

LECHOSŁAW OLSZEWSKI
(Poznań)

DRZEWA ZASŁANIAJĄ LAS*

Idaliana Kaczor [= K.], filolożka klasyczna i badaczka antycznego kultu drzew¹, postawiła przed sobą niezwykle trudne zadanie i podjęła próbę odpowiedzi na pytanie: „co jest istotą religii Rzymian?” (s. 22). Ta próba nie mogła niestety zakończyć się powodzeniem, skoro zdaniem Autorki, aby „odtworzyć charakter religii Rzymian i ująć go spójną charakterystyką, należy prześledzić możliwie najdawniejsze kompetencje bóstwa wraz z rozszerzaniem zakresu jego sakralnych funkcji. Badania te pozwolą wyodrębnić kategorie boskich postaci na podstawie typowych dla nich hierofanii. Usystematyzowane hierofanicznie grupy bóstw wskażą najistotniejsze kreacje sakralne odpowiadające i zaspakajające duchowe oraz materialne potrzeby mieszkańców miasta. Materiał ten umożliwi odpowiedź na [powyższe – przyp. L.O.] pytanie” (s. 22).

Gdyby ukazanie „istoty religii Rzymian” było rzeczywiście tak proste (to znaczy polegało na stworzeniu podzielonego na dowolne kategorie zbioru rzymskich bóstw z określeniem ich kompetencji) i wystarczyło do niego wykorzystać – jak to zrobiła K. – jedynie „antyczne *testimonia* literackie”², zostałyby wykonane zapewne już w XIX wieku przez rodzące się językoznawstwo porównawcze i następców Maksa Müllera, który pierwszy związał historię języka z historią religii. Tak się jednak nie stało, a nawet skądinąd ciekawe tezy najwybitniejszego przedstawiciela tego kierunku badań, Georges’a Dumézila³, które kilkadziesiąt lat temu zdominowały szczególnie we Francji i Belgii studia nad archaiczną religią rzymską, nie dość, że

* Idaliana Kaczor, *Deus. Ritus. Cultus. Studium na temat charakteru religii starożytnych Rzymian*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2012, 438 s.

¹ I. Kaczor, *Kult drzew w tradycji mitologicznej i religijnej starożytnych Greków i Rzymian*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001.

² Poza źródłami literackimi K. cytuje również inskrypcje, ale odwołuje się do nich jedynie w przypadku określania dat konsekracji świątyń lub dat omawianych świąt.

³ Religia rzymska w ujęciu Dumézila: *Jupiter Mars Quirinus*, t. I–III, Paris 1941–1945, *Archaic Roman Religion*, t. I–II, przeł. P. Krapp, University of Chicago Press, Chicago 1970 (pierwsze wydanie francuskie: Payot, Paris 1966); o teorii trzech funkcji zob. W. W. Belier, *Decayed Gods: Origin and Development of Georges Dumézil’s „Idéologie tripartite”*, Brill, Leiden 1991; podsumowanie krytyki: D. A. Sikorski, *O długim trwaniu pewnej teorii – idea trypartyjności u ludów indoeuropejskich Georgesa Dumézila w świetle krytyki*, *Slavia Antiqua* 53, 2012, s. 105–130.

zdążyły utracić większość zwolenników, to obecnie z trudem opierają się kolejnym falom krytyki⁴. W przeciwieństwie jednak do wielu swych kontynuatorów, sam Dumézil zachowywał zdrowy dystans wobec własnych konstrukcji teoretycznych: „Przy założeniu, że zupełnie się mylę, moi Indoeuropejczycy będą niczym geometrie Riemanna i Łobaczewskiego: konstrukcjami spoza rzeczywistości. To już nie tak źle. Wystarczy przenieść mnie w bibliotekach na inną półkę: przejdę do rubryki «powieści»”⁵.

Bez względu na obecną ocenę potencjału interpretacyjnego „teorii trzech funkcji”, jej uzasadnienie wymagało od Dumézila wyjątkowej erudycji, badań porównawczych i znajomości wielu kultur, religii, mitów i historii. Tylko ktoś zupełnie niezorientowany, mógłby mieć nadzieję, że odpowiedź na pytanie o „istotę religii Rzymian” jest mniej skomplikowana. Z tego powodu czytelnik recenzowanej pracy może poczuć się zdezorientowany, gdy odkryje, że Autorka nie ma niestety ani niezbędnej świadomości metodologicznej, ani interdyscyplinarnej wiedzy, aby podjąć tak trudny temat. Już we „Wprowadzeniu”, po uwagach ogólnych o religii i kulturze jakiejś archaicznej społeczności, którą zdaniem Autorki stworzył *homo religiosus* – uwagi te są ilustrowane cytatami⁶ – przedstawia K. „ogólną charakterystykę sytuacji geopolitycznej i kulturowej na Półwyspie Apenińskim w epoce przedhistorycznej” (s. 14–18), która nie oddaje obecnego stanu naszej wiedzy i pozbawiona jest odniesień do jakiegokolwiek literatury przedmiotu⁷. Autorka omawia następnie „Antyczne *testimonia* literackie i ich znaczenie dla badań nad religią rzymską. Metody ich analizy” (s. 18–20), przy czym akapity dotyczące „metod analizy” najprawdopodobniej zostały usunięte przez redaktora, gdyż zagadnienia metodologiczne nie pojawiają się na stronach tej pracy w ogóle. Najczęściej pojawia się za to używany obecnie

⁴ Zob. dwugłos A. D. Momigliano, *Premesse per una discussione su George Dumézil*, Opus 2, 1983, s. 329–342, i J. Scheida, *G. Dumézil et la méthode expérimentale*, Opus 2, 1983, s. 343–354. Akceptując teorię Dumézila musielibyśmy przyjąć, że życie religijne i mityczne archaicznego społeczeństwa rzymskiego nie tyle różniły się od siebie, co były zupełnie nie do pogodzenia ze sobą. Teoria ta okazuje się zupełnie oderwana od rzeczywistości, gdy konfrontuje się ją ze źródłami i szczegółowymi studiami; zob. np. jej miażdżącą krytykę w kontekście mitu o Romulusie i Remusie: T. P. Wiseman, *Remus: A Roman Myth*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 25–30.

⁵ D. Eribon, *Na tropie Indoeuropejczyków. Mity i epopeje. Z Georges'em Dumézilem rozmawia Dider Eribon*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 154.

⁶ Zupełnie nie wiadomo dlaczego zdanie: „Sakralne wyobrażenie świata, jako miejsca oddziaływania sił nadprzyrodzonych, umożliwiło ukształtowanie archetypu jedności plemiennej, który zabezpieczał [Autorka chciała powiedzieć „zapewniał”] jej systematyczny, ciągły i bezkonfliktowy rozwój społeczny, przestrzenny i kulturowy” (s. 11), zostało opatrzone przypisem do tekstu Cycerona (*Rep.* 5, 1; przeł. Iwona Żółtowska): „Nie udałoby się założyć państwa, utrzymać przez wieki, rozszerzyć jego granic i potęgi, choćby w społeczeństwie znalazły się wybitne jednostki, ale zabrakło dawnych zwyczajów [...]” itp.

⁷ Również gdy K. przedstawia dalsze dzieje Italii, tekst obfituje w zupełnie kuriozalne stwierdzenia, np. „... w okresie cesarstwa [...] religia zaczęła służyć jednostce, z nią być identyfikowana, jej podlegać i w ten sposób straciła «rząd dusz» oddając go śmiertelnikowi, którego pozycję w społeczeństwie określały niejednokrotnie wahania nastrojów rzymskiego legionisty” (s. 21).

w kontekście badań kryminalistycznych zwrot *modus operandi*, który jednak nie wieści wcale rozwikłania jakiegokolwiek zagadki. I taką zagadką pozostaje dla czytelnika postawa badawcza K. Możemy się jedynie domyślać, że Autorka czerpała inspiracje z fenomenologii religii znanej jej z prac Geo Widengrena i dorobku Mircei Eliadego oraz – w jakimś stopniu – z koncepcji wspomnianego już Dumézila⁸. Mam jednak wrażenie, że w obliczu zaawansowania współczesnych badań wymienione punkty orientacyjne nie mogą być dla nikogo wystarczająco pewne, aby wytyczyć drogę w dobrym kierunku. Nie tylko jednak takie kwestie pozostają niewyjaśnione. Z „Wprowadzenia” nie dowiadujemy się nawet, jaki zakres chronologiczny obejmuje recenzowana praca⁹.

W takim kontekście nie zaskakuje już to, że K. nie wyjaśnia, dlaczego uznaje za „rzymskie” tylko od-tworzone elementy pierwotnej religii¹⁰, i z jakiego powodu zgłasza akces do grupy tych badaczy, którzy wiele lat temu – z godną podziwu determinacją – zdecydowali się odnaleźć „prawdziwą” religię w świecie rzymskim: „Chcąc ująć typowy dla danej religii zespół wierzeń [religioznawca – przyp. L.O.] musi wskazać i określić stan duchowy wspólnoty obrzędowej oraz społecznej, który jest najbliższy archaicznemu modelowi idei sakralnych i dawnej pozycji religii w życiu jednostki, a także wspólnoty. W przypadku Rzymian takim okresem w dziejach ich rozwoju kulturowego były czasy władzy królewskiej i republiki” (s. 21). Wszystkie tego typu próby miały podobną strukturę i stosowały podobne metody. Przede wszystkim usiłowały odkrywać rzymską religię poprzez zdrapywanie „obcych”, czyli nie-rzymskich (greckich, etruskich i innych ludów Italii) elementów. Z tego powodu propozycje takie koncentrowały się właśnie na analizie zjawisk religijnych w początkowym okresie historii Rzymu i „odslanianiu” rzymskiej religii

⁸ Tę inspirację K. wskazała w poprzedniej swojej pracy, *Kult drzew...* (zob. wyżej, przyp. 1): „Podstawowym założeniem tej pracy jest teza, że źródeł greckiej i rzymskiej symboliki roślinnej należy szukać w epoce jedności plemiennej Indoeuropejczyków” (s. 3); „Istnienie w dialektach plemion indoeuropejskich jednolitego etymologicznie, a bardzo często również semantycznie, kontynuantu praznazy drzewa umacnia tezę o wspólnym dziedzictwie kulturowym Indoeuropejczyków nie tylko w zakresie leksyki, ale także religii” (s. 5). Sami Indoeuropejczycy pojawiają się jednak na stronach książki stosunkowo rzadko, np. na s. 14, 67, 74, 176.

⁹ K. wprowadza np. do opisu rzymskiej Junony koncept *iuno* (s. 165); przez długi czas – co prawda – w nauce utrzymywał się pogląd Georga Wissowy (*Religion und Kultus der Römer*, wyd. II, München 1912, s. 182–183), który uznał, że *genius* i *iuno* to boskie części męskich i żeńskich sił prokreacyjnych, wykształconych w archaicznych początkach rzymskiej religii, ale współcześnie wiąże się pojawienie *iunones* ze wzrostem znaczenia kobiet w społeczeństwie końca Republiki; zob. L. Olszewski, *Erinnerungspolitik im alten Rom: anhand von damnatio memoriae und consecratio*, [w:] *Studia Lesco Mrozewicz ab amicis et discipulis dedicata*, oprac. S. Ruciński i in., Instytut Historii UAM, Poznań 2011, s. 289–291.

¹⁰ Autorka nie odwołuje nawet do podstawowej literatury, ani tej dającej początek badaniom w tej dziedzinie (np. L. Deubner, *Entwicklungsgeschichte der altrömischen Religion*, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 27, 1911, s. 321–395); ani tej najnowszej (np. *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy*, oprac. E. Bispham, C. Smith, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000). Poza tym jest prawdopodobnie jedyną osobą posługującą się pierwszym wydaniem pracy Georga Wissowy (*Religion und Kultus der Römer*, München 1902).

spod późniejszych warstw¹¹. Zakładały one, że religia rzymska cechowała się jakimś szczególnym konserwatyзмом, dzięki któremu do czasów późniejszych przetrwało wiele jej pierwotnych elementów¹². Niemniej jednak ostatnio publikowane syntezy zamiast podkreślania „długiego trwania” określonych tradycji uwypuklają przede wszystkim dynamikę zmian religii rzymskiej¹³. A to, co dotąd często uznawano za „upadek religii”, interpretuje się po prostu jako radykalną jej zmianę. Religia rzymska od samego początku była bowiem amalgamatem różnych tradycji i zawsze też była wielokulturowa. Badania archeologiczne dowodzą, że od VI wieku przed Chr. to, co „rzymskie”, zarówno w obszarze kultury, jak i w zakresie religii, było częścią italskiej cywilizacji zdominowanej przez Etrusków i otwartej na wpływy greckie i prawdopodobnie również fenickie.

K. nie tylko nie zauważa tej zmiany podejścia uczonych, ale także nie dostrzega tego, w jaki sposób w zależności od miejsca i czasu zmienia się obszar semantyczny pojęcia „religia”. Wydaje się – o ile z przypadkowych uwag można wyciągać jakieś wnioski¹⁴ – że dla Autorki religia to przede wszystkim teologia¹⁵. Nic więc dziwnego, że praca K. przybiera kształt katalogu rzymskich bóstw, opisywanych w dużej mierze przy pomocy słowników etymologicznych¹⁶. Jednak każda próba stworzenia zwartego korpusu wiedzy o rzymskich bogach musi brać pod uwagę tę zasadniczą trudność, że w Rzymie nie istniał żaden kanoniczny zestaw mitów, który w sposób jednoznaczny konstytuowałby boski porządek, hierarchię bogów czy

¹¹ „Pierwotna religia rzymska”: H. J. Rose, *Primitive Culture in Italy*, London 1926; id., *Ancient Roman Religion*, London 1948; H. Wagenvoort, *Roman Dynamism: Studies in Ancient Thought, Language, and Custom*, Oxford 1947 (niderlandzki pierwodruk: Amsterdam 1941); zob. J. North, *Roman Religion*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 13–20.

¹² W. W. Fowler, *The Religious Experience of Roman People*, London 1911; R. M. Ogilvie, *The Romans and Their Gods in the Age of Augustus*, W. W. Norton & Company Ltd, London 1969.

¹³ M. Beard i in., *Religions of Rome*, t. I: *A History*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; zob. moją recenzję w: *Eos* 86, 1999, s. 187–192.

¹⁴ Np.: „Badacz religii rzymskiej napotyka w swych studiach wiele trudności, z których podstawowe znaczenie ma brak w zachowanej literaturze Rzymian ksiąg o wyłącznie teologicznej treści” (s. 13). K. traktuje rzymskich bogów w taki sam sposób, w jaki teologia chrześcijańska opisuje prawdy wiary. We współczesnych badaniach „religia rzymska” ujmowana jest głównie poprzez działania ludzi i procesy komunikacji; o historyczności pojęcia „religia” zob. np. L. Olszewski, „Religia” i „kult cesarski” w starożytnym Rzymie – z życia pojęć, [w:] *Spółczesność i religia w świecie antycznym*, oprac. S. Olszaniec, P. Wojciechowski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 361–377.

¹⁵ Jeżeli w ogóle warto podejmować tego rodzaju próby, to tylko ze świadomością, że jedynie garstka rzymskich intelektualistów myślała o teologii, ale nawet wtedy zakładali jej wiele wymiarów; np. „teologia trójdzielna” Warrona – zob. G. Cardauns, *Varro und die römische Religion*, [w:] *ANRW* II 16, 1, 1978, s. 80–103; G. Lieberg, *Die theologia tripertita in Forschung und Bezeugung*, [w:] *ANRW* I 4, 1973, s. 63–115; J. Rüpke, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, C. H. Beck Verlag, München 2001, s. 121–125.

¹⁶ A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, wyd. IV, Klincksieck, Paris 1967; A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, wyd. III, C. Winter, Heidelberg 1938 oraz A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, wyd. IV, C. Winter, Heidelberg 1965.

nawet wyznaczał obszar ich boskich kompetencji. Bogowie objawiali się w świecie ludzi bezpośrednio lub poprzez zakładające ich istnienie rytuały. Nic więc dziwnego, że wiele współczesnych opracowań dotyczących rzymskiej religii koncentruje się raczej na procesach komunikacji pomiędzy ludźmi i bogami niż na definiowaniu „istoty” rzymskich bóstw¹⁷.

Nie tylko bogowie nie mieli jednej, niezmiennej tożsamości, ale także związane z nimi rytuały nie miały jednego znaczenia¹⁸. Zmieniały się one wraz z upływem czasu, ich interpretacja była uzależniona od konkretnego kontekstu i oferowały one odmienne znaczenie dla różnych grup odbiorców¹⁹. Na przykład rytuał „Październikowego Konia” (*equus October*) z trudem można zaklasyfikować jako rytuał o charakterze wyłącznie militarnym („W mentalności sakralnej mieszkańca dawnego Rzymu «koń październikowy» jawił się jako wyraz najgłębszego hołdu, które odbierało bóstwo wojenne za pośrednictwem ofiary ze zwierzęcia kojarzonego z działaniami militarnymi Rzymian”, s. 187). Nasz system klasyfikacji rozdziela działalność militarną od rolniczej, jednak w początkach Rzymu aktywności związane z produkcją żywności i wojną były ze sobą blisko związane. Rzymscy rolnicy byli jednocześnie żołnierzami i – w okresie republiki – głoszącymi obywatelami²⁰. Stąd też zakres działania wielu rzymskich bóstw, który zapewne korespondował z życiem ówczesnego społeczeństwa, przekracza tak prosto sformułowane kategorie²¹. Powyższe uwagi mają swoje zastosowanie do wielu innych rytuałów opisywanych przez K.

¹⁷ K. używa także innych pojęć bez próby ich zdefiniowania. Jednym z nich jest np. bardzo popularne w opisach rzymskiej religii pojęcie „kult”. Dzieli ono antyczny politeizm na części, jak gdyby był on porównywalny z wielkimi religijnymi tradycjami, np. z chrześcijaństwem. Wykorzystywanie pojęcia „kult” wywołuje wrażenie, że czczący Mitrę czy Junonę byli jakąś specyficzną grupą, zorganizowaną, związaną jakimiś interesami lub więziami społecznymi. Antyczny politeizm nie był jednak prostą sumą różnych kultów; zob. np. J. B. Rives, *Religion in the Roman Empire*, Blackwell Publishing, Oxford 2007, s. 23–28. Dotyczy to nie tylko wymienionych pojęć, ale również wielu innych, które co prawda mają swoje źródło w antycznej filozofii, ale przede wszystkim odnoszą się do chrześcijaństwa (np. wiara, świętynie, rytuały, kapłani itp.), i które w końcu XIX i na początku XX wieku zostały wykorzystane przez „religioznawstwo porównawcze” i „historię religii”; zob. J. Rüpke, *Roman Religion – Religions of Rome*, [w:] *A Companion to Roman Religion*, oprac. id., Blackwell Publishing, Oxford 2007, s. 1–9. Autorka najwyraźniej nie może oderwać się od chrześcijańskich kategorii, gdyż w kontekście starożytnego Rzymu mówi np. o transcendencji bóstw (zob. s. 39, 59 itd.).

¹⁸ Zob. np. bezradność Owidiusza (*Fast.* IV 783–806) wobec interpretacji rytuału Pariliów. O wielości znaczeń i interpretacji rytuałów: M. Beard, *A Complex of Times: No More Sheep on Romulus' „Birthday”*, PCPS 33, 1987, s. 1–15.

¹⁹ Zob. np. transformację rytuału *consecratio*: S. R. F. Price, *From Noble Funerals to Divine Cult: The Consecration of Roman Emperors*, [w:] *Rituals and Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, oprac. D. Cannadine, S. Price, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 56–105; J. Arce, *Funus Imperatorum: Los funerales de los emperadores romanos*, Alianza Editorial S.A., Madrid 1988.

²⁰ U. W. Scholz, *Studien zur altitalienischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, C. Winter, Heidelberg 1970; Beard i in., op. cit., s. 47–48.

²¹ Podobnie nie można także wyolbrzymiać oddzielenia kultu miejskiego i domowego w przypadku np. Parentaliów, Lemuriów czy Saturnaliów. Jedną z funkcji rytualnego kalendarza

Brak definicji używanych pojęć, brak świadomości ich historii oraz wpływu, jaki mają na kształt prowadzonych badań, to tylko jeden z istotnych braków recenzowanej pracy. Najbardziej dotkliwym brakiem jest jednak to, że Autorka nie zdaje sobie sprawy, iż decydujące dla współczesnych rekonstrukcji początków Rzymu są osiągnięcia ostatnich pokoleń archeologów. K. słyszała o tych badaniach („Wobec nielicznych źródeł literackich o charakterze sakralnym, istotną rolę w studiach nad koncepcjami religijnymi odgrywają wyniki badań archeologicznych”, s. 13), ale nie zna toczących się w ostatnich dziesięcioleciach dyskusji, a nawet nie odwołuje się do podstawowej literatury archeologicznej²², tak jakby po kultach rzymskich bogów nie pozostały żadne materialne ślady²³. Tymczasem w tym obszarze przynajmniej od połowy lat 90-tych XX wieku pojawiają się coraz bardziej interesujące odkrycia, ich opracowania i interpretacje. Stąd też każda nowa wizja religii wczesnego Rzymu musi brać pod uwagę przynajmniej trzy okoliczności. Po pierwsze, w ostatnich trzydziestu latach badania archeologiczne w znaczący sposób zmieniły obraz najwcześniejszej historii tak Rzymu, jak i Lacjum²⁴. Od czasu ukazania się klasycznej już pracy Tima Cornella o początkach Rzymu trwa wzmożone zainteresowanie tym okresem, wzmacniane kolejnymi odkryciami archeologicznymi w środkowej Italii²⁵. Wydaje

było właśnie łączenie publicznych rytuałów z kultem domowym. Najlepiej ilustruje to rytualna aktywność Westalek; zob. M. Beard, *The Sexual Status of Vestal Virgins*, JRS 76, 1980, s. 12–27 oraz ead., *Re-reading (Vestal) Virginity*, [w:] *Women in Antiquity*, oprac. R. Hawley, B. Levick, Routledge, London – New York 1995, s. 166–177.

²² Znamienny jest fakt, że K. nie zna nawet prac publikującego także po polsku Adama Ziółkowskiego; zob. np. *Historia Rzymu*, PTPN, Poznań 2004, s. 17–86; *Rzym ostatnich królów*, Wydawnictwo VIS, Poznań 1999; *Primordia Urbis*, [w:] *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach. Państwo. Społeczeństwo. Gospodarka. Liber in memoriam Lodovici Piotrowicz*, oprac. J. Wolski i in., Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1994, s. 5–48.

²³ K. mówiąc o świątyniach bóstw w Rzymie nie odnosi się do żadnego leksykonu topograficznego. Być może z tego powodu *Campus Martius* i *Circus Flaminius* znajdują się wg K. w różnych miejscach Rzymu (zob. s. 61). Przyjmując założenie o bezpostaciowym charakterze rzymskich bóstw (s. 367–370) nie odnosi się także do ich przedstawień (zob. przyp. 29); zob. jednak *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, Getty Publications, Los Angeles 2004–2006.

²⁴ Np. *Histoire romaine: Des origines à Auguste*, oprac. F. Hinard i in., t. I, Fayard, Paris 2000; C. J. Smith, *Early Rome and Latium: Economy and Society c. 1000 to 500 B.C.*, Clarendon Press, Oxford 1996; T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from Bronze Age to the Punic War (c. 1000–264 B.C.)*, Routledge, London – New York 1995.

²⁵ Forum Boarium: F. Coarelli, *Il Foro Boario*, Edizioni Quasar, Roma 1988; Satricum: C. Smith, *Reviewing Archaic Latium: Settlement, Burials, and Religion at Satricum*, JRA 12, 1999, s. 453–475; J. Bouma, *Religio votiva: The Archaeology of Latial Votive Religion – The 5th–3rd C. BC Votive Deposit South West of the Main Temple at „Satricum” Borgo Le Ferriere*, Rijksuniversiteit Groningen, Groningen 1996; Lavinium: M. Torelli, *Lavinio e Roma: Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Edizioni Quasar, Roma 1984; Osteria dell’Osa: A. M. Bietti-Sestieri, *The Iron Age Community of Osteria dell’Osa: A Study of Socio-Political Development in Central Tyrrhenian Italy*, Cambridge University Press, Cambridge 1992. Nie tylko publikuje się coraz więcej nowych źródeł archeologicznych, ale także nowe interpretacje dobrze znanych wykopalisk; zob. np. F. Glinster, *Sacred Rubbish*, [w:] *Religion in Archaic and Republican Rome...* (zob. wyżej, przyp. 10), s. 54–70.

się to szczególnie ważne w obliczu faktu, że wiele bóstw (na przykład Junonę) czczono w całym Lacjum i reprezentowały one wartości całej społeczności. W przypadku wielu miejsc spełniających funkcje portu (Pyrgi, Gravisca czy S. Omobono na Forum Boarium) można zauważyć oczywiste podobieństwa. Przedrzymska Italia nie była oczywiście zunifikowana, ale to nie znaczy, że jej historia nie może pomóc w interpretacji źródeł, którymi dysponujemy. Brak wspólnej tożsamości religijnej nie oznacza bowiem braku kontaktów w tych samych miejscach. Chociaż występowały różnice, musiały jednak jednocześnie pojawiać się także podobieństwa²⁶. Po drugie, pojawiły się prace prezentujące nie tylko znaleziska archeologiczne, ale i komentujące najważniejsze źródła dotyczące kultu poszczególnych bóstw²⁷. Po trzecie, w opisach religii Rzymu coraz częściej postuluje się położenie większego nacisku na różnorodność religijnych rzymskich tradycji²⁸.

Mimo że K. wie, że „rozważania na temat ciągłości rzymskich struktur religijnych muszą uwzględniać zakres oddziaływania kultów plemion obcych na religię starożytnego Rzymu. Rekonstrukcja poszczególnych faz rozwoju sakralnych wyobrażeń Rzymian, przy wykorzystaniu metody porównawczej, pozwala określić etapy transformacji rzymskiej wizji *sacrum* oraz wskazać źródła zapożyczeń nowych koncepcji religijnych” (s. 13), konsekwentnie unika jakichkolwiek porównań. Jednak zrozumienie na przykład rytuału *ver sacrum* bez odniesień do italskiego kontekstu i traktowanie go jako „dowodu na stosowanie przez społeczności dawnej epoki ofiar ludzkich, składanych z najmłodszych przedstawicieli zbiorowości, czyli dzieci” (s. 188–190) kompletnie ignoruje współczesną refleksję na ten temat²⁹.

²⁶ Nie mamy pełnego opracowania kultów przedrzymskich. Istnieje jednak kilka syntez: A. Prosdocimi, *Le religioni degli Italici*, [w:] *Italia omnium terrarum parens. La civiltà degli Enotri, Choni, Ausoni, Sanniti, Lucani, Brettii, Sicani, Siculi, Elimi*, oprac. C. Ampolo i in., Libri Scheiwiller, Milano 1989, s. 477–545; O. de Cazanove, *La penisola romana prima della conquista Romana*, [w:] *Storia dell'Italia religiosa*, t. I, oprac. A. Vauchez, Editori Laterza, Roma – Bari 1993, s. 9–39; zob. O. de Cazanove, *Pre-Roman Italy, Before and Under the Romans*, [w:] *A Companion to Roman Religion* (zob. wyżej, przyp. 17), s. 43–57.

²⁷ Np. z najnowszej literatury dotyczącej kultu Diany Arycyjskiej (zob. J. R. Brandt, A.-M. L. Toutai, J. Zahle, *Nemi – Status Quo: Resent Research at Nemi and the Sanctuary of Diana*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2000; J. Dyson, *King of the Wood: The Sacrificial Victor in Vergil's Aeneid*, University of Oklahoma Press, Norman 2001; M. Lilli, *Ariccia: carta archeologica*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2002; P. Guldgar Bilde, M. Molteson, *A Catalogue of Sculptures from the Sanctuary of Diana Nemorensis in the University of Pennsylvania Museum, Philadelphia*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2002 [Analecta Romana Instituti Danici, Suppl. 29]; L. L. Holland, *Worshipping Diana: The Cult of a Roman Goddess in Republican Italy*, rozprawa doktorska, University of North Carolina 2003) Autorka zna jedynie pracę C. M. C. Green, *Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, do której odwołuje się jeden raz (s. 47, przyp. 103).

²⁸ Zob. np. C. Smith, *The Religion of Archaic Rome*, [w:] *A Companion to Roman Religion* (zob. wyżej, przyp. 17), s. 31–42.

²⁹ Zob. O. de Cazanove, *Sacrifier les bêtes, consacrer les hommes: le printemps sacré italique*, [w:] *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen*, oprac. S. Verger, École française de Rome, Roma 2000, s. 253–276.

Rozdziały kolejne (w liczbie ośmiu), następujące po enigmatycznej części wstępnej, „wyodrębnione zostały [...] wedle kryterium hierofanicznej tożsamości bóstw, począwszy od przejawów *sacrum*, które najwyraźniej oddziaływały na religijną mentalność Rzymian, aż po postaci o najsłabiej zarysowanych kompetencjach lub o mocno określonej obcej proveniencji. [...] W obrębie rozdziałów, które obejmują hierofanie uniwersalistyczne, wyprowadzone zostaną podrozdziały opisujące prymarne kompetencje sakralne boskich postaci. W tej formie przekazu najbardziej przejrzystym układem wydaje się zestawienie alfabetyczne. Podsumowaniem prezentacji *numen* będzie ukazanie struktury obrzędów ku jego czci, egzemplifikujących elementarną i komplementarną hierofanię bóstwa” (s. 23). Zgodnie z tymi założeniami K. wyróżniła: „sakralizację zjawisk naturalnych” (s. 24–79), „bóstwa opiekuńcze zbiorowości” (s. 80–205), „bóstwa opiekuńcze ludzi tworzących zbiorowość domową lub rodzinną” (s. 206–243), „bóstwa przejścia, przekraczania granic czasowych i przestrzennych” (s. 244–280), „sakralizację zdarzeń pojawiających się w życiu człowieka – bóstwa losu i przeznaczenia” (s. 281–294), „uosobienie uczuć określających stan fizyczny lub emocjonalny człowieka” (s. 295–316), „bóstwa o nieustalonym zakresie funkcji religijnych” (s. 217–337) oraz „bóstwa o greckiej proveniencji” (s. 338–366). Niestety powyższa klasyfikacja nie została przez K. w żaden sposób umotywowana, a już na pewno nie znajduje ona żadnej analogii w organizacji wczesnego społeczeństwa rzymskiego. Całość zamyka krótkie podsumowanie³⁰, bibliografia oraz indeksy (osób oraz nazw świąt).

Autorka kreśli w swojej pracy kształt rzymskiej religii w zupełnym oderwaniu od obecnego stanu wiedzy, wyników badań archeologicznych, struktury rzymskiego społeczeństwa i jego historii, a nawet bez przestrzegania podstawowych zasad krytyki źródeł³¹. Stąd obraz, który otrzymujemy, stworzony został z wielu drobnych

³⁰ W podrozdziale „DEUS. Ogólna charakterystyka bóstw rzymskich” K. porzuca swoją diachroniczną perspektywę (zob. przyp. 29) i wprowadza do swoich rozważań wymiar historyczny. W kolejnym „RITUS. Ogólna charakterystyka świąt rzymskich” natomiast zwraca się ku psychologii („Uczestnikami wspomnianych uroczystości powodowała autentyczna wiara w więź pomiędzy urodzajem roślin i seksualną aktywnością człowieka”, s. 376, itp.) lub rozważaniom ogólnym („Podczas wkraczania *sacrum* w życie ludzkiej społeczności czas typowy dla środowiska *profanum* zastępuje czas święty, w którym aktualizują się epizody, wykraczające poza właściwy ludzkim zmysłom ogląd rzeczywistości”, s. 382, itd.), aby w końcu zaprezentować religię mieszkańców Rzymu jako oryginalną w podrozdziale „CULTUS. Charakterystyka i charakter religii starożytnych Rzymian” („Religia Rzymian wyzbyta była egocentrycznego indywidualizmu, nie promowała rozwoju duchowego pojedynczego człowieka”, s. 390; „Rzymską religię można określić mianem religii obywatelskiej i narodowościowej”, s. 391, itp.).

³¹ K. bez cienia wątpliwości (wszak dla „filologa zasadniczym źródłem badań religioznawczych zawsze pozostają *testimonia* literackie nieograniczone cezurą czasu, gdyż późne, w ujęciu chronologicznym, prace literackie mogą przekazywać stan wiedzy utrwalonej przed wieloma laty”, s. 13) odczytuje literalnie pochodzące z V wieku po Chr. świadectwo św. Augustyna (*Civ. Dei* IV 31), który przypisuje żyjącemu w I wieku przed Chr. Warronowi (*Ant. rer. div.*, fr. 18 [59] Cardauns) twierdzenie, że nawet 170 lat po założeniu Miasta Rzymianie nie mieli przedstawień swoich bogów; por. H. G. Martin, *Römische Tempelkultbilder: eine archäologische Untersuchungen zur späten Republik*, L’Erma di Bretschneider, Roma 1987, s. 11–53. Nawet

szczegółów, które nie tworzą jednak żadnej zrozumiałej całości. Badania archaicznej religii rzymskiej są nad wyraz skomplikowane, nie mamy bowiem żadnych źródeł narracyjnych z tego czasu, a archeologia dostarcza tylko szczątkowych i często pozbawionych kontekstu śladów. W ogóle nie posiadamy żadnej narracji historycznej lub nawet jej fragmentów, która nie powstałaby wcześniej niż w III wieku przed Chr. Jej brak jednak nie jest aż tak dotkliwy, jak konieczność interpretacji przekazów, które są późniejsze niż opisywane wydarzenia o sześćset i więcej lat. Gdyż wtedy Rzym nie był już italską wsią, ale przeintelektualizowanym miastem, w którym opis jego własnych początków był raczej mitem (nawet jeśli odnosił się on do historii) niż samą historią. W okresie późnej republiki i początkach cesarstwa rekonstrukcja początków państwa była sposobem podejmowania bardziej ogólnych dyskusji dotyczących rzymskiej kultury i religii, definiowania i klasyfikowania wielu współczesnych zjawisk. Pozwalały one Rzymianom wyjaśnić sobie własny system religijny. I tak na przykład historia apoteozy Romulusa wyjaśniała deifikację Juliusza Cezara w latach czterdziestych I wieku przed Chr. Istotnym źródłem są w tym kontekście pochodzące z tego okresu inskrypcje z rzymskimi kalendarzami oraz ich poetycka wersja stworzona przez Owidiusza³². Dają one – jeżeli założyć silny rzymski konserwatyzm w przypadku rytuałów – jakieś możliwości wnioskowania. Trzeba jednak pamiętać o tym, że przynajmniej część tego, czym dysponujemy, wymyślił sam Owidiusz i że w przypadku *Fasti* nie mamy wcale do czynienia ze sprawozdaniem, ale z literacką re-interpretacją³³. Podobny problem mamy z tekstami odnoszącymi się do wczesnej religii rzymskiej, a pochodzącymi z końca I wieku przed Chr. (na przykład Warrona) i początków cesarstwa, a więc momentu, gdy Juliusze (Juliusz Cezar i Oktawian August) w szczególny sposób byli zainteresowani powiązaniem teraźniejszości z przeszłością, a przede wszystkim postaci ich mitycznego przodka, Eneasza, z początkami Rzymu. Zarówno *Eneida* Wergiliusza, jak i historia Rzymu napisana przez Liwiusza odzwierciedla szczególnie silne zainteresowanie przeszłością i jej od-tworzeniem³⁴.

Winckelmann w XVIII wieku (*Dzieje sztuki starożytnej*, tłum. T. Zatorski, Universitas, Kraków 2012, s. 266) potrafił poprawnie zinterpretować to zdanie. Tym bardziej dzisiaj z trudem można popierać tezę, że rzymska religia rozwijała się stopniowo od „animizmu” do wytworzenia „prawdziwych” bogów i bogiń. Od samego początku funkcjonowały przynajmniej dwie kategorie bóstw: wielcy bogowie (np. Mars, Jowisz, Junona) z wieloma funkcjami, tradycjami, mitami itp. oraz bóstwa uosabiające siły, które ze sobą koegzystowały; zob. Beard i in., op. cit., s. 11.

³² Autorka nie cytuje nawet podstawowej literatury, czy to dotyczącej rzymskiego kalendarza (np. J. Rüpke, *Kalendar und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, de Gruyter, Berlin 1995), czy komentarzy do *Fasti* Owidiusza (np. R. Joy Littlewood, *A Commentary on Ovid: Fasti, Book VI*, Oxford University Press, Oxford 2006).

³³ O podstawowej różnicy pomiędzy „religią w realnym życiu” i „religią w literaturze”: D. Feeney, *Literature and Religion at Rome. Cultures, Context, and Beliefs*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

³⁴ M. Fox, *Roman Historical Myths: The Regal Period in Augustan Literature*, Clarendon Press, Oxford 1996.

Christopher Smith wyróżnia w badaniach nad początkami religii rzymskiej dwie tradycje³⁵: anglo-amerykańską, która charakteryzuje się raczej sceptycyzmem wobec wszelkich konstrukcji związanych z wczesnym Rzymem, oraz francusko-włoską, której przedstawiciele z uporem dążą do odkrycia najstarszej religijnej historii Rzymu poprzez analizę etymologii i rytuałów, przykładając znacznie mniejszą wagę do przekazów historycznych dotyczących tego okresu lub wręcz zupełnie je lekceważąc. W konsekwencji te dwa różniące się znacznie od siebie podejścia dają zupełnie różne interpretacje. Przepaść pomiędzy obrazem wyłaniającym się z analizy tekstów narracyjnych i z analizy źródeł archeologicznych jest głęboka. Gdy weźmie się pod uwagę wszystko to, co ostatnio zrobiono, wydaje się, że największy problem wczesnego Rzymu nie polega wcale na braku źródeł, ale przede wszystkim na trudnościach z wkomponowaniem rozproszonych, heterogenicznych śladów przeszłości w koherentny obraz pozbawiony tak wielu istotnych elementów. W takiej sytuacji zupełna rezygnacja z jednej z kategorii źródeł lub dorobku innych badaczy zajmujących się tym samym problemem wydaje się nader rażącym błędem.

C. Robert Philips III, omawiając ostatnie próby literaturoznawców, chcących wpisać się w badania nad religią rzymską, dzieli się uwagą, którą w całości można odnieść do pracy K. Przytaczając urywek swojej wcześniejszej recenzji (dotyczącej badań nad religią grecką) proponuje tylko zamienić w tekście słowo „mit” na „religia rzymska”:

because all classicists possess that necessary linguistic training, it follows that everyone thinks he or she knows what myth is and is competent to pronounce on it [...]. Put differently, there exists as common knowledge in classical studies an enormous amount of interpretational twaddle promulgated by those without any knowledge of Greco-Roman religion beyond what they read in the ancient texts.

Następnie dodaje:

Of course, literary studies have a fundamental contribution to make to Roman religion, and specialists in Roman religion have long, through inattention to literary qualities, produced distorted views. But it can be no help when literary specialists continue almost perversely to ignore any and all scholarship on Roman religion. Literary scholars do not have to specialize in Roman religion, but they do need to learn about it³⁶.

Stawianie odważnych pytań badawczych jest zawsze godne pochwały, jednak ignorowanie ich złożoności musi w każdej sytuacji budzić sprzeciw. Pomimo dużego wysiłku, jaki K. włożyła w stworzenie katalogu rzymskich bóstw, nie mówi

³⁵ C. Smith, *The Religion of Archaic Rome*, [w:] *A Companion to Roman Religion* (zob. wyżej, przyp. 17), s. 32.

³⁶ C. R. Phillips III, *Approaching Roman Religion: The Case for Wissenschaftsgeschichte*, [w:] *A Companion to Roman Religion*, s. 25–26.

nam niczego, czego nie wiedzielibyśmy wcześniej³⁷. Bezspornie na temat religii w początkach Rzymu wiemy dzisiaj znacznie więcej i dzięki temu wyraźniej dostrzegamy jej ogólny obraz. Praca K. natomiast mimo że pozwala nam nawet dojrzeć wiele pojedynczych drzew, to zupełnie z pola widzenia traci cały las.

ARGUMENTUM

Censura libri Polonici Idalianae Kaczor, cuius titulus est Deus. Ritus. Cultus. De natura atque indole religionis antiquorum Romanorum. Liber vituperatur, quia auctrix novissimarum investigationum fructus neglexerit.

³⁷ Bieżące sprawozdania dotyczące publikacji poświęconych religii rzymskiej można znaleźć w „Archiv für Religionsgeschichte”; za lata 1990–1999: rocznik 2, 2000, s. 283–320; za lata 1999–2002: 5, 2003, s. 297–371; za lata 2003–2005: 9, 2007, s. 297–406, i za lata 2006–2008: 11, 2009, s. 301–411.