10; Cic., <i>Verr.</i> , 2.49.	Hermafrodyta i osiem innych prodigiów.	Wysłanie poselstwa na Sycylię (ofiary dla Ceres), ekspiacje androgyniczne.	Niepokoje społeczne wywołane działalnością braci Grakchów. Prawdopodobny udział haruspików w ordynowaniu ekspiacji. Diodor twierdzi, że delegacja złożyła ofiary przy ołtarzu Dzeusa, a Cyceon, że w świątyni Ceres.
53.	125 p.n.e.	Phl. (FGH 257 frg. 36 X); Obs. 30; Aug., <i>De civ. Dei.</i> , 3.31.	Hermafrodyta.	Ekspiacje wg wzorca ustalonego w latach 207 – 200 p.n.e.	Prawdopodobny udział haruspików w ordynowaniu ekspiacji. Obs. nie wspomina prodigium androgynicznego. Być może w 125 nastąpiło jedynie ogłoszenie <i>responsum</i> kolegiального dotyczącego roku 133.
54.	122 p.n.e.	Obs. 32.	Hermafrodyta.	Prawdopodobnie ekspiacje androgyniczne.	Brak informacji o kapłanach, najprawdopodobniej Xviri i haruspików.
55.	119 p.n.e.	Obs. 34.	Hermafrodyta.	Prawdopodobnie ekspiacje androgyniczne.	Brak informacji o kapłanach, najprawdopodobniej Xviri i haruspików.

56.	118 p.n.e.	Obs. 35; Plin., NH, 2.99.	Trzęsienie ziemi, deszcz mleka, rój pszczoł; widoczne były trzy słońca.	Ofiary.	Być może udział haruspików.
57.	117 p.n.e.	Obs. 35; Cic., <i>De div.</i> , 1.97.	Hermafrodyta, posąg Marsa poruszający włócznią, prodigia atmosferyczne.	Ekspiacje androgyniczne.	Prawdopodobnie, poza pewnym udziałem Xviri i haruspików, także senat i pontyfikowie. Cyceon stwierdza, że odpowiedzi Xviri i haruspików były identyczne.
58.	114 p.n.e.	Obs. 37; Liv., Per. 63; Oros. 5.15.20-22; Dio 26 frg. 87; Plut., QR, 83; Val. Max. 8.15.	Złamanie ślubów czystości przez trzy westalki.	Fundacja świątyni Venus Verticordia, ofiary z ludzi.	Była to jedyna w tym stuleciu i ostatnia w historii kolegium fundacja świątyni z polecenia ksiąg sybillińskich.
59.	108 p.n.e.	Obs. 40.	Płonący ptak, przypadek kani-balizmu.	Ofiary złożone na wyspie Cimolia przez wolno urodzone dzieci.	Rzadko spotykany omen w postaci <i>avis incendiaria</i> , podróz Xviri na Cimolię (wyspa w archipelagu Cyklady). Na wyspie są poświęcone kultury Ateny, Artemidy i Posejdona, ale nie wiadomo, komu zostały złożone ofiary.
60.	104/103 p.n.e.	Obs. 43; Plin., NH, 16.132, 2.148; Plut., <i>Marc.</i> , 17.4.	Kilka prodigiów, w tym prawdopodobnie hermafrodyta.	Ekspiacja androgyniczna.	Potwierdzony udział haruspików, prawdopodobny Xviri. Wprowadzenie <i>lex Domitia de sacerdotis</i> .
61.	102 p.n.e.	Obs. 44.	Deszcz kamieni, posągi potrzebujące włóczniami.	Prochy ofiar wrzucone do morza przez Xviri, dziecięciodniowe <i>supplicatio</i> , <i>lustratio</i> miasta dokonane wspólnie przez Xviri i haruspików.	Być może współdziałanie Xviri, haruspików, pontyfików i senatu.

62.	100 p.n.e.	Plin., NH, 3.123; Obs. 45; Vell. 1.15.	Płonące niebo.	Fundacja nowej kolonii o nazwie Eporedia.	Pliniusz twierdzi, że nowa kolonia powstała z zalecenia ksiąg. Byłby to jedyny przypadek założenia nowej kolonii przez Rzymian z polecenia wyroczni.
63.	99 p.n.e.	Obs. 46.	Kilka prodigiów, w tym prawdopodobnie hermafrodyta.		Pewny udział haruspików, Xviri uzależniony od wystąpienia prodigium androgynicznego.
64.	98 p.n.e.	Obs. 47.	Hermafrodyta; Mars potrząsający włócznią. Sowa przeleciała nad posagami na Kapitolu; deszcz kredy podczas przedstawienia w teatrze.		Poza Xviri prawdopodobny udział haruspików, pontyfików i senatu (ze względu na rodzaj prodigiów).
65.	97 p.n.e.	Obs. 48.	Hermafrodyta i dwa inne prodigia.	Ekspiacja androgyniczna.	
66.	95 p.n.e.	Obs. 50.	Kilka prodigiów, w tym hermafrodyta i Mars potrząsający włócznią.	Ekspiacja androgyniczna.	Zapewne Xviri i haruspikowie oraz pontyfikowie i senat.
67.	92 p.n.e.	Obs. 52/54.	Dwanaście prodigiów, w tym hermafrodyta.		Zapewne Xviri i haruspikowie.
68.	87 p.n.e.	Gran. Lic. 23; Liv., Per., 79; Cic., <i>De nat. deor.</i> , 2.14.	Prodigia <i>in loco privato</i> .	Nie zanotowano żadnych ekspiacji.	Publikacja przeprowadni sybillińskich skojarzonych z Cinną.
69.	87 p.n.e.	Gran. Lic. 35.1-2.	Nie zanotowano żadnych prodigiów.	Nie zanotowano żadnych ekspiacji.	Wygnanie Cinni i sześciu trybunów. Być może to prodigium należy wiązać z poprzednim.
70.	56 p.n.e.	Dio 39.15-16.	Piorun uderzył w świątynię Jowisza na Górze Albańskiej; mała świątynia Junony odwróciła się w kierunku północnym; wilki widziane w mieście; trzęsienie ziemi, błyskawice.	Nie zanotowano żadnych ekspiacji.	Czas wzmoczonej aktywności politycznej Rzymu w Egipcie – publiczne ogłoszenie przeprowadni sybillińskiej dotyczącej króla Ptolemeusza.

71.	54 p.n.e.	Dio 39.60.4-61.4.	Wylanie Tybru, powódź w Rzymie.	Nie zanotowano żadnych ekspiacji.	Ogłoszenie przepowiedni sybillińskich dotyczących Gabinusa.
72.	Ok. 50 p.n.e.	Plin., NH, 7.243.	Placzące drzewo w Kume; pożar w mieście, mulica urodziła małe.	Nie zanotowano żadnych ekspiacji.	Księgi sybillińskie przepowiadają śmierć trzech mężczyzn.
73.	Ok. 45-44 p.n.e.	Cic., <i>De div.</i> , 2.110; Suet., <i>Div. Jul.</i> , 79.3.	Brak prodigiów.	Nie zanotowano żadnych ekspiacji.	Cyceron pisze, że „fałszywa wieść” podata orzeczenie kwindecimwira, że księgi nakazały uczynić Cezara królem.
74.	38 p.n.e.	Dio 48.43.4-6.	Trzy prodigia.	Ryty puryfikacyjne przy posągu Virtus.	
75.	17 n.e.	Obs. 71.		<i>Ludi saeculares</i> .	
76.	64 n.e.	Tac., <i>Ann.</i> , 15.44.1-2.	Pożar Rzymu.	<i>Supplicationes</i> dla Wulkaną, Ceres, Proserpiny i Junony. <i>Lectisternia</i> i poranne modlitwy odprawiane przez matrony.	Niepokoje społeczne.
77.	241 n.e.	SHA, <i>Gord.</i> , 26.2.	Trzęsienie ziemi.	Blżej niesprecyzowane rytury ekspiacyjne.	Biograf SHA pisze, że uczyniono wszystko, co wydawało się zalecone. Może to świadczyć o zastosowaniu rytów ekspiacyjnych charakterystycznych dla tego typu prodigium.
78.	262 n.e.	SHA, <i>Gall.</i> , 5.2-5.	Trzęsienie ziemi, zaćmienie słońca, zaraza.	Ofiary dla Jowisza Statora.	Skomplikowana sytuacja wewnętrzna, nawoła cesarza Waleriana, wojny domowe i z barbarzyńcami.
79.	11. 01. 271 n.e.	SHA, <i>Aurel.</i> , 18-19.	Wojna z barbarzyńcami.	Składanie ofiar w określonych miejscach, aby barbarzyńcy nie mogli przejść. Ob- <i>amburbium</i> i <i>Ambarvalia</i> ), odspiewanie pieśni.	Napad Markomanów potraktowano jako prodigium.

80.	363 n.e.	Amm. Marc. 23.1.7.	Trzęsienie ziemi poprzedzone śmiercią dostojników państwowych.	Brak rytów ekspiacyjnych.	Julian Apostata przed wyprawą perską nakazał konsultację ksiąg sybillińskich, z których wysnuto orzeczenie, że nie powinien opuszczać granic państwa. Odpowiedź została przekazana cesarzowi na piśmie, prawdopodobnie w formie oficjalnego <i>responsum</i> kapłanów.
-----	----------	--------------------	--	---------------------------	--





## INDEX LOCORUM

### 1. Źródła literackie

Amm. Marc.

23.1.6; 23.1.7;

Aul. Gel.

1.19; 4.1.1; 6.1.3-4;

Aug.

*De civ. Dei.*, 3.17; 3.31;

Cic.

*Ad Brut.*, 5;

*Ad fam.*, 8.4.1.

*Ad Herenn.*, 1.20;

*De domo*, 39;

*De div.*, 1.31-32; 1.77-78; 1.97;

2.110;

*De har. resp.*, 13.26; 18; 26;

*De leg. ag.*, 18;

*De leg.* 2.1947;

*De nat. deor.*, 2.3.7-8; 2.14; 3.2.5;

3.5;

*Phil.* II, 2.2.4; 4; 32.80;

*Pro Balb.*, 55;

*Verr.*, 2.4.108;

Cens.

*De die nat.*, 17.4; 17.8.10; 17.9;

17.10; 17.11;

Claud.

*De bel. Get.*, 232;

Dio

12, fr. 50; 13; 22, fr. 74; 26, fr. 87;

37.37; 39.14.3; 39.15-16; 39.60.4-

61.4; 46.33.3; 42.51.4-5; 43.51.9;  
48.43.4-6; 51.2; 51.20.3; 54.5.3;

Diod.

34,10;

Dion. Hal.

1.19; 1.33.1; 1.34.5; 1.36.4; 1.38.4;

3.70-71; 1.49.3; 4.62; 6.16; 6.17.2-3;

6.62.3; 6.94.3; 10.2.3-4; 10.2.5; 10.9;

12.9; 14, fr. 11;

Enn.

*Ann.*, fr. 80;

Fen.

*Ann.*, fr. 18;

Fest. (Lindsay)

146; 188; 247; 430; 479;

Front.

*De aq.*, 1.7.1-5;

Gran. Lic.

23; 35.1-2;

Hor.

*Carm.*, 1.2.26;

Lact.

*Div. Inst.* 1.6; 1.14; 2.4.29;

Liv.

1.14.1-4; 1.31.8; 1.35.7-9; 1.36.4-6;

1.56.1-10; 2.19; 2.20; 2.21.4;

2.27.6; 3.5.14; 3.5.15; 3.7.7; 3.9;

3.10.5-7; 3.10.6; 3.10.7; 3.10.8;

3.15.5-9; 3.63.5; 4.15.1-2; 4.21.5;

4.25.3; 5.12.4; 5.13.4-7; 5.13.5;

5.13.6; 5.14.3-5; 5.15.2-3; 5.32.7;

- 5.50.1-2; 5.50.2; 5.50.4; 6.8.5;  
6.20.13; 7.2.1-3; 7.6.1-6; 7.27.1;  
7.28.6-8; 8.11.15; 10.6; 10.7; 10.8.2;  
10.23.1; 10.31.8; 10.41.6; 10.47.6;  
10.47.7; 21.46.3; 10.47.6; 10.37.7;  
21.62.6; 21.62.9; 22.1.4; 22.1.8-20;  
22.1.15; 22.1.16; 22.1.19; 22.9.8;  
22.9.10; 22.10.10; 22.36.6; 22.36.6;  
22.57.2-6; 23.11.6; 24.10.13; 24.28;  
24.44.9; 25.1.6-7; 25.2.1; 25.2.2;  
25.7.9; 25.12.7; 25.12.11; 25.12.12;  
25.12.13; 26.23.6-7; 26.23.15-16;  
27.4.15; 27.8.4; 27.10.4; 27.11.1-5;  
27.11.6; 27.23.4; 27.23.7; 27.37.4-  
15; 28.11.5; 29.10.4-5; 29.10.6;  
29.11.5; 29.38.7; 31.9; 31.12.5-  
10; 32.1.12; 32.1.14; 31.50.5;  
32.9.4; 33.44.1; 34.45.5; 34.55.1-5;  
35.9.3-5; 35.21.2;; 35.40.7; 36.18;  
36.37.2-7; 37.3; 38.6.4; 38.35.4;  
38.36.4; 38.44.7; 39.16.8; 39.22.4;  
39.46.5; 40.2.4; 40.19.1-5; 40.19.6;  
40.20.1-2; 40.34.5; 40.37.1-2;  
40.37.3; 40.42.11; 40.45.5; 40.51.6;  
41.9.7; 41.13.3; 41.21.5-13; 41.28.2;  
42.2.3-7; 42.2.5; 42.2.6-7; 42.20.1-6;  
42.28.10-13; 43.13.3-8; 44.18.7;  
45.16.5-6; 45.17.2-3; *Per.* 11; *Per.*  
20; *Per.* 22; *Per.* 49; *Per.* 63; *Per.*  
77; *Per.* 79; *Ep. Oxy.* 54; *Ep. Oxy*  
188-190;
- Lucr.  
*De rer. nat.*, 5.1229;
- Macr.  
*Sat.*, 1.6.13; 1.8.2; 1.17.27; 22;  
1.17.29; 3.6.17;
- Obs.  
1; 2; 4; 6; 7; 10; 11; 13; 21; 27a; 30;  
32; 34; 35; 37; 40; 43; 44; 45; 46; 47;  
48; 50; 52/54; 71;
- Oros.  
3.5; 3.22.5; 4.5.6-8; 5.4.8; 5.15.20-  
22; 5.18.27;
- Ovid.  
*Fasti*, 4.257;
- Phl.  
*Peri thaum.*, 10 (=FGH 257 fr.  
36X);
- Plin.  
NH, 2.99; 2.148; 2.200; 3.123; 7.120;  
7.243; 11.105; 16.132; 18.286;  
28.4.14; 30.12;
- Plin. Mł.  
*Epist.*, 2.1; 4.8; 4.11.7; 10.13;  
*Pan.*, 80.3-5;
- Plut.  
*Popl.*, 21.1-3;  
*Marc.*, 3.2-4; 17.4;  
*Fab.*, 2; 3; 18;  
*Cat. Min.*, 4.1; 16;  
QR 83; 94;
- Pol.  
6.56.6-8;
- Quint.  
*Inst. Orat.*, 12.3.6.
- Res gest. divi Aug.*  
3; 12;
- SHA  
*Al. Sev.*, 49;  
*Gord.*, 26.2;  
*Gall.*, 5.2-5;  
*Aurel.*, 18-19;  
*Marc.*, 6.3;  
*Comm.*, 12.1;
- Serv.  
*Ad Aen.*, 2.140; 6.63; 6.70; 6.72;  
6.74; 8.276;
- Stat.  
*Silv.*, 1.2.174-177;
- Suet.  
*Div. Iul.*, 79.3;  
*Div. Aug.*, 31.1; 100;  
*Tib.* 69;  
*Nero*, 2.1;  
*Galba*, 8;  
*Vitel.*, 5;

Symmach., <i>Epist.</i> I 68; IV 34;	1994, nr 195; 1995, nr 355; 1998, nr 1569; 2000, nr 1496;
Tac. <i>Ann.</i> , 1.15; 1.76; 6.12.4; 11.11; 12.41; 15.44.1-2; 16.22; 27.28; <i>Hist.</i> , 3.86;	CIL I <sup>2</sup> 12; 15; 804; 807; appendix nummorum 169;
Tib. 2.2.5; 5.19-16;	II 3837; 4129; 4114; 6084;
Tzetzes in Lycophr. Alex. 1279;	III 7247; 7267; 12218; 2830; 4366; 5793; 9891;
Val. Flac. <i>Argon.</i> , 1.5;	V 2819; 2823; 3342; 4340; 4343; 4345; 4346; 4400; 4954; 6416;
Val. Max. 1.1.1; 1.1.13; 1.4.1; 1.6.5; 1.8.2; 2.4.5; 8.15.12;	VI 314a; 318; 498; 499; 501; 509; 921; 975; 1133; 13338; 1336; 1368; 1417; 1442; 1464; 1488; 1530; 1531; 1541; 1544; 1582; 1583; 1640; 1698; 1739; 1741; 1742; 1768; 1769; 1779; 1984; 2051; 2102; 2125; 2153; 2154; 2155; 2312; 2321; 30779; 3878; 31294; 31634; 31118; 31666; 31685; 31673; 31705; 31787; 32323; 32324; 32325; 32326; 32327; 32328; 32329; 3239; 32781; 3543; 32334; 32447; 37058; 37065; 37075; 41048; 41101; 41106; 411314; 41185; 41217; 41232; 41242; 6244;
Varro <i>Ant. rer. div.</i> 56a; 56c; 58; 58*; LL 5.148; 7.88; <i>De re rust.</i> , 1.2.9;	VIII 11002; 11006; 7956;
Vell. 1.14; 1.15; 2.20.1;	IX 262; 981; 1129; 1538; 1541; 1592; 2849; 4955;
Ver. <i>Aen.</i> , 3.370; 6.756-892;	X 129; 374; 797; 1700; 3698; 3699; 3846; 4019; 4866; 5055; 5062; 5182; 6321; 6422; 6658;
Zon. 7.11; 8.19; 8.20; 8.22.5.	XI 1430;

## 2. Źródła epigraficzne

### AE

1891, nr 128; 1904, nr 99, nr 109;  
1913, nr 168; 1914, nr 267; 1916, nr  
118; 1930, nr 70; 1935, nr 32; 1938,  
nr 2; 1940, nr 68, nr 99; 1948, nr  
17, nr 93; nr 217; 1949, nr 11, nr  
61; 1950, nr 6; 1951, nr 204; 1952,  
nr 85, nr 94; 1950, nr 66; 1957, nr  
121, nr 325; 1963, nr 94; 1967, nr  
72; 1968, nr 145, nr 522; nr 549;  
1969-1970, nr 119-120; 1974, nr  
129; 1978, nr 783; 1984, nr 39; nr  
194; 1986, nr 126, nr 632; 1987, nr  
102; 1988, nr 3, nr 21; 1990, nr 217;  
1992, nr 167-174; 1993, nr 672;





## SKRÓTY

AfR	- Archiv für Religionsgeschichte
AJAH	- American Journal of Ancient History
AJPh	- American Journal of Philology
Anc. Soc.	- Ancient Society
ANRW	- Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
AR	- Atene e Roma
CA	- Classical Antiquity
CCT	- Collectanea Classica Thorunensia
CPh	- Classical Philology
CQ	- Classical Quarterly
DHA	- Dialogues d'Histoire Ancienne
FEC	- Folia Electronica Classica
GR	- Greece and Rome
HSCPh	- Harvard Studies in Classical Philology
JRA	- Journal of Roman Archaeology
JRS	- Journal of Roman Studies
MH	- Museum Helveticum
PBSR	- Papers of the British School at Rome
PH	- Przegląd Historyczny
PP	- La Parola del Passato
PR	- Przegląd Religioznawczy
RE	- Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft
REA	- Revue des études anciennes
REL	- Revue des études latines
Rev. Philol. Litt. Hist.Anc.	- Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes
RhM	- Rheinisches Museum
SDHI	- Studia et Documenta Historiae et Iuris
SMSR	- Studi e Materiali di Storia delle Religioni
TAPhA	- Transactions of the American Philological Association
ZPE	- Zeitschrift für Papirologie und Epigraphik



## BIBLIOGRAFIA

- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków 1997.
- Amielańczyk K., *Parricidium i poena cullei*, w: *Religia i prawo karne w starożytnym Rzymie*, red. A. Dębiński, M. Kuryłowicz, Lublin 1998, s. 139-150.
- Badel Ch., *Tradition familiale et tradition sacerdotale: les cas des amplissima collegia romains ou Haut-Empire*, w: *Prosopographie et histoire religieuse. Actes du colloque tenu en l'Université Paris XII – Val de Marne les 27&28 octobre 2000*, ed. M.-F. Baslez, F. Prévot, Paris 2004, s. 243-282, 449-471.
- Beard M., *Priesthood in the Roman Republic*, w: *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, ed. M. Beard, J. North, Ithaca–New York 1990, s. 17-48.
- Beard M., *Documenting Roman Religion*, w: *La mémoire perdue: recherches sur l'administration romaine*, ed. C. Moatti, Rome 1998, s. 75-101.
- Beard M., North J., Price S., *Religions of Rome*, vol. I-II, Cambridge 1998.
- Bellen H., *Metus gallicus – metus punicus. Zum Furchmotiv in der römischen Republik*, Mainz 1985.
- Bernerder H., *Magna Mater Kult und Sibyllinen. Kulttransfer und annalistische Geschichtsfiktion*, Innsbruck 2004.
- Bernstein F., *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele in republikanischen Rom*, Stuttgart 1998.
- Bloch G., *Duumviri sacris faciundis*, w: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, ed. Ch. Daremberg, E. Saglio, vol. II, Graz 1969<sup>2</sup>, s. 426-442.
- Bloch R., *Origines étrusques des livres Sibyllins*, w: *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*, Paris 1940, s. 21-28.
- Bloch R., *La divinations romaine et les livres Sibyllins*, REL 40, 1962, s. 118-120.
- Bloch R., *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris 1963.
- Bloch R., *Liberté et déterminisme dans la divination romaine*, w: *Hommages à J. Bayet*, ed. R. Schilling, M. Renard, Bruxelles 1964, s. 89-100.
- Boyancé P., *La science d'un quindecemvir au I<sup>er</sup> siècle après J.-C.*, w: *Études sur la religion romaine*, Rome 1972, s. 347-358.
- Boyce A.A., *The Expiatory Rites of 207 B.C.*, TAPhA 68, 1937, s. 157-171.

- Boyce A.A., *The Development of the Decemviri Sacris Faciundis*, TAPhA 69, 1938, s. 161-187.
- Breglia Pulci Doria L., *Oracoli sibillini tra rituali e propaganda (Studi su Flegonte di Tralles)*, Napoli 1983.
- Breglia Pulci Doria L., *Libri sibyllini e dominio di Roma*, w: *Sibille e linguaggi oracoli. Mito – Storia – Tradizione*, Pisa–Roma 1998, s. 277-304.
- Bremmer J.N., *Three Roman aetiological myths*, w: *Mythos in mythenloser Gesellschaft*, ed. F. Graf, Stuttgart–Leipzig 1993, s. 165-175.
- Brind'Amour P., *L'origine des Jeux Seculaires*, w: ANRW II, 16.2, Berlin–New York 1978, s. 1334-1417.
- Briquel D., *Des propositions nouvelles sur le rituel d'ensevelissement de Grecs et de Gaulois au Forum Boarium*, REL 59, 1981, s. 30-37.
- Broughton R.T.S., *The Magistrates of the Roman Republic*, New York 1951–1952.
- Burton P., *The Summoning of the Magna Mater to Rome (205 B.C.)*, „Historia” 45, 1996, s. 36-63.
- Cancik H., *The Reception of Greek Cults in Rome. A Precondition of the Emergence of the 'Imperial Religion'*, AfR 1, 1999, s. 161-173.
- Capodicasa R., *Apollo Medico fra Grecia e Roma*, AR 48, 2003, s. 17-28.
- Champeaux J., *Pontifes, haruspices et décevirs, l'expiation des prodiges de 207*, REL 74, 1996, s. 67-91.
- Cohee P., *Is an augur a sacerdos (Cic. Leg. 2.20-21)*, „Philologus” 145, 2001, s. 79-99.
- Collins J.J., *The Development of the Sibylline Tradition*, w: ANRW II, 20.1, Berlin–New York 1987, s. 421-459.
- Collins J.J., Seers, *Sybil and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden–New York–Köln 1997.
- Davies J.P., *Rome's Religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on their Gods*, Cambridge 2004.
- DeTreville D.J., *Senatus et religio. Aspects of the Roman senate's role in the state religion during the Republic*, Diss. Chapel Hill 1987.
- Diels H., *Sibyllinische Blätter*, Berlin 1890.
- Drews R., *Pontiffs, Prodigies, and the Disappearance of the Annales Maximi*, CP 83, 1988, s. 289-299.
- Dumézil G., *La religion romaine archaïque*, Paris 1966 = *La religione romana arcaica*, Milano 2001.
- Eckstein A.M., *Human sacrifice and fear of military disaster in Republican Rome*, AJAH 7, 1987, s. 69-95.
- Fabre P., „*Minime romano sacro*”. *Note sur un passage de Tite-Live et les sacrifices humains dans la religion romaine*, REA 42, 1940, s. 419-424.
- Fevrier C., *De l'usage des Livres: le décevir, prêtre ou vates?*, „Latomus” 61, 2002, s. 821-841.
- Fowler W.W., *The Religious Experience of the Roman People from the earliest Time to the Age of Augustus*, London 1922.

- Fraschetti A., *Le sepolture rituali del foro Boario*, w: *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome 1981, s. 51-115.
- Freyburger G., *Action de grâces dans la religion romaine archaïque*, „Latomus” 36, 1977, s. 283-315.
- Freyburger G., *Jeux à Rome*, „Ktema” 18, 1993, s. 92-101.
- Gagé J., *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du 'ritus Graecus' à Rome des origines à Auguste*, Rome 1955.
- Gagé J., *Apollon imperial, garant des „Fata Romana”*, w: ANRW II, 17.2, Berlin–New York 1981, s. 561-630.
- Galinsky K., *Augustan Culture. An Interpretative Introduction*, Princeton 1996.
- Gillmeister A., *Księgi sybillińskie w starożytnym Rzymie*, „Klio” 6, 2005, s. 3-12.
- Gillmeister A., *Collegium quindecimviri sacris faciundis w świetle commentarium ludorum saecularium z 17 roku p.n.e.*, „Studia Epigraficzne”, t. 2, red. J. Zdrenka, Zielona Góra 2006, s. 151-156.
- Gillmeister A., *The Role of the Viri Sacris Faciundis College in Roman Public Religion*, w: *Society and religion. Studies in Greek and Roman History II*, ed. D. Musiał, Toruń 2007, s. 55-72.
- Gillmeister A., *Metus gallicus i libri sibyllini. Kilka uwag o politycznych i społecznych przyczynach prodigium*, „In Gremium. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką”, t. 1, red. D. Dolański, B. Nitschke, Zielona Góra 2007, s. 7-19.
- Gillmeister A., *Cezar, Brutus i Sybilla. Czy przepowiednie sybillińskie przyspieszyły śmierć Cezara?*, w: *Idy marcowe 2050 lat później*, red. L. Mrozewicz, Poznań 2009, s. 81-90.
- Gordon R., *From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology*, w: *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, ed. M. Beard, J. North, Ithaca – New York 1990, s. 177-198.
- Gordon R., *The Veil of Power: emperors, sacrificers and benefactors*, w: *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, ed. M. Beard, J. North, Ithaca–New York 1990, s. 199-232.
- Gordon R., *Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits*, w: *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, ed. M. Beard, J. North, Ithaca–New York 1990, s. 235-256.
- Gowers E., *Virgil's Sibyl and the 'Many Mouth' Cliché (Aen. 6.625-7)*, CQ 55, 2005, s. 170-182.
- Graf F., *The Rite of the Argei – Once Again*, MH 57, 2000, s. 94-103.
- Gruen E.S., *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Berkeley 1990.
- Gruen E.S., *Cultural Fictions and Cultural Identity*, TAPhA 123, 1993, s. 1-14.
- Guittard Ch., *Les prières dans la célébration des jeux séculaires augustéens*, w: *Dieux, fêtes sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, ed. A. Motte, C.M. Ternes, Turnhout 2003, s. 205-215.
- Guittard Ch., *Carmen et prophéties à Rome*, Turnhout 2007.
- Gumowski M., *Przełom religijny w Rzymie w czasie drugiej wojny punickiej*, Poznań 1927.



- Gustafsson G., *Evocatio deorum. Historical and Mythical Interpretations of Ritualised Conquests in the Expansion of Ancient Rome*, Uppsala 2000.
- Habicht C., *Zwei römische Senatoren aus Kleinasien*, ZPE 13, 1974, s. 1-6.
- Hahn D.E., *Roman Nobility and the Three Major Priesthood 218 - 167 B.C.*, TAPhA 94, 1963, s. 73-85.
- Harrison J.G., *The Official Priests of Rome in the Reigns of Trajan and Hadrian*, Diss. Chapel Hill 1974.
- Hekster O., Rich J., *Octavian and the Thunderbolt: the Temple of Apollo Palatinus and Roman Tradition of Temple Building*, CQ 56, 2006, s. 149-168.
- Heurgon J., *The Date of the Vegoia's Prophecy*, JRS 49, 1959, s. 41-45.
- Hingley R., *Globalizing Roman Culture: Unity, Diversity and Empire*, London-New York 2005.
- Hoffman E., *Die tarquinischen Sibyllen Bücher*, RhM 50, 1895, s. 90-113.
- Hoffmann W., *Wandel und Herkunft der Sibyllinischen Bücher in Rom*, Leipzig 1933.
- Hoffman Lewis M.W., *The College of Quindecimviri (Sacris Faciundis) in 17 B.C.*, AJP 73, 1952, s. 289-294.
- Hoffman Lewis M.W., *The Official Priests of Rome under the Julio - Claudians. A Study of the Nobility from 44 B.C. to 68 A.D.*, „American Academy at Rome Papers and Monographs”, vol. 16, Rome 1955.
- Hulsen Ch., *Neue Fragmente der Acta Ludorum Saeculorum von 204 nach Chr.*, RhM 81, 1932, s. 366-394.
- Isaac, B.H., Roll J., *A Milestone of A.D. 69 from Judea: The Elder Trajan and Vespasian*, JRS 66, 1976, s. 15-19.
- Jaczynowska M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.
- Jaczynowska M., *Dzieje Imperium Romanum*, Warszawa 1995.
- Jaczynowska M., *Główne etapy hellenizacji religii rzymskiej*, PH 87, 1996, s. 227-242.
- Jaczynowska M., *Studia z dziejów starożytnego Rzymu*, Toruń 2003.
- Jońca M., *Poena cullei – zagadka pewnego bestiarium*, w: *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 2, red. L. Kostuch, K. Ryszewska, Kielce 2006, s. 127-135.
- Kahlos M., *Vettius Agorius Praetextatus. A Senatorial Life in Beetwen*, „Acta Instituti Romani Finlandiae”, vol. 26, Rome 2002.
- Kempińska M., *Ludi Saeculares a ideologia władzy cesarza Septymiusza Sewera*, w: *Grecy, Rzymianie i ich sąsiedzi*, red. K. Nawotka, M. Pawlak, Wrocław 2007, s. 587-600.
- Kluczek A.A., *Studia nad propagandą polityczną w Cesarstwie Rzymskim (II-III w.)*, Toruń 2006.
- Kocur M., *We władzy teatru. Aktorzy i widzowie w antycznym Rzymie*, Wrocław 2005.
- Kostuch L., *Androgyniczne aspekty starożytnych wierzeń przedchrześcijańskich cywilizacji śródziemnomorskich*, PR 197, 2000, s. 19-27.

- Kostuch L., *Wyobrażenia androgyniczne w wierzeniach przedchrześcijańskich kręgu śródziemnomorskiego*, Kielce 2003.
- Kotula T., *Rzymskie millenium*, „Meander” 16, 1961, s. 69-84.
- Kowalski H., *Auspicja w myśli filozoficznej i działalności politycznej Marka Tuliusza Cyncera*, „Annales UMCS. Sectio F” 49, 1994, s. 81-95.
- Kowalski H., *Kapłani i kolegia kapłańskie w Rzymie w I wieku przed Chrystusem*, „Vox Patrum” 13-15, 1993-1995, s. 35-47.
- Kowalski H., *Rola polityczna kapłanów w okresie schyłku Republiki*, w: *W 2500-lecie powstania Republiki Rzymskiej. Studia historyczne*, red. A. Kunisz, Katowice 1995, s. 31-50.
- Kowalski H., *Między religią, polityką i filozofią. Wróżby i wróżbiarstwo w Rzymie w I wieku p.n.e.*, w: *Wokół antropologii kulturowej*, red. M. Haponiuk, M. Rajewski, Lublin 1999, s. 157-170.
- Kowalski H., *Impietas w rzymskiej religii w okresie schyłku republiki*, „Graecorum et Romanorum memoria II” (Res Historica 14), red. L. Morawiecki, Lublin 2002, s. 103-123.
- Kowalski H., *Pontifex maximus w religii i państwie rzymskim*, „Vox Patrum” 24, 2004, s. 19-31.
- Krawczyk M., *Odpowiedzialność za incestum westalki*, w: *Crimina et mores. Prawo karne i obyczaje w starożytnym Rzymie*, red. M. Kuryłowicz, Lublin 2001, s. 73-87.
- Kumaniecki K., *Literatura rzymska. Okres cyceroński*, Warszawa 1977.
- Latte K., *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
- Leeuv van der G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997<sup>2</sup>.
- Levene D.S., *Religion in Livy*, Leiden 1993.
- Liberman G., *Les documents sacerdotaux du collège sacris faciundis*, w: *La mémoire perdue: recherches sur l'administration romaine*, ed. C. Moatti, Roma 1998, s. 65-74.
- Liesbescheutz J.H.W.G., *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979.
- Linderski J., *Rzymskie zgromadzenia wyborcze od Sulli do Cezara*, Warszawa-Wrocław-Kraków 1966.
- Linderski J., *The Aedilship of Favonius, Curio the Younger and Cicero's Election to the Augurate*, HSCPh 76, 1972, s. 181-200 = Idem, *Roman Questions. Selected Papers*, Stuttgart 1995, s. 231-250.
- Linderski J., *The Libri Reconditi*, HSCPh 89, 1985, s. 207-234 = Idem, *Roman Questions. Selected Papers*, Stuttgart 1995, s. 496-523.
- Linderski J., *Roman Religion in Livy*, w: *Livius. Aspekte seines Werkes*, ed. W. Schuller, Konstanz 1993, s. 53-70 = Idem, *Roman Questions. Selected Papers*, Stuttgart 1995, s. 608-625.
- Linderski J., *Religio est cultus deorum*, JRA 13, 2000, s. 453-463 = Idem, *Roman Questions. Selected Papers II*, Stuttgart 2007, s. 501-514.
- MacBain B., *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles 1982.

- Magdelain A., *Auspicia ad patres redeunt*, w: *Hommages à J. Bayet*, ed. M. Renard, R. Schilling, Bruxelles 1964, s. 427-484.
- Mantle I.C., *The Role of Children in Roman Religion*, GR 49, 2002, s. 85-106.
- Markowski H., *Ludi saeculares*, „Przegląd Klasyczny” 2, 1936, s. 799-846.
- Mazurek T., *The decemviri sacris faciundis: Supplication and Prediction*, w: *Augusto augurio. Rerum humanarum et divinarum commentationes in honorem Jerzy Linderski*, ed. C.F. Konrad, Stuttgart 2004, s. 151-168.
- McDermott W.C., *Fabricio Veiento*, AJPh 91, 1970, s. 129-148.
- McDermott W.C., *Fabricio Veiento again*, AJPh 92, 1971, s. 476-478.
- Misztal-Konecka J., *Incestum w prawie rzymskim*, Lublin 2007.
- Mineo B., *L'année 207 dans le récit livien*, „Latomus” 59, 2000, s. 512-540.
- Mitchell R.E., *Patricians and Plebeians. The Origins of the Roman State*, Ithaca – London 1990.
- Monaca M., *La Sibilla a Roma. I libri sibillini fra religione e politica*, Cosenza 2005.
- Morawiecki L., *Władza charyzmatyczna w Rzymie u schyłku Republiki*, 44–27 p.n.e., Rzeszów 1989.
- Morawiecki L., *Symbole urzędów religijnych na monetach Republiki Rzymskiej*, w: *Religie w świecie starożytnym*, red. D. Musiał, M. Ziółkowski, Toruń 1993, s. 73-79.
- Morgan G.M., *The Introduction of the Aqua Marcia into Rome, 144–140*, „Philologus” 122, 1978, s. 25-58.
- Musiał D., *Le développement du culte d'Esculape au monde romain*, Toruń 1993.
- Musiał D., *Pitagorejczycy w starożytnym Rzymie. Fakty i mity*, Toruń 1998.
- Musiał D., *Les livres de Numa: quelques reflexions sur l'hellenisation de la culture romaine*, w: *Society and Religions. Studies in Greek and Roman History*, ed. D. Musiał, s. 63-75.
- Musiał D., *Rzymska religia publiczna a kultury greckie: kilka uwag na marginesie dyskusji o koncepcji ritus Graecus*, w: *Grecy, Rzymianie i ich sąsiedzi*, red. K. Nawotka, M. Pawlak, Wrocław 2007, s. 455-464.
- Musiał D., *Dionizos w Rzymie*, Kraków 2009.
- Musiał I., *Ludi saeculares w cesarskim Rzymie*, w: CCT 13, Toruń 2002, s. 92-101.
- Muszyński W., *Ludi scaenici w igryskach wiekowych za Augusta i Septymiusza Sewera*, „Antiquitas” 13, 1987, s. 147-162.
- Ndiaye S., *Minime Romano sacro, à propos des sacrifices humains à Rome à l'époque républicaine*, DHA 26, 2000, s. 119-128.
- Nilsson M.P., *Saeculares ludi*, w: RE 2, Reihe I, Stuttgart 1920, coll. 1969-1719.
- North J., *Conservatism and Change in Roman Religion*, PBSR 44, 1976, s. 1-12.
- North J., *Family strategy and priesthood in the late Republic*, w: *Parenté et stratégies familiales dans l'antiquité romaine*, ed. J. Andreau, H. Bruhns, Rome 1990, s. 527-543.
- North J., *Diviners and Divination at Rome*, w: *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, ed. M. Beard, J. North, Ithaca–New York 1990, s. 49-72.
- North J., *Roman Religion*, Oxford 2000.

- North J., *Prophet and Text in the third Century B.C.*, w: *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*, ed. E. Bispham, Ch. Smith, Edinburgh 2000, s. 92-107.
- Oakley S.P., *A Commentary on Livy. Books VI–X*, vol. I-II, Oxford 1998.
- Ogilive R.M., *A Commentary on Livy Books 1–5*, Oxford 1965.
- Otto R., *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.
- Orlin E., *Religion and Politics in the Roman Republic*, Leiden–New York–Köln 1997.
- Orlin E., *Why the Second Temple for Venus Ericina?*, w: *Studies in Latin Literature and Roman History X*, ed. C. Deroux, Bruxelles 2000, s. 70-90.
- Palmer R.E.A., *Roman Religion and Roman Empire. Five Essays*, Philadelphia 1974.
- Palmer R.E.A., *Rome and Carthage at Peace*, Stuttgart 1997.
- Parke H.W., *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, ed. B.C. McGing, London 1988.
- Pighi G.B., *De ludis saecularibus populi Romani Quiritum libri sex*, Amsterdam 1965<sup>2</sup>.
- Porte D., *Les enterrements expiatoires à Rome*, „Rev. Philol. Litt. Hist. Anc.” 58, 1984, s. 233-243.
- Poucet J., *Les Tarquins, les Livres Sibyllins et la Sibylle de Cumès: entre la Tradition, l’Histoire et l’Imaginaire*, FEC 16, 2008; wersja internetowa: <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/16/SibylleCumès.htm> (dostęp: czerwiec 2009).
- Radke G., *Quindecimviri sacris faciundis*, w: RE 24, coll. 1114-1148, Stuttgart 1968.
- Radke G., *Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom*, Darmstadt 1987.
- Randazzo S., „Collegium pontificum decrevit” note in margin a CIL X 8259, „Labeo” 50, 2004, s. 135-148.
- Rasmussen S.W., *Public Portents in Republican Rome*, Rome 2003.
- Rawson E., *Prodigy lists and the use of the Annales Maximi*, CQ 21, 1971, s. 158-169.
- Rawson E., *Religion and Politics in the Late Second Century B.C. at Rome*, „Phoenix” 28, 1974, s. 193-212.
- Ridley R.T., *The Absent Pontifex Maximus*, „Historia” 54, 2005, s. 275-300.
- Rodgers R.H., *What the Sibyl said: Frontinus AQ. 7.5.*, CQ 32, 1982, s. 174-177.
- Roller L.E., *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley 1999.
- Rosenberger V., *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart 1998.
- Rosenstein N., *Imperatores victi. Military defeat and aristocratic competition in the middle and late republic*, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1990.
- Ross Taylor L., *The Election of the Pontifex Maximus in the Late Antiquity*, CPh 37, 1942, s. 421-424.

- Rüpke J., *Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. Bis 499 n. Chr.*, Stuttgart 2005.
- Russo F., *I carmina Marciana e le tradizioni sui Marci*, PP 60, 2005, s. 5-32.
- Santi C., *I libri sibyllini e i decemviri sacris faciundis*, Roma 1985.
- Santi C., *Divinazione e civitas*, w: *The Notion of „Religion” in comparative Research, Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*, Roma 1994, s. 329-334.
- Santi C., *Appunti sulla crisi del V secolo*, SMSR 61, 1995, s. 293-325.
- Santi C., *La nozione di prodigio in età regia*, SMSR 62, 1996, s. 505-524.
- Santi C., *I libri sibyllini e il problema delle prime consultazioni*, SMSR 66, 2000, s. 21-32.
- Santi C., *La divinazione romana in età postconstantina e la distruzione dei libri Sibyllini*, w: *Diritto romano e identità cristiana*, ed. A. Saggiorio, Roma 2005, s. 201-213.
- Santi C., *I viri sacris faciundis tra concordia ordinum e pax deorum*, w: *Gli operatori culturali*, ed. M. Rocchi, P. Xella, J-A. Zamora, Verona 2006, s. 171-184.
- Santi C., *Sacra facere. Aspetti prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Roma 2008.
- Sapota T., *Magia i religia w twórczości Lucjusza Apulejusza z Madaury. Studium wpływów orientalnych w kulturze rzymskiej w drugim wieku naszej ery*, Kraków 2001.
- Saulnier Ch., *Laurens Lauinas. Quelques remarques à propos d'un sacerdoce équestre à Rome*, „Latomus” 53, 1984, s. 517-533.
- Scheid J., *Les prêtres officiels sous les empereurs julio – claudiens*, w: ANRW II, 16.1, Berlin–New York 1978, s. 610-654.
- Scheid J., *La religione a Roma*, Bari–Roma 2001.
- Scheid J., *Graeco ritu: a typically Roman Way of Honouring the Gods*, HSCPh 97, 1995, s. 15-34.
- Scheid J., *Les livres Sibyllins et les archives des quindécemvirs*, w: *La mémoire perdue: recherches sur l'administration romaine*, ed. C. Moatti, Rome 1998, s. 11-26.
- Scheid J., *Kaplan*, w: *Człowiek Rzymu*, red. A. Giardina, Warszawa 1997, s. 69-105.
- Schnegg-Koheler B., *Die augusteischen Säkularspieler*, AfR 4, Leipzig 2002.
- Schochat Y., *The Change in the Roman Religion at the Time of the Emperor Trajan*, „Latomus” 44, 1985, s. 317-336.
- Schultz C.E., *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, Chapel Hill 2006.
- Schumacher L., *Prosopographische Untersuchungen zur Besetzung der vier höhen Römischen Priesterkollegen im Zeitalter der Antonine und der Severer (96–235 n. Chr.)*, Mainz 1973.
- Schumacher L., *Die vier höhen Priesterkollegen*, w: ANRW II, 16.1, Berlin–New York 1978, s. 655-819.
- Scullard H.H., *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Ithaca–New York 1981.
- Settipani Ch., *Continuité gentilice et continuité familiale dans les familles sénatoriales romaines à l'époque impériale: mythe et réalité*, Oxford 2000.

- Sini F., *Documenti sacerdotali di Roma antica. I. Libri e commentarii*, Sassari 1983.
- Sini F., *Dai peregrina sacra alle pravae externae religiones dei bacchanali: Alcune riflessioni su 'alieni' e sistema giuridico-religioso romano*, SDHI 60, 1994, s. 49-73.
- Sini F., *Libri e commentarii nella tradizione documentaria dei grandi collegi sacerdotali romani*, SDHI 67, 2001, s. 375-415.
- Sordi M., *L' Apollo del promontorio Pechino e i ludi Apollinari*, „Klarchos” 27, 1985, s. 75-81.
- Spaeth B.S., *The Roman Goddess Ceres*, Austin 1996.
- Starke I., *Kybele, galijska bogini w Rzymie*, „Klio” 6, 2005, s. 13-25.
- Stepper R., *Augustus als sacerdos. Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester*, Stuttgart 2003.
- Suarez de la Torre E., *Sibylles, mantique inspirée et collections oraculaires*, „Kernos” 7, 1994, s. 179-205.
- Szemler G.J., *Religio, Priesthoods and Magistrates in the Roman Republic*, „Numen” 18, 1971, s. 103-131.
- Szemler G.J., *The Priests of the Roman Republic. A Study of Interactions Between Priesthoods and Magistrates*, Bruxelles 1972.
- Szemler G.J., *The Dual Priests of the Roman Republic*, RhM 117, 1974, s. 72-86.
- Szemler G.J., *Sacerdotes publici and the ius sententiam dicendi*, „Hermes” 104, 1976, s. 53-58.
- Szemler G.J., *Priesthoods and Priestly Careers in Ancient Rome*, w: ANRW II, 16.3, Berlin–New York 1986, s. 2314-2331.
- Syme R., *Tacitus*, vol. I-II, Oxford 1958.
- Takács S.A., *Vestals, Virgins, Sibyls and Matrons*, Austin 2006.
- Torelli M., *The Cursus Honorum of M. Hirrius Fronto Neratius Pansa*, JRS 58, 1968, s. 170-175.
- Vaahtera J., *Roman Augural Lore on Greek Historiography*, Stuttgart 2001.
- Vaahtera J., *Livy and the Priestly Records: à propos ILS 9338*, „Hermes” 130, 2002, s. 100-108.
- Várhelyi Z., *The Specters of Roman Imperialism: The live Burials of Gauls and Greeks at Rome*, CA 26, 2007, s. 277-304.
- Vernole V.E., *Mos maiorum: problemi storico – religiosi*, SMSR 68, 2002, s. 265-274.
- Willi A., *Numa's Dangerous Books. The Exegetic History of a Roman Forgery*, MH 55, 1998, s. 139-172.
- Wiseman T.P., *The Senate and the populares, 69–60 B.C.*, w: *Cambridge Ancient History* vol. 9, ed. J.A. Crook, A. Lintott, E. Rawson, Cambridge 1994, s. 327-367.
- Wiseman T.P., *Cybele, Virgil and Augustus*, w: *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, ed. T. Woodman, D. West, Cambridge 1984.
- Wisowa G., *Religion und Kultus der Römer*, München 1912.
- Zanker P., *August i potęga obrazów*, Poznań 1999.
- Zieliński T., *Rzym i jego religja*, Zamość 1920.
- Zieliński T., *Religja Rzeczypospolitej rzymskiej*, cz. I-II, Warszawa–Kraków 1933–1934.

- Ziolkowski A., *Ritual Cleaning-up of the City: from the Lupercalia to the Argei*, *Anc. Soc.* 29, 1998–1999, s. 191-218.
- Ziółkowski A., *Historia Rzymu*, Poznań 2004.
- Żyromski M., *Urzędy kapłańskie jako wyznacznik statusu społecznego w starożytnym Rzymie*, w: *Religie w świecie starożytnym*, red. D. Musiał, M. Ziółkowski, Toruń 1993, s. 53-61.



## THE GUARDIANS OF SIBYLLINE BOOKS

### **The *virī sacris faciundis* college in the Roman Religion**

The presented studium is a monographic account of the history and evolution of the *collegium virī sacris faciundis* and an attempt to place this body in the structure of the Roman citizen religion as well as verification of the fossilised opinions in reference to the *collegium quindecimviri* in the subject literature.

The reason of deeply rooted opinions found in the historiography on religion of the ancient Rome in regards to (*quin*)*decimviri sacris faciundis* as the superiors of the cults introduced *ex libris* and the main popularisers of the Hellenistic cults lies probably in the lack of a full analysis of the activities of the *collegium*. Therefore in the beginning I wanted to establish the origins and realm of this opinions.

The source of this view are works by G. Bloch and G. Wissowa, in which they separated very clearly set by Numa *ritus patrius*, which was guarded by *pontifices* together with *augures* who interpreted the will of Jupiter in accordance with the traditional rules, from *ritus graecus*. This way of gods' adoration was supposed to be artificially imbedded in the Roman religious tradition with a significant participation of the Sibylline Books and was treated by Bloch as 'the first victory of Hellenism, which was to be a starting point for others'. The same researcher considered *decimviri sacris* to be the 'natural representatives of the Greek spirit' and the celebrations which they conducted with full splendour and pomp were supposed to be in opposition to the 'cool austerity of the indigenous cult'. Not surprisingly, when concluding



his deliberations he calls *quindecimviri* 'the chefs of the pan-national rite'. This view has been deeply rooted in the research and has functioned as a sort of *opinio communis*, which relieves from asking more questions and at the same time closes the discussion. Why did decemvir so eagerly worship Juno Regina? It was because according to G. Wissowa's classification she belonged to the foreign gods which *decemviri* supervised. At the same time, however, what is omitted is the fact that only in reference to Cybele we can say, with a dose of exaggeration, about certain degree of supervision which was restricted to representation of the Cesar during the celebration in his honour and participation in the investiture of the new priests and priestess.

J. Gagé with all certainty associated *decemviri* with the cult of Apollo. He expressed his views most fully in a monumental work 'Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du 'ritus Greacus' à Rome des origines à Auguste', which was published in 1955. The French scholar presented there a harmonic vision of the almost linear development of a specific form of pietism described as 'religion of Apollo'. Needless to add that *decemviri* were supposed to be the main 'apostles' of this religion. Also this view draws form the ideas presented by Bloch. Meanwhile it seems that, at least until the fire of the Capitol in 78 BC, the *collegium* was connected with a medical and victorious and not a prophetic aspect of this god. It is indirectly indicated by the fact, that during the whole republican period the Senate sent legates to Delphi to seek advice of the oracle entirely independently form the decision ordained by the *collegium* after the consultations with the Books. At that time the 'patron' of the *libri fatales* and the *collegium* itself was Jupiter and the shift of the accents to Apollo came only after the reforms of Sulla and ,later, Augustus.

Despite the fact that in the article published in 1995 J.Scheid proofed beyond any doubt the purely Roman character of the 'Greek rite' we can still come across the opinions which derive form the ideas of Bloch and Wissowa, unfortunately, in popular course books on Roman religions in particular.

The thesis of my work is the statement that the *collegium sacris* did not have an autonomic character and it should be treated as a sort of the Senate's

commission for religious matters, which came into action when some persistent signs of breaking the peace with gods that is to say *pax deorum*- which was one of the basic conception of the Roman state 'theology'- appeared. The main argument supporting this thesis is the fact that the members of the *collegium* did not have a permanent mandate which would guarantee authenticity of their actions as it was in the case of other significant Roman *collegia*. *Decemviri sacris faciundis* had however a temporary mandate granted them on each occasion by the Senate.

When a *prodigium*- an event unnatural in its nature or going beyond the understanding of the human mind, or happening 'out of place'- appeared indicating that *pax deorum* was broken, the Senate could refer to several instances: *pontifices*, *decemviri sacris faciundis*, Etruscan *haruspices* or it could use its own religious competencies. The analysis of the sources showed, that when the social anxieties caused by the appearance of a *prodigium* were so high that there was a threat of the outbreak, the Senate referred to the authority of the Sibylline Books and with their help pacified the public moods.

*Decemviri sacris faciundis* presented their interpretations to the Senate and did not, at least as the priests, have any influence on what subsequently happened to them. The Senate made the decision according to its liking and its own interest. Therefore the plebs considered the possibility of joining the *collegium*, which was the custodian of the Roman state oracle namely the Sibylline Books, as a very important step in the fight for their political and religious self-determination. They managed to get it more than 60 years earlier than the access to two others *amplissima collegia*- *pontifices* and *augures*. It is worth noticing that the Senate was not at all obliged to accept the sentencias of the *decemviri* and could reject the outcome of the consultations with the Sibylline Books.

The most famous example of the Senate rejecting it was the political clash in 144-140 over *Aqua Mariana*. In 144 the city praetor was ordered by the Senate to mend two aqueducts- *Appia* and *Anio*. When fulfilling this order he had another aqueduct built- *Aqua Marcia*. In order to complete the

construction the Senate prolonged his *imperium* for yet another year. For the reasons not entirely clear for us the Sibylline Books were consulted. As a result of this consultation it was forbidden to bring water to the Capitol. The Senate however rejected twice such an opinion of the books. Unfortunately we do not know the arguments which made this decision possible for the council to take. We can only presume that the reasons for *decemviri* to interfere were not only of the religious character. At the Capitol, which had the status of *ager publicus*, and I leave out here the question of the sacredness of the place, which was the centre of the Roman public religion, many parcels which theoretically belonged to the state were in fact in possession of the *pontifices*, *augures*, *decemviri* and *flaminies*, which undoubtedly had a significant influence on the sententio drawn from the Books.

Other example of the *decemviri*'s dependence from the Senate can be the situation in 212 when the war with Hannibal was becoming increasingly unfavourable for Rome. At that time a collection of prophecies appeared in the city and although confiscated, soon after they become fairly popular. *Carmina Marcaina* was among them. They prophesied in an unclear way the future calamities falling upon Rome and ordered to organise every year games honouring Apollo. Livy relayed the content of two prophecies. In this case we encounter a typically prophetic texts. It is indicated by the expression confirming that the words came directly from God: *nam nihil ita Iuppiter fatus est*. However what makes one wander it is the precision of the suggested means of prevention. If the Romans wanted to expel the enemy, they were to organise every year the celebrations honouring Apollo, which were to be lead by the *praetor* and during which *decemviri* were to make animal sacrifices according to the Greek rite. The Senate deliberated one day on the meaning of this prophecies and decided to refer to the Sibylline Books as an instrument also, through the place where they were kept, connected to Jupiter and not to *pontifices*, although the decision in these matters lay in their area of competence. The conclusion is very interesting: *decemviri* presented the opinion drawn from the Books but, as Livy clearly states, it was the Senate who de-

cided about prescribing and performing appropriate acts. What strikes is the fact, that the *praetor* in the same 212 year was Publius Cornelius Sulla Rufus Sibylla, who was also a member of the *collegium decemviri*. In 192 BC his son issued the first Roman coins with the image of Sybil. Perhaps, what we observe here is the situation when an ambitious politician tries to exploit his political and religious connections to enhance his own position by strengthening the status of the *collegium* of which his father was a member. Having considered the above remarks, a claim that *Carmina Marciana* was an 'obvious falsification made by *decemviri*' seems to be more clear. Other researchers think, that those prophecies were distributed independently from *decemviri*, who dealt with them as soon as they got them in their position from *praetors*. It may be probable as Marcius Aemilius Lepidus, the *praetor* in 213, who confiscated *carmina* and forwarded the case to be solved by his successor, was soon (in 211) chosen to join the *collegium* from which his very successor had come. Too big is the coincidence of these events to speak about accidentality of the whole matter. I think, that it is of certain exaggeration to treat the whole of the Marcia's prophecies as the collegial falsification. *Decemviri* however for sure decided to use this opportunity for their own purposes and to exploit the competitive to the *libri* prophecies to make their position even stronger. As a result, they gained the status of those who thanks to the organization of the games and also through the ritual activities preceding them contributed to the victory over Hannibal. Assuming that this was the case, not surprisingly the members of the *collegium* presided over more spectacular religious ceremonies in 207. In the history of the discussed *collegium* the time of the II Punic War may be the period the best documented in sources, perhaps because the only one, when *decemviri* tried to emancipate themselves from the omnipotent control of the Senate.

In the period of the Empire the membership of the *collegium* had purely honourable character and was restricted only to the elite of the Senate. There were however cases when *equites* were co-opted to the *collegium*. It was one of the highest prices for a loyal service to the Caesar. *Cursus honorum* of M. Hirrius Fronto Neratius Pansa, who was one of Vespasian's people and

who was co-opted to the *collegium* of *sacris faciundis* and *epulones* in recognition for the loyal service to the Caesar, can be a good example of this sort of a career. Usually it was granted at the end of life.

After 12 BC the ritual activity of the *quindecimviri sacris faciundis* was restricted almost purely to participating in prayers connected with the cult of the Cesar and the success of the family. They also played a big, although, as the sources suggest, diminishing with time, role in *ludi saeculares* celebrations.

Another problem which I attempt to analyse in my work is the question of hellenization of the Roman religion and the influence which *viri sacris faciundis* had on this process. Etruscization and hellenization of the Roman religion is a fact, although I do not think it can be presented in such a linear and schematic way as it was done until quite recently by the eminent experts of the subject. Personally, I think, that hellenization and etruscization can be largely replaced with other, more complex term of 'globalization' which is used with great success in reference to the whole Roman religion. It would be worth to quote the opinion of the researchers who carefully demarcate religious hellenization, understood as somewhat poetic identification of Jupiter with Zeus, from grecization of the religion, understood as the set of the public worship. It has been rightly noticed, that there was no such a thing as the 'Greek cult rites' which could be adopted by the Romans because each *polis* had its own 'set' of rites. The thesis in the historiography that *collegium* was 'the outpost of the hellenization' can be considered as indeed obsolete.

In my opinion, what it is worth stressing is the not fully appreciated role of the *decemviri* in the process of shaping 'the imagined community' of the Romans, which was namely the common religious policy containing propagation of the common for Romans and their allies cults and rites. In the field of interest of the *collegium* there were *prodigia* from the whole Latin federation and the priests themselves quite often performed the cult actions on behalf of Rome beyond the city area as the sole representatives of the *summa collegia*.

*Trans. by Jolanta Kowalska*