EUGENJUSZA PRZYBYŁA

BIBLJOTEKA UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

MIECZYSŁAW ST. POPŁAWSKI

BELLUM ROMANUM

SAKRALNOŚĆ WOJNY I PRAWA RZYMSKIEGO

LUBLIN 1923
NAKŁADEM UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
Z ZASIŁKIEM MINISTERSTWA W. R. i O. P.

BIBLIOTHECA UNIVERSITATIS LUBLINENSIS

M. ST. POPŁAWSKI

BELLUM ROMANUM

SIVE DE RITIBUS APUD ROMANOS IN RE BELLICA ET IN IURE PROCURATIS

LUBLIN MCMXXIII
UNIVERSITAS LUBLINENSIS.

BELLUM ROMANUM

Bibljoteka Uniwersytetu Lubelskiego

Wydział nauk humanistycznych

Nr. 4.

MIECZYSŁAW ST. POPŁAWSKI

BELLUM ROMANUM

LUBLIN 1923
NAKŁADEM UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
Z ZASIŁKIEM MINISTERSTWA W. R. i O. P.

MIECZYSŁAW ST. POPŁAWSKI

BELLUM ROMANUM

SAKRALNOŚĆ WOJNY I PRAWA RZYMSKIEGO

LUBLIN 1923
NAKŁADEM UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
Z ZASIŁKIEM MINISTERSTWA W. R. i O. P.

SKROTY.

ARW = Archiw für Religionswissenschaft.
CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum.
DS = Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, sous la direction de Ch. Daremberg, E Saglio, F. Potier.
ILS = H. Dessau, Inscriptiones Latinae selectae, Berol. 1892 sqq.
RE = Pauly — Wissowa — Kroll, Real - Encyklopaedie d. klass. Altertumswiss.
RGVV= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.
RHR = Revue sur l'histoire des Religions.
RML = Ausführliche Lexikon der griechischen und römischen Mythologie von W. H. Roscher, Lpz. 1884 sqq.
RRR = S. Reinach, Repertoire des Reliefs Grecs et Romains.
WRKR= G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1912.

Pracę skończyłem zimą 1921—1922; publikacje późniejsze z powodów komunikacyjnych i walutarnych nie są uwzględnione.

SPIS ROZDZIAŁÓW.

(LICZBY W NAWIASACH OZNACZAJĄ §§).

---

(1) Słowo wstępne . . . . . 1—4

Rozdział I: CLARIGATIO . . . . . 5—91

(2) Ritus clarigationis 5; (3) Osobliwości zaklęcia 8; (4) Trzydziestodniowa zwłoka 10; (5) Fetialisa wieniec z trawy 13; (6) Trawa—darnina 15; (7) Darnina w folklorze 17; (8) Znaczenie wieńca z darniny 20; (9) Darnina i ziemia w praktykach 22; (10) Ziemia wzmacnia 24; (11) Numinizacja, mana, orenda 26; (12) Włócznia drewniana opalona 30; (13) Bóg—włócznia 33; (14) Signum militare 35; (15) Proporce u innych narodów 37; (16) Rzucanie boga do wrogów 38; (17) Zakrwawienie włóczni 41; (18) Barwienie krwią i purpurą 43; (19) Wzmocnienie żywych krwią 45; (20) Purpura króla, kapłanów, urzędników, dzieci 48; (21) Pokrwawienie włóczni. Columna bellica 62; (22) Fetialis głowę ma przykrytą 54; (23) Próby objaśnienia przykrycia głowy 55; (24) Obrzędowe narzutki, szaty i wełna 60; (25) Obrzędowa wełna u Słowian 62; (26) Skóra zwierzęca i wełna w inkubacjach 66; (27) Skóra i wełna w oczyszczeniach; Februa luperków 70; (28) Skóra zwierzęca signiferów Rzymskich 75; (29) Hełmy zwierzęce 79; (30) Możliwe objaśnienie hełmów zwierzęcych 82; 31) Uwagi metodologiczne 85; (32) Znaczenie sakralne skóry i wełny 90.

Rozdział II: DEVOTIONES . . . . . 92—160

(33) Skóra kornicinów i czynności trębacza 92; (34) Potęga zawarta w dźwięku; trąba, churinga 94; (35) Potęga dźwięku i odgłosu 97; (36) Numen w dźwięku w praktykach Starożytnych 100;

(37) Powstanie wierzenia w moc magiczną zawartą w dźwiękach 103; (38) Magja w walce orężnej 104; (39) Rzymska devotio wrogów 107; (40) Devotio wrogów Iguwińska 110; (41) Evocatio 111; (42) Devotio Deciusa Musa 112; (43) Devotio Markusa Kurtiusa 115; (44) Wyraz Quirites w carmen devotionis 116; (45) Bóstwa śmierci w carmen devotionis 119; (46) Inne bóstwa w carmina devotionum 121; (47) Najstarsze części w carmina devotionum 123; (48) Devoti powinni być uśmierceni 124; (49) Grzebanie westalki 126; (50) Grzebanie Galla i Galki, Greka i Greczynki 128; (51) XVviri s. f. w grzebaniu Gallus et Galla, Graecus et Graeca 129; (52) Znaczenie i powstanie grzebania Graecus et Graeca, Gallus et Galla 131; (53) Argei 134; (54) Teorja Dielsa — Wissowy; rodzimość ofiar ludzkich w Rzymie 139; (56) Nazwa i czas obchodu Argeow 143; (57) Żałoba flaminiki w obchodzie Argeów 147; (58) Obchód Argeów jako oczyszczenie 149; (59) Sexagenarii de ponte i zamknięcie o Argeach 150; (60) Zaklęta wiosna 152; (61) Przeżytki totemiczne i zaklęta wiosna 155; (62) Azylum, Kwiryci i zaklęta wiosna 158.

Rozdział III: VOTA . . . . . 161—180

(63) Votum—zmuszanie boga do współdziałania 161; (64) Votum przed wyruszeniem w pole 163; (65) Objawienie się boga w bitwie 166; (66) Świątynie powstałe na skutek bitewnych wotów 169; (67) Najdawniejsze ślubowania bitewne nie Rzymskie 172; (68) Zdobycz i łup przez Rzymian ślubowane 175; (69) Spolia — ślubowana broń zdobyta 177.

Rozdział IV: TRIUMF . . . . . 181—294

(70) Triumf wedle Plutarcha 181; (71) Triumf wedle Appiana 182; (72) Warunki uzyskania triumfu 183; (73) Triumphus — deorum honos 187; (74) Uchwalenie triumfu 188; (75) Łupy w procesji triumfalnej 189; (76) Ofiary i jeńcy w procesji triumfalnej 191; (77) Triumfator na rydwanie 193; (78) Wojsko za rydwanem; wkroczenie na Kapitol 195; (79) Uczeni o triumfatorze (odbicie Jowisza) 196; (80) Uczeni o triumfie (oczyszczenie) 198; (81) Simulacra oppidorum — magiczne kukły 200; (82) Kukły magiczne w folklorze 203; (83) Kukły magiczne w Rzymie 205; (84) Tituli i magiczna nazwa rzeczy 208; (85) Corona triumfalis; metodyka analizy 211; (86) Corona — objawione numen 214; (87) Corona bogom dawana 216;

(88) Corona króla i kapłanów 218; (89) Corona — epifanja, zbiornik i źródło many 219; (90) Corona zwycięzcy 222; (91) Coronae—dona militaria 225; (92) Corona triumphalis 228; (93) Sardi venales 230; (94) Osobliwości zwyczaju Sardi venales 231; (95) Stary Mars; król Saturnaljów; król w Nemi 233; (96) Sakaia i śmierć Teckatlipoki 235; (97) Obrzędowe zabicie króla-boga 237; (98) Próba zrozumienia Sardi venales 240; (99) Triumfator Rzymski i triumf Etruski 243; (100) Etruskie pierwiastki w kulturze Rzymskiej 244; (101) Dwojaka geneza triumfu 248; (102) Triumphus ex sculto 250; (103) Triumf na górze Albańskiej 251; (104) Feriae Latinae in monte Albano 252; (105) Udział Rzymu w uroczystości Łacińskiej 255; (106) Triumf Albański i Kapitoliński 258; (107) Feriae Latinae, Iuppiter Latiaris, Iuppiter Capitolinus 259; (108) Feriae Latinae, triumf Albański i Kapitoliński 260; (109) Apotropaia w triumfie 262; (110) Epulae w triumfie 263; (111) Źródła epigraficzne do sakralnych uczt 265; (112) Rzymsko-Greckie uczty ku czci zmarłych 268; (113) Sakralność uczty; manizacja przez spożycie 270; (114) Manizacja umarłych ucztą 272; (115) Manizacja umarłych ucztą w Rzymie 274; (116) Współbiesiada z bogami; mensa stół-ołtarz 278; (117) Dies natalis, dies dedicationis i epifanja boga 282; (118) Uczta triumfalna; epifanja boga w młodym królu i śmierć starego 284; (119) Streszczenie o triumfie 286; (120) Łuk triumfalny; poglądy uczonych 287; (121) Brama Janusa; rozwarte podwoje jej 288; (122) Łuk triumfalny—porta belli 290; (123) Streszczenie o wojnie pierwotnej 292.

Rozdział V: FOEDUS . . . . . 295—370

(124) Ritus foederis 295; (125) Osobliwości zwyczaju foedus 297; (126) Sakralno - psychologiczna geneza przysięgi i zaklęcia 299; (127) Zmiany w przysiędze w związku z zindywidualizowaniem many 303; (128) Iuppiter Lapis, Iuppiter Feretrius, foedus i lex sacrata 305; (129) Pojęcie sacrosanctum w historji; definicje starożytnych 308; (130) Niemetodyczne przypuszczenie Rosenberga o homo sacer 310; (131) Źródła o sacratio capitis 312; (132) Różnica między sacratio i immolatio 313; (133) Różnica między sacratio i devotio, ex voto 317; (134) Sakralno-prawne stanowisko homo sacer 319; (135) Leges sacratae prawno - państwowe i agrarne 321; (136) Inne leges sacratae; ich miejsce w historji ustawodawstwa 324; (137) Ritus Samnickiej lex sacrata militaris 327; (138) Analiza samnickiego obrzędu 328; (139) Homeopatyczna magja w Rzymskich iuraiuranda 330;

(140) Rzymskie sacramentum militare 333; (141) Sacramentum militare jest to lex sacrata militaris 335; (142) Ritus sprzysiężenia Katiliny; feriae Latinae 337; (143) Przykłady zabicia boga i spożycia boga 339; (144) Znaczenie spożycia boga 342; (145) Spożycie boga jako zarodek zbiorowej przysięgi 345; (146) Trojaka pierwotna ofiara 346; (147) Sąd nad siostrobójcą Horacjuszem 348; (148) Osobliwości procesu Horacjusza: caput obnube 350; (149) Osobliwości procesu Horacjusza: arbor infelix 351; (150) Osobliwości procesu Horacjusza: verberato; sakralna chłosta 352; (151) Kara chłosty w Rzymie, sub furca 356; (152) Chłosta i zrzucenie ze skały 357; (153) Sub crate necare; ukamienowanie 359; (154) Oczyszczenie Horacjusza: tigillum sororium, źródła 360; (155) Rzekome oczyszczenie przez przejście bramy; słowiańskie analogje 361; (156) Analiza słowiańskich zwyczajów: kontakt z bogiem 364; (157) Oczyszczenie sub tigillo przez kontakt z bogiem 365; (158) Sprzedawanie jeńców sub hasta, sub corona 367; (159) Sub iugum mittere; zakończenie 369.

Indices 371

Epitome 387

Zauważone błędy 397

1. SŁOWO WSTĘPNE. Wojenno - sakralne i pokrewne z niemi prawno-sakralne zwyczaje, obrzędy i praktyki Rzymskiego narodu Kwirytów liczne były bardzo i złożone. Często trudno je zrozumieć. Żaden ze starożytnych uczonych nie zostawił nam ich całokształtu, nie opowiedział, w jakim porządku jeden zwyczaj następował po drugim i co każdy z nich miał znaczyć. Bardzo często zachowane źródła tylko wspominają o tem, że w takich a takich okolicznościach, in angustiis albo re prospere, male gesta, spełniono taki lub inny obrzęd; gdzie indziej znajdujemy krótki opis obrzędu; jeszcze gdzie indziej jakiś szczegół, jeden, drugi; bardzo rzadko źródła nasze mówią o znaczeniu praktyk. Rzymianie w tym czasie, gdy posiadali własną naukę, przeważnie już nie pamiętali i nie wiedzieli, jakie wierzenia były skojarzone z tą lub inną praktyką, jaki był jej początek. Uczeni nowożytni niejednokrotnie zwracali swoją przenikliwą uwagę na te lub inne zwyczaje. Mamy szereg rozpraw takich uczonych, jak Karol Renel, Salomon Reinach, Adolf Reinach we Francji, Ludwik Deubner, Adolf von Domaszewski, Georg Wissowa i inni w Niemczech, ale cały szereg zwyczajów pozostał niewyjaśnionym. Dlaczego podczas trwania wojny świątynia Janusa stoi otworem, a podczas pokoju jest zamknięta? Czy może, jak poeta mówi, „dla tego podwoje są naoścież rozwarte i kłódka zdjęta, żeby naród, który wyruszył w pole, miał zabezpieczony powrót; podczas pokoju zaś, aby ten pokój nie mógł odlecieć, zamykam drzwi“.

„Ut populo reditus pateat ad bella profecto
„Tota patent dempta janua nostra sera.
„Pace fores obdo, ne qua discedere possit..“

Dlaczego, gdy zaczynano wojnę, fetialis, kapłan-urzędnik, w wełnianej narzutce na głowie, wygłaszając liczne i straszne zaklęcia, rzucał w granice nieprzyjacielskiej gminy włócznię drewnianą, opaloną u ostrza i zbroczoną we krwi? Dlaczego podczas wojny grzebie się żywcem Greka i Greczynkę, Galla i Galkę lub kogoś innego, cum quibus tum res esset? Jest że to cudzoziemski wpływ, jak przypuszczają niektórzy, wpływ religji Apollona, bezwzględnej i okrutnej? Apollona, który przez księgi Sybilli, przez usta dziesięciu mężów ofiarników nakazuje Rzymskiemu narodowi Kwirytów składać ofiary z ludzi, czego mu Grecy już od dawna nie składali? Dlaczego w procesji triumfalnej, przed rydwanem zwycięskiego imperatora idzie jakiś starzec w królewskiej purpurze ze złotym łańcuchem na piersiach, idzie i tańczy niby skoczek, i rozwesela sobą rzeszę? O tym szczególe żaden z nowoczesnych uczonych ani razu nie wspomniał i nie przytoczył go. Dlaczego zwycięski imperator wznosi triumfalny łuk? Dla oczyszczenia, czy dla samochwalstwa? I tak dalej, długi szereg zwyczajów albo wcale nie jest wyjaśniony, albo wyjaśniony niedostatecznie. W badaniach rzymskich wojenno-sakralnych zwyczajów, uczeni niemieccy posługiwali się metodyką przeważnie ściśle filologiczną, Francuzi — etnologiczno-filologiczną, żaden jednak nie pokusił się o zestawienie wszystkich tych zwyczajów razem i o wniknięcie dopiero wtedy w każdy poszczególny; pierwszy staram się to zrobić, z tem jednak zastrzeżeniem, że zupełnie pomijam i opuszczam wróżbiarskie praktyki. Zarodkiem tej pracy był jeden z rozdziałów jednego z referatów, które czytałem w seminarjach prowadzonych przed laty w Petersburgu przez M. Rostowcewa. Siedem lat oddziela zarodek od zakończenia; przez ten czas

odciągały mnie inne tematy, odrywała od pracy zawierucha dziejowa—w Polsce musiałem rozpocząć zupełnie od początku zbieranie materjałów i spotkałem w tem nieprzezwyciężoną jedną przeszkodę. Korzystałem z księgozbiorów krakowskich, warszawskich, lwowskich i lubelskich; znaczną część potrzebnych mi rozpraw, umieszczonych przeważnie w czasopismach, znalazłem, ale są prace, które znam tylko ze streszczeń lub w jakiś inny sposób z drugich rąk— zawsze zaznaczam to jednak na swojem miejscu. Zdaję sobie sprawę z braków, które z tego powodu mogły i powinny były wyniknąć, nie czekam jednak na czas, gdy można będzie sprowadzać książki w dowolnej ilości lub pojechać za granicę dla wypełnienia luk i braków, bo jednak możemy i musimy pracować w tych warunkach które są, wyciągać co można z tego, co mamy.

I.

CLARIGATIO.

2. RITUS CLARIGATIONIS. Analizę obrzędów wojny Rzymskiej zacząć musimy od zbadania pierwszego jej aktu, od clarigatio, bez której żadna wojna nie mogła być dla Rzymianina „bellum pium, bellum iustum“. Ten obrzęd rozpoczynał wojnę i był pierwszym obrzędem w szeregu innych, okrutnych i skomplikowanych, towarzyszących wojnie. Oto któraś z sąsiednich gmin pogwałciła prawa Rzymian; stosunki pokojowe Kwirytów z Latynami, zostające pod opieką bogów, zostały zerwane, bo łacińscy pasterze uprowadzili stado obywatela Rzymskiego narodu Kwirytów. Wtedy kapłan urzędnik, który należy do kolegjum kapłańskiego, mającego w pieczy swojej międzynarodowe stosunki, fetialis, w wieńcu z trawy rodzimej na skroniach, idzie z Rzymu do granic tej gminy, na głowę zarzuca płaszcz wełniany, który na sobie ma i przemawia w taki sposób:

—„Słuchaj Jowiszu! Słuchajcie Granice! — wymienia „nazwę narodu,—słuchaj prawo boskie! Ja jestem posłem „państwowym narodu Rzymskiego! W poselstwie przy„chodzę słusznem i sprawiedliwem, a słowa moje niech „zasługują na wiarę!“ Następnie wygłasza żądania, potem „wzywa Jowisza na świadka: „Jeśli ja niesprawiedliwie „i niesłusznie żądam, aby ci ludzie oddali mi te rzeczy,—

„pozbaw mnie na zawsze ojczyzny“. Te słowa wypowiada, „przekraczając granice, te słowa do pierwszego męża, któ„rego napotka, te słowa wchodząc do bramy, te same „słowa, gdy wstąpi na forum, zmieniając tylko trochę rotę „i brzmienie przysięgi. Jeżeli nie oddadzą mu tego, czego „żąda—po trzydziestu trzech dniach, taka bowiem ustalona „była przerwa, wypowiada wojnę w następujący sposób: „Usłysz, Jowiszu, i ty, Janusie Kwirynie, i wy, bogowie Nieba, „bogowie Ziemi i wy, podziemni bogowie, słuchajcie. Was „biorę na świadków, że naród ten—wymienia nazwę na„rodu—jest niesprawiedliwym i że nie czyni zadość słusz„ności. Lecz o tych sprawach, w jaki sposób nasze prawa „będą odzyskane, my, starsi wiekiem, naradzimy się w domu“. Następnie poseł wraca do Rzymu na naradę. Król natychmiast zwołuje senat i gdy zapadnie uchwała, aby prowadzić wojnę, wtedy „zwyczaj nakazywał, aby fetialis niósł „do granicy wrogów żelazną lub opaloną sprzodu i zbro„czoną we krwi włócznię i mówił w obecności conajmniej „trzech dorosłych mężów: wobec tego że narody Staro„żytnych Latynów i ludzie Starożytni Latynowie wrogo „i nieprzyjaźnie zachowali się względem Rzymskiego narodu „Kwirytów; wobec tego, że Rzymski naród Kwirytów roz„kazał, aby była wojna ze Starożytnymi Latynami, a senat „Rzymskiego narodu Kwirytów rozważył, uchwalił, posta„nowił, że ma być wojna ze Starożytnymi Latynami—dla„tego ja i naród Rzymski narodom Starożytnych Latynów „i ludziom Starożytnym Latynom wojnę wypowiadam i roz„poczynam. — Po tych słowach rzucał włócznię do ich „granic“.

W taki sposób opowiada Liwjusz o zwyczaju clarigatio, którym rozpoczynała się wszelka wojna, o ile miała być bellum pium, bellum iustum.

W podobny i tylko w niektórych szczegółach odmienny sposób opowiada o interesującej nas praktyce Dionyzios

z Halikarnasu: „Jeden z fetialisów, wybrany do tego przez „innych, nakładał szaty i oznaki kapłańskie, aby odzna- „czyć się od reszty, i szedł do miasta, które nie dotrzy- „mało wiary. Stojąc nad granicą, wzywa Jowisza oraz „innych bogów, świadcząc się nimi, że przyszedł od na- „rodu Rzymskiego, aby żądać zadośćuczynienia. Następnie „przysięga, że przychodzi do miasta, które złamało wiarę, „oraz wygłasza najstraszniejsze zaklęcia na samego siebie i na „Rzym, jeśli kłamie, i wtedy dopiero przekracza granicę. „Potem wzywa na świadka każdego, kogokolwiek pierw- „szego spotka, czy to mieszczanina, czy to rolnika, i rzu- „cając zawsze te same klątwy, idzie do miasta. Następnie, „zanim wejdzie do miasta, w ten sam sposób wzywa na „świadków straż przy bramie lub pierwszego, kogo spotka „w bramie, i wtedy dopiero kieruje się na forum. Tutaj „zwraca się do sprawujących rządy i wyłuszcza przyczyny, „dla których przyszedł. Wciąż składa przysięgę i zaklęcia „miota. Jeżeli uczynią zadość sprawiedliwości i oddadzą „to, co było powodem, odchodzi, prowadząc ze sobą mę- „żów; odchodzi jako przyjaciel od przyjaciół. Jeżeli zarzą- „dają zwłokę dla naradzenia się — daje dziesięć dni, po „upływie których znowu przychodzi; tak do trzech razy. Po „trzydziestu dniach, jeżeli to miasto nie uczyni zadość spra- „wiedliwości, odchodzi wzywając bogów podziemnych „i bogów nieba i mówi tylko to, że państwo Rzymskie „w spokoju rozważy sprawę. Następnie, przychodzi do „senatu razem z innymi fetialisami i świadczy, że wszystko, „co tylko nakazują święte prawa, przez nich zostało zro- „bione; że jeśli tylko chcą uchwalić wojnę, ze strony bogów „nic nie stoi na przeszkodzie. Jeżeli nie uczynią czego- „kolwiek z tego wszystkiego, nie ma władzy ani senat ani „naród uchwalić wojnę. Tyle dowiedziałem się o fetialisach“ [1].

[1] Livius I. 32; Dionyzios Halic. II. 72; confer Aulus Gellius noct. att. XVI. 4. 1 (populus Hermundulus); Servius Aen. IX. 52; X. 14.

3. OSOBLIWOSCI ZAKLĘCIA. Przedewszystkiem to zwraca na siebie uwagę, że praktyka jest złożona i składa się z kilku czynności. W pierwszej części fetialis zwraca się do Jowisza, do Granic i do Fas—Prawo boskie, stwierdzając, że jest posłem Rzymskiego narodu Kwirytów w sprawie słusznej i sprawiedliwej. Następnie drugi akt: wygłasza żądania i znowu zwraca się do Jowisza, upraszając go o wzbronienie mu ojczyzny, jeżeli wymagania jego i Rzymian są niesłuszne. Podobna prośba o wzbronienie ojczyzny fetialisowi znana nam jest w innym wypadku. Polybios, opowiadając o przymierzu, zawartem przez Rzymian z Punijczykami, mówi, że Kartagińczycy na swój sposób przysięgę złożyli i swoim bogom—Rzymianie zaś wedle dawnego zwyczaju na Jowisza Kamienia, Juppitera Lapisa, Zeusa Lithosa, oraz na Marsa i na Kwiryna. Przysięga na Juppitera Lapisa, wedle Polybiosa, taką jest: „Ten, „kto przysięga, że umowa będzie dotrzymana, po zapew„nieniu dotrzymania, bierze do ręki kamień i mówi: jeśli „przysięgi dotrzymam, niech mi się dobrze dzieje; jeżeli „zaś powezmę odmienny zamiar, lub uczynię coś innego— „niech nic nie stanie się złego nikomu ani w ojcowiznie „jego, ani w czynnościach jego i stosunkach do świątyń, „ołtarzy i grobów, niech mu nie stanie się żadna krzywda. „Jeden tylko ja niech będę wyrzucony tak, jak teraz ów „kamień. Mówiąc tak, rzuca ręką kamień“ [2].

Podobny sposób składania przysięgi znajdujemy również u słowian, bo, wedle Saksona, Rugijczycy, przysięgę czyniąc, kamyk przy tem do wody wrzucają, aby zginęli tak, jak ów kamyk, gdyby dane słowo złamali [3]. U Germanów znajdujemy również podobny sposób składania przysięgi, bo odrzucają tak zwaną festuca notata, na której wypisane są runy, i takie odrzucenie oznacza fakultatywną

[2] Polybios III. 25.
[3] A. Brückner, Mitologja słowiańska. Kraków. 1918. p. 80.

exsecratio w razie niedotrzymania słowa [4]. Rzymianie dostarczają nam jeszcze jednego przykładu takiej przysięgi: „Krzemień trzymają, przysięgę na Jawisza składając; mówią „przytem tak: jeżeli z umysłu kłamię, niech mnie Dies Piter „wyrzuci z nieuszkodzonego miasta i zamku tak, jak ja „obecnie rzucam ów kamień“ [5]. Mamy w Rzymie również przykład podobnej exsecratio i bez rzucania kamienia [6]. Że Polybios zupełnie prawidłowo oddaje to, o czem słyszał od Rzymian, o tem możemy przekonać się z tego jeszcze, że Rzymianom znaną była przysięga na Jowisza Kamienia, bo u Gelliusa czytamy: „Jovem Lapidem.... quod sanctissimum jusjurandum“ [7], oraz z tego, że niektóre wyrazy u Polybiosa są ścisłym przekładem z łaciny: „τῶν ἄλλων σωζομένων“, σώζω odpowiada łacińskiemu salvo: salva urbe arceque. Z tego wynika, że Polybiosowi można wierzyć, gdy powiada, że rzucają nie zwykły kamień, lecz samego Jowisza Kamienia, Juppiter Lapis, czego wszak nie znajdujemy, u Festusa. W jaki sposób to powstało—o tem jeszcze będzie mowa; niestety będę musiał stwierdzić, że nie możemy zrozumieć tego pomieszania. Na razie trzeba tylko zaznaczyć, że fetialis, żądając od sąsiadów zwrotu porwanych rzeczy, w wypadku, jeżeli to robi nie mając dostatecznej racji, ściąga na siebie ewentualną exsecratio w formie wzbronienia mu ojczyzny przez bogów. Mimowoli przychodzi na myśl aquae et ignis interdictio, która to kara również jest wzbronieniem ojczyzny, i do tego najstarszą formą sakralnego wygnania, bo w czasie upadku Rzeczypospolitej i za Cesarstwa, nie na wzbronienie ognia i wody

[4] P. Huvelin, Magie et droit individuel. L'Année Sociologique 10 (1905—1906) 33 sq.

[5] Festus s. v. lapidem silicem; conf. Plutarchus, Sulla 10.

[6] Jusiurandum Ariciensium: C. I. L. II. 172. Niżej będę o tem mówił obszerniej.

[7] Aulus Gellius noct. att. I. 21. 4.

skazywano, lecz na relegatio, to znaczy zwykłe wygnanie. Powyższe, na pierwszy rzut oka, może świadczyć o tem, że clarigatio zawierała w sobie pewien pierwiastek moralności. Zostawiam kwestję otwartą na razie, bo dopiero w ostatnim rozdziale, gdzie będzie mowa o zawarciu pokoju przez przysięgę i o genezie tej ostatniej, przekonamy się, że bynajmniej nie moralność taka, jak my ją rozumiemy, zmuszała Pierwotnych clarigare z całkowitym przeświadczeniem, że Fas, prawo boskie znajduje się po ich stronie. Przysięga bowiem, jak to postaram się wykazać, zawierała w sobie pewien zbiornik jakiejś potęgi dynamicznej, która automatycznie stawała się niszczycielską i burzącą w stosunku do tego, kto iusiurandum pogwałcił. Na razie wystarczy tylko stwierdzić, że przez szereg zaklęć zwraca się uwaga boga na to, że dokonane zostało krzywoprzysięstwo i że on powinien wystąpić jako strona czynna.

4. TRZYDZIESTODNIOWA ZWŁOKA. Zachodzi jednak pewna różnica między Liwjuszem a Dionyzjosem w stopniowaniu, w intensywności zaklęć, które u pierwszego są znacznie bardziej skondensowane. Mówi on, że aż trzy razy przychodził fetialis do miasta, żądając sprawiedliwości i że za każdym razem składał przysięgę oraz rzucał najstraszniejsze klątwy. Wyrazy, użyte przez Dionyzjosa zupełnie odpowiadają łacińskim sacrationes, obsecrationes, sacratio capitis i wobec przysiąg, o których wspomina, owe zaklęcia są zupełnie na miejscu. Moc i siła każdego iusiurandum polegała na sacratio capitis. Liwjusz również to samo podaje, bo widzieliśmy, że wygnanie z ojczyzny występuje w szeregu iusiurandum jako podstawa i gwarancja, jest to jednak stosunkowo najbardziej łagodna forma sacratio capitis i nie da się do niej stosować wyrazu „najstraszniejsze przekleństwa“. Różnica ta między

Liwjuszem i Dionyzjosem jest jednak tylko ilościowa i niewielka, bo zasadniczo mówią jedno i to samo.

Również niejednakowo przedstawiają dwa nasze źródła zwłokę i czas trwania praktyki. Greckie źródło powiada, że trzy razy fetialis chodzi clarigare — Liwjusz o jednym tylko razie mówi. Ostatni podaje trzydzieści trzy dni przerwy — Dionyzjos mówi, że trzy razy dawano zwłokę dziesięciodniową, co razem daje tylko trzydzieści dni. To ostatnie, zresztą, łatwo można zrozumieć, bo jeżeli fetialis trzy razy po dziesięciu dniach na jedenasty idzie do nieprzyjaciół, ten czas między pierwszą czynnością a zakończeniem clarigatio razem wynosi trzydzieści trzy dni zwłoki, co właśnie Liwjusz twierdzi. Wobec tego jednak, że wszystkie łacińskie źródła milczą o trzykrotnem chodzeniu i twierdzą, że fetialis jeden tylko raz clarigare chodził, Dionyzjos zaś stanowczo twierdzi że trzy razy; że zachodzi jednak pewna różnica pomiędzy „najstraszniejszemi klątwami“ w greckiem źródle, a stosunkowo łagodną sacratio capitis przez wzbronienie ojczyzny u Liwjusza, wobec tego możliwem jest, że była pewna odmiana praktyki, że i zwłoka ta mogła być dłuższa i krótsza nieco. Inne bowiem łacińskie źródła, które mamy, na Liwjuszu polegają: Servius wprost powołuje się na niego [8]. Wiemy, że Dionyzjos czasami polemizuje z Liwjuszem i nie wymieniając go, stara się mu dociąć [9], zaznacza niezależność swojej

[8] Servius. Aen. X. 14: .... „Ancus Martius.... misit ad Gentem Aequiculanam et accepit iura fetialia, per quae bellum indicebatur hoc modo, sicut etiam de Albanis retulit Livius“.

[9] Naprzykład w kwestji azylu: Liwjusz, z kultury i obywatelstwa Rzymianin, władca świata, pozwala sobie na dobroduszną wzmiankę o azylum i o tem, że przy założeniu miasta i hołota Italska przyjęta była w poczet nowych obywateli (I. 9. 3 sq.). O Romulusie, również pozwala sobie powiedzieć: „cum factis vir magnificus tum factorum ostentator haud minor“ (I. 10. 5). Dionyzjos, advena schlebiający, zupełnie inaczej to przedstawia (I. 89.).

pracy i, prawdopodobnie, z szeregu innych źródeł czerpał wiadomości. Możemy więc przypuścić, że i w tym wypadku źródło Dionyzjosa podało jakiś inny, odmienny nieco w szczegółach sposób clarigare, ale zasadniczo, czynności fetialisa i tutaj i tam są jednakowe.

Jakie znaczenie miała clarigatio, widzimy to u Dionyzjosa, mianowicie że jeżeli nie będzie uczynioną, to ani naród, ani senat, nie mają władzy, prawa, uchwalić i rozpocząć wojny. W przybliżeniu to samo mówi Cycero: nullum bellum esse iustum, nisi quod rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum [10]. Bellum iustum, pium, jest to wojna rozpoczęta przez clarigatio [11], i tylko taka wojna w zrozumieniu Rzymian mogła być prowadzona; tylko do udziału w takiej każdy obywatel Rzymski był zobowiązanym.

Widzieliśmy że praktyka zawiera w sobie częstokrotne używanie boga na świadka swojej słuszności, którą stwierdzano rzuceniem klątwy na krzywoprzysięzcę; na pierwszy rzut oka można więc przypuścić, że boga proszono o opiekę, o wspieranie swoją mocą i o obronę w niebezpieczeństwie. Ale wyraz opieka nie odpowiada tym starym wierzeniom, które ujawniały się w tych praktykach. Byłoby to modernizowaniem tych dawnych wierzeń religijnych i narzucaniem naszych pojęć. Przy dalszej analizie praktyki, przekonamy się, że bóg nie o opiekę jest upraszany, tylko magicznie zmuszany do czynnego współudziału.

[10] Cicero, de officiis I. 36.

[11] Varro de lingua latina V, 46 „fetiales, quod fidei publicae inter populos praeerant: nam per hos fiebat ut iustum conciperetur bellum“. Nonius p. 529, 17: .... „nec bella indicebantur, quae tamen pia vocabant, priusquam id fuisset, fetialibus denuntiatur“.

5. FETIALISA WIENIEC Z TRAWY. Powiedziałem, że fetialis wyruszał clarigare w wieńcu z trawy rodzimej na skroniach, tymczasem ani Liwjusz ani Dionyzjos o tem nie wspominają. Otóż, znajdujemy u Serviusa w komentarzu do Eneidy XII.120: „verbena tempora vincti". Powiada on, że verbena jest to święta trawa, zrywana na kapitolu, miejscu, jak wiemy, świętem. Ściślej nie określa gdzie. Trawą tą wieńczyli swoje skronie fetialisowie i ich naczelnik, pater patratus, gdy mieli zamiar zawrzeć umowę— zawrzeć przymierze, również clarigare. W innem źródle znajdujemy uogólnienie znaczenia wyrazu verbena, bo czytamy, że nietylko z Kapitolu trawa, lecz wszelka trawa lub zieleń zasługuje na to miano, byleby zerwano ją w czystem miejscu [12]. Jeszcze bardziej uogólnia Festus, bo powiada, że wszelka czysta trawa zwie się verbena. Taką zaś verbenę, którą zerwano ze świętego miejsca i którą dają konsulowie fetialisom, wyruszającym wypowiedzieć wojnę lub zawrzeć pokój, taką verbenę nazywają sagmen [13]. Z innego źródła dowiadujemy się, że dlatego dawane są sagmina posłom narodu Rzymskiego, żeby nikt ich nie obraził [14]. To znaczy że jakąś moc nadzwyczajną posiada ta trawa, moc odpychającą wszelką złą czynność, skierowaną przeciwko temu, kto nią uwieńczył swoje skronie. Nie jest to moc zwykłego apotropaion, bo to ostatnie odpycha nie tylko czynność, ale i złą wolę i wpływy nadnaturalne, magiczne, tymczasem w słowach Marcianusa mowa jest o obrazie posłów Rzymskich, więc jest to obraza Rzymu, rzeczypospolitej. To znaczy, że apotropaiczna potęga trawy jest do pewnego stopnia ograniczona ilościowo, bo stosuje się do posłów państwowych. Jest również pogłębioną jakościowo, bo nie człowieka chroni, nie jednostkę,

12 Donatus ad Terent. Androg. IV. 3. 11.
13 Festus s. v. Sagmina.
14 Dig., Marcianus, I. 8. 8.

lecz posła rzeczypospolitej, to znaczy samo państwo, majestat jego. Taki związek sagmen, verbena, z majestatem narodu i państwa, występuje dobitnie w tem, że owe sagmina..... „arcebantur a consule praetoreve legatis proficiscentibus ad foedus faciendum bellumque indicendum“ (Festus l. l.). Najwyższy dostojnik w państwie nadaje sagmina tym, którzy po za granicami rzeczypospolitej będą ją przedstawiali. Wiemy od Liwjusza o specjalnej uchwale senatu w roku 201 a. C. n. powziętej na żądanie trawy przez fetialisów [15]. Nie doszła do nas formułka żądania sagmen przez fetialisów dla clarigatio, ale wiemy, jak to robiono ad foedus faciendum: (Livius I. 26) „Proszę cię „królu o trawę.—Niech będzie przyniesiona, odrzekł król, „czysta trawa.—Fetialis przyniósł z zamku świeżą, czystą „trawę; następnie zapytał króla: — czy mianujesz mnie i to „co ze mną i tych, którzy ze mną królewskim posłańcem „Rzymskiego narodu Kwirytów?—Mianuję i niech nie przy„niesię to ujmy ani mnie ani Rzymskiemu narodowi Kwi„rytów“. Tak odbywało się uroczyste oddanie trawy i nadanie godności posła. Jeden z fetialisów, ten, który powinien był pełnić czynność w imieniu państwa, nazywał się pater patratus. Tę godność nadawano mu nie tylko wręczeniem trawy, ale i dotknięciem głowy trawą: dopiero od dotknięcia przedstawiał majestat państwa (Livius l. l.). Jeden z fetialisów niósł trawę z granic Rzymskich do kraju nieprzyjacielskiego i tam dopiero używano jej bądź do nadania godności pater patratusa przez dotknięcie trawą skroni jego, bądź do nałożenia jej w kształcie wieńca na

[15] Livius XXX. 43. 9.: „fetiales cum in Africam ad foedus faciendum ire iuberentur, ipsis postulantibus senatus consultum factum est in haec verba, ut privos lapides silices privasque verbenas secum ferrent: ut ubi praetor Romanus iis imperaret, ut foedus ferirent, illi praetorem sagmina poscerent. herbae id genus ex arce sumptum dari fetialibus solet“.

skronie. Nazywał się ten fetialis verbenarius [16]. Muszę zaznaczyć w tem miejscu, że znane nam są dwa wyszczególnienia w kolegjum fetialisów: pater patratus, kapłan, który pełni praktykę i zawiera w sobie majestat narodu i państwa; staje się takim przez dotknięcie trawą; verbenarius—kapłan, który ma w swojej pieczy trawę. I jeden i drugi są w pewnym stosunku do gramen, sagmen. Innych wyszczególnień, związanych z jakąkolwiek funkcją fetialisa, niema [17]. Dodajmy do tego, że najwyższym zaszczytem, jaki mógł spotkać obywatela Rzymskiego, nagrodą, którą dawano temu, kto uratował Rzeczpospolitą lub jej obywateli, był wieniec z trawy zwykłej, nie wieniec z gałązek jakiejś rośliny świętej lub poświęconej, tylko zwykła corona graminea; więc jeśli to weźmiemy również pod uwagę, zrozumiałem będzie pytanie, dlaczego trawa tak wielkie ma znaczenie w czynnościach państwowo-prawnych i w praktykach sakralno-prawnych.

6. TRAWA-DARNINA. W zwyczajach Rzymskich są również inne wypadki używania trawy. Jak wyglądała ta, której używali fetialisowie, owe gramina, sagmina? Wergiljusz, opowiadając o foedusie zawartem przez Eneasza i Latyna, w XII pieśni wiersz 119, używa wyrazu aras gramineas, co Servius objaśnia w ten sposób, że Rzymianie mieli zwyczaj nakładania darniny na ołtarze i że taki właśnie ołtarz, zakończony darniną, na której składano ofiary, ma na myśli poeta. Dodaje przytem, że dla tego nazywa się takie ołtarze gramineae, że ofiara w foedusie stoi w związku z wojną i składają ją Marsowi, któremu gramen

[16] Plinius nat. hist. XXII. 1, 5: .... „ac semper e legatis, cum ad hostes clarigatumque mitterentur, id est res raptas clare repetitum, unus utique verbenarius vocabatur.

[17] Formalne szczegóły o fetiales i o clarigatio vide Mommsen, Röm. Staatsrecht. II. 669; WRKR p. 552 sq. Samter, ap. R. E. s. v. fetiales; Wissowa ap. R. E. s. v. clarigatio.

(conf. Gradivus) było poświęcone. Wzmiankę o podobnem użyciu trawy do ołtarzy spotykamy u Donatusa, że verbena, jest to wszelka trawa używana do wieńczenia ołtarzy [18]. Gdzie indziej czytamy, że przez fetialisów używana jest trawa „razem ze swoją ziemią na zamku zerwana“ [19]. Więc gdy mowa jest w obrzędach o sagmen, nie o łodygach trawy powinniśmy myśleć, lecz o trawie z korzeniami i z resztkami ziemi na tych korzeniach; jest to darnina, caespes. Wspominają nasze źródła, że się zrywa trawę gdzieś na Kapitolu; może tam było jakieś święte miejsce, łąka poświęcona, z której trawę zrywano do obrzędów? Źródła nasze nie mówią o tem nic; wiemy natomiast, że cała skała i zamek był ośrodkiem rzeczypospolitej, że dźwigał na sobie największe świątynie i majestat narodu i państwa. Przypuszczam, że to ostatnie musimy mieć na uwadze, że cały kapitol był uważany za święte miejsce, bo gdyby jakaś łączka była zostawiona dla tej trawy, to przecież źródła nasze szereg wzmianek zachowałyby o takiem miejscu poświęconem.

Może wydać się mało zrozumiałą wzmianka Serviusa, że darniny używano do wykończenia powierzchni ołtarza dla tego, że foedus jest praktyką wojenną, a bogiem wojny jest Mars i darnina była jemu poświęcona. Zbliżenie gramen—Gradivus może nie wystarczać, ale mamy w innych praktykach, wybitnie agrarnych, w obrzędach braci arwalskich również podobne użycie darniny [20]. Przypuszczam, że do zupełnego zrozumienia tego szczegółu, trzeba sobie przypomnieć, że gramen i sagmen jest to trawa wyrwana

[18] Donatus ad Terent. Androg. IV. 3. 11: „verbenae sunt omnes herbae frondesque ad aras coronandas“....

[19] Plinius, Natur. hist. XXII 1.5: „hoc est gramen ex arce cum sua terra evolsum“.

[20] Henzen, Acta fratrum Arvalium p. CCII sq. = C. I. L. VI. 2104 = Dessau I. L. S. II. 1. 5039: „item in circo in foculo argenteo cespiti ornato extam vaccinam reddidit.

cum terra sua, więc z korzeniami i z ziemią na tych korzeniach, co zaznaczonem jest w ołtarzach braci arwalskich, wykładanych cespite: to, co w aktach braci arwalskich brzmi: „in foculo cespiti ornato“, u Wergiljusza brzmi „aras gramineas“. Znaczenie sakralne zawierało się nie tyle w łodygach trawy, ile w całości: łodyga, korzeń, ziemia i przypuszczam, że jeżeli ta ostatnia, jak to zaznaczają źródła, jest konieczną składową częścią, to w niej powinna była zawierać się podstawowa część wierzenia, skojarzonego z darniną. Nie będę wchodził w to, jaki bóg był nawiązany do tego wierzenia, bo to było zjawiskiem wtórnem, owe imię boga: tak samo można uzasadnić, że jest to Mars, bóg rozpoczynający wszelkie prace letnie i na jesieni zakańczający je—więc bóg w równym stopniu i roli i wojny; można również uzasadnić, że jest to czynna, rodząca Matka ziemia, Tellus mater, która zawiera w sobie wszelkie moce [21].

7. DARNINA W FOLKLORZE. Jeśli się do folkloru zwrócimy, znajdziemy sporą garść zwyczajów, w których Matka ziemia, Mat' syra ziemlja, występuje jako środek wybitnie oczyszczający, uświęcający, jako ochrona i obrona od wszelkiego zła; bo ziemia, szczególnie czynna, więc rodząca lub uprawiona, więc często w połączeniu z trawą, darniną, ziemia taka w zrozumieniu umysłu pierwotnego jest boską, bóstwem samem i posiada wszelkie dobroczynne moce. Dowiadujemy się, że u Słowian Południo-

[21] Wierzenia, skojarzone z ziemią, vide Dieterich, Mutter Erde, 1913; Mars, bóg nietylko wojny, lecz również i roli—Mannhardt, Mythol. Forsch. 1884 p. 156 sqq,; Frazer, The Golden Bough, part VI. The Scapegoat. 1913 p. 230; Cato de agricult. 141; Wissowa bez racji odrzuca pierwotnie agrarny charakter Marsa (WRKR 143): agrarność bynajmniej nie przeszkadzała temu, żeby w równym stopniu i wojennym bogiem był. Specjalizacja bogów jest zjawiskiem wtórnem.

wych, gdy zagrzmi pierwszy grzmot na wiosnę, tarzają się ludzie po ziemi i trą o nią całe swoje ciało: Matka od wszystkiego ich obroni [22]. Podobny zwyczaj i w Niemczech znajdujemy [23]. W Rosji na św. Jerzego, wiosną, tarzają się chłopi po roli, aby dobrze im się powodziło [24]. Rosjanie chorzy na febrę, idą na to miejsce, gdzie, jak myślą, choroba uczepiła się ich, osypują siebie ziarnem jęczmiennem i mówią przy tem: wybacz Matko Ziemio! oto masz ziarno na kaszę [24]. Również sekciarze Rosyjscy, staroobrjadcy, jeżeli nie mogą dostać wody do umycia rąk przed spożyciem strawy, myją je ziemią, bo ta może zmyć wszelką skazę [24].

Również w praktykach sakralno prawnych, podobnie jak Rzymianie, tak i Słowianie także używali ziemi i trawy z ziemią, więc darniny. W kronice Ditmara Merseburskiego czytamy o Lutykach, że zmienni sami i niesłowni, wymagają od innych wielkiej stałości i słowności. Pokój czyniąc, dają obcięte końce włosów, trawę i prawicę [25]. Z cerkiewnego przekładu Grzegorza z Nazianzu, w którym jest interpolacja słowiańska, dowiadujemy się o pogańskich przysięgach dawnych słowian: „ów zaś, odkroiwszy darninę, kładąc ją na głowie, przysięgę czyni“ [26]. Również i na Szląsku podobny sposób składania przysięgi dawniej był, o Opolu to wiemy, o Raciborzu i o Cieszynie [27], tak samo

[22] Afanasjew, Poeticzieskija wozzrienija Sławian na prirodu. I. 1865 p. 144.

[23] Mannhardt. Die Gotterwelt. p. 197.

[24] Afanasjew l. l.

[25] Monumenta Germ. histor. ad usum scholarum lib. VI. 24. 148: „pacem abraso crine supremo, et cum gramine datisque affirmant dextris“; I. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer I. 1899 p. 156.

[26] Brückner, Mitol. słow. p. 79; Izwiestja Imp. Ak. Nauk. S. P. B. IV. 310.

[27] I. Griumm op. cit. p. 166.

i Madziarowie w wiekach średnich czynili[28]. W Rosji był zwyczaj, że chłopi, gdy spadła zaraza na bydło, przekopywali jeden z poblizkich pagórków nawskróś, tak, żeby wierzchnia warstwa ziemi, darnina, pozostała nienaruszoną. Przez to przejście i pod tą darniną przeprowadzali bydło, okadzając przytem dymem z różnych traw, zapalonych od „żywego“ ognia, to znaczy, dobytego przez tarcie[29]. Przed kilkudziesięciu jeszcze laty, w tej samej Rosji, jeżeli powstawał spór między chłopami o granice pól, ten, kto chciał dowieść i niezbicie stwierdzić słuszność swoich roszczeń, brał z pola, o które chodziło, kawał ziemi z darniną i szedł w tym kierunku, w którym, wedle mniemania jego, powinna iść miedza[30]. Ten dowód wystarczał, bo sama Ziemia, czynna i rodząca, uświęcała roszczenia chłopa, podobnie jak w oczyszczeniu taka sama Ziemia zdejmowała z bydła skazę i zarazę. Zdarzył się wypadek w Rosji, że chłop będący pod sądem, położył sobie na głowę kawał darniny i przysięgał, że, jeżeli kłamie, to niech go ziemia osądzi i przykryje tak, jak obecnie przykrywa darnina. Dowiadujemy się, że i na Ukrainie również, przysięgę czyniąc, całują ziemię, bo wtedy dopiero staje się przysięga niezłomną i świętą; w bajkach zaś Rosyjskich niezłomność przysiędze nadaje się przez połknięcie kawałka ziemi. Kozacy Siczowcy, wybierając atamana koszowego, brali kawał błota i namaszczali błotem głowę nowoobranego: był to akt wyświęcenia na godność, zbliżony zupełnie do Rzym-

[28] w r. 1360: Grimm l. l.: „sub qua arbore pyri praedicti Thomas et Michael Chapy, discalceatis pedibus, resolutis cingulis, glebam terrae super capita sua ponendo, ut moris est super terram iurare, iurassent in eo, ut ipsa terra, quam reambulassent et praedictis votis a primis usque novissimas sequestrassent, terra possessionis ipsorum Polianka fit, et ad eandem pertineat.“

[29] Afanasjew op. cit. II. 19.

[30] Ten i następne przykłady Afanasjew I. 146 sq.

skiego nadania godności pater patratusa przez dotknięcie skroni darniną. Podobne do słowiańskich przysiąg i u Germanów znajdujemy, Alamanowie np. przysięgę czyniąc „ponant ipsam terram in medio et tangant ipsam cum spatis suis, cum quibus pugnare debent et testificentur deum creatorem“ [31]. Szereg takich lub podobnych przykładów przysięgi podają zwyczaje średniowieczne germańskie i sagi. Zupełnie zbliżony do słowiańskiego zwyczaju składania przysięgi z darniną na głowie są i niemieckie przysięgi w sagach i zwyczajach, zwane „unter den Rasen gehen“ albo „Rasen schneiden“. W Grecji przysięgi znajdujemy wzmacniane przez dotknięcie jedną ręką ziemi (chthona), drugą wody [32], a Perskie praktyki prawno-państwowe zawierają w sobie oddanie ziemi i wody jako uznanie siebie za zwyciężonego lub poddanego [33]. Zbliżoną praktykę i Madziarowie mieli [34].

8. ZNACZENIE WIEŃCA Z DARNINY. Dlatego dotykał fetialis głowy kolegi darniną i namaszczał w ten sposób do przysięgi za cały naród i do dźwigania majestatu Rzeczypospolitej, że zawierała w sobie pierwiastek rodzimej Matki Ziemi. Tą samą trawą, daną im przez najwyższą władzę w narodzie, przez króla, konsula, wieńczyli fetialisowie swoje skronie wyruszając wypowiedzieć wojnę albo zawrzeć pokój, bo oddawali siebie i majestat państwa pod szczególną opiekę Ziemi; współbytowali z nią, aby nikt ich nie znieważył, bo ta zniewaga stosowała by się do boga, którego dźwigali na sobie, a bóg zawsze potrafi siebie pomścić. Przypuszczam, że takie, a nie inne znaczenie, nie symbolu ani podobizny, lecz boga samego miał

[31] Grimm op. cit. p. 163 tamże i następne przykłady.
[32] Homeri Ilias XIV. 272.
[33] Herodotus IV. 126-7; V. 18; Aristot. Rhetor II. 22. 37.
[34] Grimm op. cit. I. 168.

wieniec z trawy w obrzędzie clarigatio i foedus: znaczenie podnoszące i wzmacniające. Zupełnie takie same znajdziemy w wieńcu z trawy, który był najwyższym zaszczytem i największą nagrodą, jaka mogła spotkać Rzymianina. Była to corona obsidionalis; dawano ją temu, kto uratował, ocalił wojsko Rzymskie, otoczone przez nieprzyjaciół i pozbawione wyjścia z niebezpieczeństwa; dawano z trawy, która rosła w tem miejscu, w którem wojsko było otoczone. Wieńczono trawą, bo zawierała w sobie pierwiastek boga, czynnej ziemi; wieńczono zwycięzcę i zbawiciela dlatego, że bóg pod opiekę, jak to na razie będę mówił, wziął oblężonych i uratował i pozwolił zwyciężyć nieprzyjaciół. Nie senat ani żadne władze wieńczyli pierwiastkiem boskim imperatora zbawiciela, lecz tylko ci sami żołnierze, którzy byli oblężeni i sami nie posiadali w sobie dostatecznie pierwiastka boskiego, aby zwyciężyć [35]. W majestacie boga wojnę zaczynano. Oznaką zachowania tego majestatu było zwycięstwo i uwieńczenie trawą tego, kto zwyciężył. A klęska? Klęska oznaczała, że ten pierwiastek nie był zachowany, że odwrócił się bóg. Persowie w takich wypadkach żądali od podbitych ziemi i wody—u Rzymian, zwyciężeni, podobnie jak przedtem uratowani, wyrywali trawę z tego miejsca, gdzie toczyła się walka i zwycięskim wrogom... nie wieniec z trawy na głowę kładli, tylko oddawali trawę zwycięzcom: „daję trawę“ w pierwotnych zwyczajach Rzymskich oznaczało: uznaję siebie za pokonanego [36].

[35] Gellius noct. att. V. 6. 8; Plinius nat. hist. XXII. 7; vide niżej, rozdział o wieńcach.

[36] Festus s. v. „herbam do, cum ait Plautus, victum me fateor, quod est antiquae et pastoralis vitae iudicium; nam qui in prato cursu aut viribus contendebant, cum superati erant, ex eo solo, in quo certamen erat, decerptam herbam adversario tradebant“; Nonius s. v. „herbam veteres palmam vel victoriam dĭci volunt“. Plinius nat. hist. XXII 4; 7.

Tak więc, powyższe Rzymskie zastosowania trawy i darniny pozwalają przypuścić, że ją rozumiano jako coś, co podwyższa i podnosi, co niby pierwiastek jakiś boski wprowadza w człowieka, zasila jego sobą. Takim oto, przypuszczam, był wieniec z trawy posła i kapłana Rzymskiego narodu Kwirytów w obrzędzie clarigatio. Nie tylko był on apotropaiczny, odwracał złą wolę i zły czyn, lecz przedewszystkiem posiadał moc boską, która w magiczny sposób pogłębiała potęgę i siłę magiczną kapłana.

9. DARNINA I ZIEMIA W PRAKTYKACH. Podobne znaczenie darniny i ziemi znajdujemy i w innych praktykach Rzymskich. Wiemy jaką ogromną cześć mieli Rzymianie dla swoich sztandarów. Znaczenie sakralne znaków wojennych, signa militaria, wierzenia, które były z niemi skojarzone, wyjaśnił Renel [37], ale pomijając nawet wyniki jego badań, w źródłach znajdziemy szereg wskazówek, dotyczących kultu znaków wojennych u Rzymian. Do tego jeszcze wrócę, tymczasem zaznaczam, że signa były czczone nie tylko jako święte, lecz przedewszystkiem jako bóstwa, które dbają o swoje wojsko i prowadzą zastępy do zwycięstwa. I oto dowiadujemy się od szeregu autorów Rzymskich, że początkowo signa były to ni mniej ni więcej jak pęki trawy, siana, przywiązane do włóczni i że one właśnie, wzniesione do góry, prowadziły pierwotnych Rzymian do bitwy [38]. Renel tak daleko posuwa się w swoich

[37] Ch. Renel, Cultes militaires de Rome. Les enseignes 1903.

[38] Ovidius, fasti III. 1115: „illa quidem faeno, sed erat reverentia faeno, quantum nunc aquilas cernis habere tuas. Pertica suspensos portabat longa maniplos, unde maniplaris nomina miles habet“. Isid. orig. gent. Rom. IX. 3. „antequam signa essent, manipulos sibi, id est fasciculos stipulae vel herbae alicuius, pro signis faciebant, a quo signo manipulares milites cognominati sunt“ idem XXII. 3. perticos manipulis faeni varie formatis in

wywodach, że twierdzi, iż rośliny, to znaczy i dąb i wawrzyn i trawa, były pierwotnie totemami klanu Rzymskiego: stąd ich boskość [39]. Niemam zamiaru iść w jego ślady, ale zestawiając to, co było mówione o jakiemś wybitnie sakralnem znaczeniu herba, sagmen. z boskością signa militaria, możemy i musimy przypuścić że te pęki trawy— były to bóstwa prawdziwe dla Rzymian, bóstwa, które prowadziły zastępy i wspólnie zwalczały nieprzyjaciół. Zaznaczałem już, że gramen składa się z dwuch części: z napowietrznej, z łodyg i listków oraz z korzeni z przywartą do nich ziemią. W powyższych wierzeniach, związanych z signum militare, występuje ta pierwsza część. W innych przykładach widzieliśmy również korzenie z ziemią i ziemię. Signum bynajmniej nie ma charakteru oczyszczającego lub apotropaicznego: jest to sam bóg, w istnieniu, wcieleniu, dla nas mało na razie zrozumiałem, który znajduje się pośród swoich wiernych i razem z nimi działa. Wszyscy znamy mit o Heraklesie, że gdy on szedł do ogrodu Hesperyd, musiał walczyć z Anteuszem i że zwyciężył go wtedy dopiero, gdy podniósł i oderwał w ten sposób od wzmacniania się przez dotknięcie matki jego ziemi [40]. W tem podaniu dotknięcie ziemi wcale nie ma charakteru oczyszczającego, tylko wybitnie wzmacniający; również i w micie o Alcyoneusie, synie ziemi. Był on przez Heraklesa przeszyty strzałą podczas gigantomachji, lecz nie umierał tak długo, jak długo był w miejscu, w któ-

summo iunctas dedisse, quo facilius eo signo suum quisque ducem sequeretur". Servius Aen. XI. 870: „manipli.... dicti sint signiferi, quia sub Romulo pauper adhuc exercitus hastis faeni manipulos illigabant et hos pro signis gerebant; unde hoc nomen remansit. conf. Plutarchus quaest. Rom. 8; Renel p. 236 sqq.

[39] op. cit. p.p. 236—253.

[40] Apollodor. II. 5. 11; Pherecyd, Fragm. Hist. Graec. I. 78. 4; Heckenbach. De nuditate sacra sacrisque vinculis 1911 p. 44 (RGVV. IX).

rem się urodził i umarł dopiero wtedy, gdy Herakles oderwał go od tego miejsca i przeniósł po za Pallenę [41]. Do tej samej kategorji należą tak bardzo rozpowszechnione w bajkach słowiańskich uderzenia siebie o ziemię. Koscieje, czarownicy, wszelcy niesamowici, o ile chcą zmienić swój wygląd zewnętrzny, zamienić się na kogoś innego, lub przywrócić sobie swój dawny, rzeczywisty kształt—padają na ziemię, uderzają sobą o ziemię — w ten sposób dokonywa się przemiana. Możliwe, że zawiera się w tem i pierwiastek uderzenia, nagłego zetknięcia się—więc magiczna siła ruchu i czynu samego w sobie, ale, uderzanie siebie zawsze, lub prawie zawsze o ziemię, a nie o co innego, wskazuje, że w tej praktyce tkwi wiara w skuteczność zetknięcia się z ziemią, że z ziemi czerpie swoją moc czarownik, kosciej i t. d. Z tej samej kategorji wierzeń wyrósł mit o Peliasie, któremu dana była przepowiednia, że powinien obawiać się człowieka, który przyjdzie do niego, mając jedną nogę bosą. Był to Jazon [42].

10. ZIEMIA WZMACNIA. O Jazonie mit opowiada, że tylko przez przypadek i szlachetną kurtuazję przybył do miasta z jedną nogą bosą. Jest to objaśnienie zwyczaju, który wydawał się trudnym do zrozumienia, że bojownicy niektórych plemion Greckich do bitwy szli z jedną nogą bosą. Robili tak Platejczycy [43] i Aetolowie [44]. Ten sam

[41] Apollodor. I. 6. 16.

[42] Pindar. Pyth. IV. 133; Schol. ad h. l. = Pherecyd., Fragm. Histor. Graec. I. 87. 60; Apollod. Rhod. I. 5.

[43] Thucydides III. 22.

[44] Macrobius, Sat. V. 18. 13: „Morem vero Aetolis fuisse uno tantum pede calceato in bellum ire ostendit clarissimus scriptor Enripides tragicus, in cuius tragoedia, quae Meleager inscribitur, nuntius inducitur describens quo quisque habitu fuerit ex ducibus, qui ad aprum capiendum convenerant“; Conf. Schol. ad Eurip. Phoeniss. 138.

zwyczaj znajdujemy u jednego z Italskich plemion, u Herników, którzy do bitwy szli z bosą lewą nogą [45]. Podobnie jak w powyższych zwyczajach dotykanie ziemi bosą nogą ma na celu wyciągnięcie z tej ziemi siły i mocy, tak i w innych zwyczajach i praktykach Rzymskich znajdujemy to samo. Naprzykład gdy susza panuje, gdy się ma zamiar sprowadzić deszcz z nieba z pomocą czarów i zaklęć magicznych—robi się to boso i obchodzi się nudipedalia [46], inaczej aquaelicium; Westalki zanosiły modły do bogini swojej boso i do świętości zbliżały się boso [47]. W tych praktykach dotknięcie ziemi pociąga za sobą skondensowanie mocy magicznej tego, kto jej dotyka. Pewnym przeżytkiem tego wierzenia jest zwyczaj średniowieczny, stosowany do wiedźm i czarownic. Dla tego, żeby wiedźmę obezwładnić, pozbawić ją mocy i zdolności czarowania, trzeba oderwać ją od ziemi, podnieść i pozbawić zetknięcia się z nią [48]. Podobnie jak wzmacniano siebie przez dotykanie się ziemi, tak również i zmniejszano w ten sposób dolegliwości, chorobę, lub ubezpieczano się przed nią [49]. Do tej samej kategorji, przypuszczam, należy zwyczaj ściągania umierającego z łóżka i układania go na ziemi [50].

[45] Vergilius Aen. VII. 689: „vestigia nuda sinistri instituere-pedis; crudus tegit altera pero". Servius ad h. l.: „Atque ipse est in pugnantibus primus; sed bene nudus est, quia tegitur scuto; dextram autem tectum conveniebat esse, quasi ab armis remotum.

[46] Petronius 44; Tertullian. apol. 40; de ieiun. 16; WRKR 121.

[47] Ovid. fasti VI, 395—8; Florus I. 13: „virgines simul ex sacerdotio Vestae nudo pede sacra fugientia comitantur".

[48] Ennemozer, Gesch. d. Magie teste Haeckenbach, op. cit. p. 45.

[49] Marcian. XXXII. 20; Plinius nat. hist. XXIX. 21.

[50] Nonius p. 279. 24; Servius, Aen. XII. 395; E. Samter, Antike und moderne Totengebräuche. Neue Jahrb. f. klass. Altert. XV. 1905 p. 36; Dieterich, Mutter Erde p. 26. U nas o tym zwyczaju pisał niedawno Fischer, Zwyczaje pogrzebowe ludu Polskiego. 1921 p. 74 sqq.

Zwyczaj ten jest szeroko rozpowszechniony u różnych narodów, również i u ludu polskiego. Fischer mniema, że mamy tu do czynienia z praktyką magiczną, wyjaśnioną przez Frazera, że „podobne wywołuje podobne“, więc sciągnięciem na ziemię ciała zmusza się duszę aby opuściła je i odeszła w dół, pod ziemię. Musimy pamiętać jednak, że są odmiany tego zwyczaju, że kładzie się także grudkę ziemi na piersi, więc nie na ruchu polega znaczenie praktyki, lecz na zetknięciu się z ziemią. Dlatego przypuszczam, że nie o przyspieszenie śmierci chodzi, ale o jej ułatwienie, o zmniejszenie cierpień, o dodanie odporności ciału. Żeby już skończyć, muszę zaznaczyć, że ziemia, Prarodzicielska, której kult był jednym z najstarszych w religji Pierwotnych, zajęła stanowczo wrogie stanowisko do magji. Nie tej pierwotnej, która magna pars fuit w powstaniu praktyk religijnych, tylko tej wtórnej, która, gdy religja już powstała i zakwitła, pozostała zwyrodniałą w zabobonach. Mamy cały szereg świadectw, że środki stosowane w zabobonnej magji tracą swoją siłę od zetknięcia się z ziemią [51].

11. NUMINIZACJA; MANA; ORENDA. Widzimy w tych wszystkich przykładach, że darnina i części jej składowe—trawa i ziemia (właściwie może lepiej powiedzieć: ziemia i to co z niej powstaje: darnina z trawą), zawierały w sobie jakąś szczególną i świętą potęgę, boską moc. Osobliwości tego i podobnych wierzeń najlepiej uwydatniają się na tle zestawienia, które niejednokrotnie czynił w wykładach i pracach profesor Tadeusz Zieliński. Dla Chrześcijanina, który widzi przed sobą rozkołysany wiatrem łan, drzewo kwitnące, lub jakiekolwiek inne zjawisko przyrody — zjawisko to jest żywym i namacalnym dowodem

[51] Plinius, nat. hist. XI. 203; XX. 6; 29; 38; XXIII. 137; 138; XXVII. 89; XXVIII. 34. 41; Marc. Emp. I. 68; 76; XXXVI. 70.

istnienia ponad nim samym i po nad tym zjawiskiem Boga i Stwórcy wszystkiego; Poganin, szczególnie pierwotny, zwykle zupełnie inaczej ujmował sprawę: łan zboża, bryła gleby, wilgotnej na wiosnę, darnina, wszelkie inne zjawisko przyrody, nie były to dowody istnienia poza zjawiskiem i poza nim—lecz bezpośrednio w tej samej darninie i bryle, w strumieniu, jakiegoś boskiego istnienia [52]. Samo zjawisko przyrody, szczególnie w dawniejszych okresach rozwoju religji, było całkowicie materjalnem, namacalnem i widzialnem, więc przez zmysły zewnętrzne dostrzegalnem bóstwem. W dalszym ciągu przekonamy się, że bóstwo nie istniało dla pierwotnych w oderwaniu od materjalnego istnienia, że jeżeli bóstwo było nie bryłą gleby, drzewem wawrzynu, łanem zboża—lecz czemś odmiennem, to jednak musiało wcielić się w jakieś istnienie materjalne, lub, conajmniej, być skojarzonem z takim istnieniem. Zobaczymy również, że w najbardziej różnorodnych zjawiskach zawierała się boska energja i potęga; często trudnem jest dla nas zrozumieć, w jaki sposób powstało wierzenie, że w takiej właśnie rzeczy zawiera się numen. Nie tylko w glebie, darninie, trawie wedle wierzeń pierwotnych zawiera się jakaś boska moc: takie wierzenia możnaby było, podciągając fakty, nawiązać do uprawy roli i do uświęcenia tego, co z rolą jest tak lub inaczej związane. Analiza szeregu praktyk wskazuje, że skóra zwierzęca zawiera w sobie świętą jakąś i uświęcającą moc, wełna, rośliny poszczególne i włosy ludzkie, rzeczy zrobione ręką ludzką, wszelkie rodzaje broni i brzmienie rogu lub trąby bojowej; grzmot i wzrok ludzki; paznokcie i cień człowieka, imię jego i wszelkie zaklęcie i rota przysięgi i nawet kształt, niezależnie od tego, co się na niego składa — wieniec, z gałązek świętych lub wstążek — vittae i koło zaczaro-

[52] T. Zieliński, Religja starożytnej Grecji. W. 1921 p. 15.

wane: wszystko to zawiera w sobie jakąś świętą moc. Moc ta bezkształtna jest i nieosobowa, trudno ją ściśle określić. „Wszystko co wiemy o psychologji człowieka pierwotnego, wskazuje, iż żyje on w świecie niejasnych, mglistych pojęć, w świecie, w którym siły abstrakcyjne i zjawiska ogólne mogą być odczute raczej niż pojmowane. Niezależnie od siebie i bez względu na teoretyczne rozważania, nowocześni zbieracze na polu etnologicznem zdołali zgromadzić olbrzymi materjał dowodzący, że człowiek pierwotny, którego religja jest dopiero w zawiązku, nie wyobraża sobie istot i sił religijnych w jasno określonych i teologicznie przemyślanych pojęciach, ale że u podstawy wierzeń pierwotnych leży bardzo niejasne i niezróżniczkowane poczucie jakiejś siły tajemniczej i mistycznej. Gdzie kolwiek człowiek pierwotny wykonywa ceremonje religijne lub magiczne, kiedykolwiek ma poczucie, iż stoi wobec świata nadprzyrodzonego, tam zawsze i wszędzie u podstawy jaśniejszych i bardziej określonych pojęć—takich jak duchy, fetysze, przedmioty magiczne,—można jeszcze znaleść wiarę w jakąś tajemniczą, nieosobową a bardzo mglistą właściwość czy siłę. Wszystko, co ma cośkolwiek wspólnego z religją, posiada właśnie tę siłę, a praktyki religijne polegają na zdobywaniu i zatrzymaniu jej sobie. Z naszych pojęć religijnych najściślej odpowiada tej własności czy sile pojęcie świętości“ [53]. Ta nieosobowa siła znana jest i współczesnym nam pierwotnym: w religji Melanezyjczyków pojęcie to nazywa się „mana“, u Australczyków złoczynna odmiana tej mocy niezrózniczkowanej nosi nazwę „arungquilta“; Algonkinowie w Ameryce północnej nazywają ją

[53] Br. Malinowski, Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. Kr. 1915 p. 52. Jest to jedna z bardzo nielicznych w języku polskim i jednocześnie jedna z najlepszych znanych mi w Europie prac, które wyszły w tej dziedzinie w ciągu ostatnich lat dwudziestu.

„manitu“, Irokezi nazywają „orendą“, Batakowie znowuż „tondi“ [54]. Siła ta przenika nie tylko wymienione lub podobne zjawiska, lecz również i czynności: pląsy sakralne i tańce, kręcenie się szamanów, znachorów; w pierwotnej formie swojej niema nic wspólnego z duchami, z uduchowieniem przyrody, bo nie jest to psyche, tylko erergja, siła: w języku łacińskim znajdziemy nawet odpowiedni wyraz dla many: numen, oznacza bowiem również i wolę boską lub nie boską nawet [55], więc nie koniecznie musimy iść w ślady Pfistera i używać wyrazu orenda, a kierunek badań—orendyzmem: numen będę używał narówni z mana i orenda. Mana bywa dobroczynna—więc zawarta we krwi, w wełnie, w skórze zwierzęcej dla tego, kto ubarwi siebie krwią. lub nałoży na siebie wełnę, skórę; bywa złoczynna—naprzykład dla flamen dialis, zawarta w wszelkich praktykach lub zjawiskach związanych z kultem umarłych; bywa wreszcie obojętna: zawarta w rocie przysięgi; taka, w pewnych okolicznościach automatycznie staje się dobroczynną dla tego, kto ucierpiał od złamania przysięgi, i złoczynną dla tego, kto ją złamał. Można się uchronić od many złoczynnej—więc dobroczynną niejako kondensują w amuletach, w apotropaia i nosi się ją przy sobie aby odwrócić urok. W wypadku, jeśli ktoś ulegnie wpływom przeciwnej many, wstrętnej, jeśli ktoś wbrew woli wchłonie w siebie pierwiastki takiej many—stara się zwyciężyć ją w sobie wprowadzając w siebie manę przyjazną, pożądaną w skutkach: jest to praktyka oczyszczenia, dios kodion, amfidromje, dies lust-

[54] Malinowski op. cit. p. 54 — wykaz literatury przedmiotu; również I. Radziszewski, Geneza religji w świetle nauki i filozofii 1911 p. 96 sqq.; zwięzłe i treściwe skreślenie pojęcia: Fr. Pfister (referując Eitrema Opferritus u. Voropfer Griech. u. Römer) w Berlin. Philol. Wochenschr. 1920 col. 645 sqq.; również Preuss, Der Ursprung der Religion u. Kuust. Globus vol. 86, 1904 passim, szczeg. p. 321 sqq.; vol. 87, 1905 passim.

[55] Forcellini, Lexicon totius latinitatis s. v.

ricus, omycie się wodą źródlaną i t. d. Poganie starają się wykorzystać manę przyjazną we wszelkich czynnościach: Podczas łowów przez szereg czynności magicznych starają się Pierwotni spotęgować własną manę, niejako ją skondensować w tym celu, żeby zwyciężyć manę zwierząt i upolować je. W czasie wojny spełniają szereg praktyk magicznych, żeby poddać nieprzyjaciół pod władzę swojej many i zwyciężyć ich. Zbieranie w sobie many jest obowiązkiem lekarzy, szamanów, kapłanów: przez amulety i apotropaja chronią siebie od wszelkich złych wpływów, a przez współbytowanie z maną zawartą w szeregu zjawisk— w trawie, darninie, krwi, wełnie, kręceniu się i pląsach i t. d., kapłani—królowie potęgują i kondensują w sobie własną manę, wciągają w siebie i wchłaniają zewsząd wszelką dobroczynną i przyjazną, żeby poddawać sobie manę innych: wspomagać swoich, zwalczać wrogów.

Wracając teraz do clarigatio, możemy stwierdzić, że, jeżeli na pierwszy rzut oka użycie darniny i trawy w praktykach fetialisów miało znaczenie apotropaiczno-katartyczne, to przy bliższem zbadaniu takie znaczenie można uważać za zjawisko wtórne. Pierwotnie wieńce z trawy na skroniach fetialisa i nadanie przez dotknięcie darniną godności pater patratusa miało na celu skupienie w kapłanie boskiej potęgi magicznej i przez współbytowanie kapłana z numen— maną—orendą, wzmożenie zdolności do czynu.

12. WŁOCZNIA DREWNIANA, OPALONA. Dla jakich czynności fetialisom potrzebna była mana wzmożona? Przez zaklęcia podawał klątwie tego, kto przekroczył boskie prawo fas. Oddawał bogom tego, kto złamał umowę i prawo jako hominem sacrum; jeśli niesłusznie posądzał sąsiadów—na samego siebie zciągał boży gniew, byle nie na cały swój naród; upraszał o wzbronienie ojczyzny. Oprócz wymówienia zaklęcia fetialis rzuca w granice gminy nie-

przyjacielskiej włócznię, opaloną i skrwawioną [56]. Takie rzucanie czegoś do kraju wrogów podczas wojny znajdujemy również u innych narodów [57], ale najbardziej zbliżoną praktykę znajdujemy u Germanów, którzy, nie wojnę rozpoczynając, jak Rzymianie, lecz przed samą bitwą rzucali w stronę wrogów dzidę i mówili przytem: Odin hat euch alle [58]. Mamy przykłady używania włóczni opalonej i skrwawionej w związku z wojną i po za Rzymem. Szkoci jej używali i narody Skandynawskie do przedwojennego alarmu, do zbierania i zwoływania bojowników przeciwko wrogom [59], podobnie jak nasze wici [60], które w początkach swoich prawdopodobnie miały charakter nie tylko wojenno-prawny, lecz i sakralno-prawny. Wracając do Rzymian, widzimy, że włócznia była opalona. Zakończenie włóczni opalone zupełnie słusznie uważane jest przez W. Helbiga jako starsze od zakończenia jej metalowego [61].

[56] Liwjusz w czytaniu Madwiga: hastam ferratam aut praeustam sanguineam. Ten sposób czytania, aprobowany przez WRKR p. 554 adn. 1, lepiej nadaje się do zrozumienia niż podany w wydaniach Weissenborna wedle rękopisów: hastam.... sanguineam praeustam. Jeżeli nmaczano we krwi włócznię, to, prawdopodobnie nie przed opaleniem, tylko po, więc porządek wyrazów podany przez rękopisy nie odpowiada kolejnym czynnościom.

[57] Rzucanie zapalonej pochodni—Schol. Eurip. Phoeniss. 1377; rzucanie zwierzęcia do wrogów: Diogenian. pov. cent. 3 s. v. ἄρνα προβάλλει.

[58] K. Weinhold, Beiträge zu den deutschen Kriegsaltertümern. Berl. Sitz-Ber. II. 1891 p. 560 sq. teste Schwenn. Die Menschenopfer bei den Grieuchen und Römern, 1915 p. 142 (RGVV XV).

[59] I. Grimm. Deutsche Rechtsaltertümer I. 1899 p. 226 sq.

[60] A. Szelągowski. Wici i topory. 1914 p. 17 sq.

[61] W. Helbig. Zur Geschichte der Hasta donatica. Abhandlung. d. Götting. Gesellschaft d. Wiss., N. F. X. 3. 1908. p. 11 sq. 40 sq. Odmiennie sądzi o powstaniu włóczni bez żelaza Steinert, Die dona militaria. Bonner Jahrbücher, 1906, 1 sqq., o czasie powstania p. 6 sq. Punkt widzenia Steinerta o stosunkowo poźnym pochodzeniu hasła pura nie jest metodycznym i przekonywającym.

Liwjusz w przytoczonym opisie clarigatio mówi, że używano i jednej i drugiej włóczni, o metalowym lub opalonym końcu, ale we wszelkich praktykach religijnych, w których używa się do zabicia ofiary kamiennego noża, zamiast żelaznego, z czem jeszcze spotkamy się, w praktykach, w których westalki używają do noszenia wody zwykłych glinianych garnków, zamiast wytwornych naczyń, ten nóż kamienny i garnek wskazują, że praktyka powstała wtedy gdy jeszcze innych naczyń nie znano, że to konserwatyzm religijny zmusił do zachowania w praktyce najdawniejszych narzędzi nie używanych już więcej w codziennem życiu. Lapis silex w obrzędzie foedusa, hasta pura, praeusta w clarigatio, wprowadzają nas w okres kamienia gładzonego, gdy kruszców nie znano i dla wzmocnienia drewnianej włóczni koniec jej ostry opalano w ogniu. Wtedy dopiero, gdy poznano kruszce i zaczęto je używać do wyrabiania broni, narówni z włócznią o opalonym ostrzu poczęto też rzucać w granice nieprzyjacielskie i włócznię o zakończeniu metalowem, jednak ta starsza odmiana praktyki również zachowała się i z użycia nie wyszła, chociaż trudno przypuścić, żeby przez Rzymian była rozumiana. Włócznię bez żelaza znamy również i w innych praktykach Rzymskich: była dawana żołnierzom i oficerom jako oznaka i nagroda za waleczność. Nazywała się hasta donatica lub hasta pura. Była to najstarsza nagroda wojenna [62] i początkowo dawano ją bez różnicy stanu i rangi [63], ale w czasach późniejszych tylko najwyższym oficerom [64]. Po grecku nazywano ją zawsze włócznią bez żelaza [65], Rzy-

[62] Polybios VI. 39. 3.

[63] idem l. l.; Sallust. bell. Iugurt. 85. 26, Festus s. v. optionatus; Dion. Halic. X. 37. 3; Aulus Gellius noct. att. II. 11. 2.

[64] Vopiscus, vita Probi 5; vita M. Aureliani 13; Steinert op. cit. p. 10.

[65] δόρατα ἀσίδερα—Zonaras III. 21.

mianie zaś hasta pura [67]. Mamy zachowane podobizny tej broni: była to właściwie nie włócznia w naszem zrozumieniu, tylko sztaba, której obydwa końce są zaokrąglone [68].

13. BÓG—WŁÓCZNIA. Dlaczego jednak Germanowie przed bitwą, a Rzymianie rozpoczynając wojnę, rzucali w stronę nieprzyjaciół, w granice gminy nieprzyjacielskiej, włócznię? Rzymianie nawet we krwi umoczoną włócznię. Jeżeliby to miało być symbolem, że podobnie jak fetialis, tak cały naród Rzymski będzie do wrogów rzucał włócznie i broczył je we krwi nieprzyjacielskiej, to nie rzucanoby włócznie zakrwawione: one dopiero mają się zakrwawić. Więc symbol nie wyobrażałby tego, co powinien. Jest że to wogóle symbol? Jeżeli nie, to poco się rzuca włócznię, rzecz martwą, poco zakrwiawiają? Gdyby to była istota żywa, to dałoby się zrozumieć, że się ją dla tego we krwi macza, aby skosztowawszy krwi— łaknęła jej jeszcze więcej i żeby broczyła we krwi nieprzyjaciół. Ale wiemy, że włócznia jest to więcej nawet niż żywa istota, bo boska. Czytamy bowiem w źródłach: veteres pro Marte hastam coluere, więc możemy przypuścić, że i z naszą praktyką skojarzona była wiara w boskość włóczni. W rozprawie, poświęconej zbadaniu praktyki i podania o wyklęciu Deciusa Musa przez samego siebie razem z wrogami, L. Deubner [69] zaznacza i stwierdza całym szeregiem przykładów, tak Rzymskich jak i innych narodów, że włócznia uważana była przez Rzymian nie tylko za broń, lecz więcej, bo za samo bóstwo. Starożytni, zresztą, dobrze o tem sami pamiętali i przechowali świadectwa swej wiary:

[67] Servius Aen. VI. 760: „hasta pura id est sine ferro, nam hoc fuit praemium apud maiores eius, qui tunc primum vicisset in proelio, sicut ait Varro in libris de gente populi Romani".

[68] Helbig op. cit. p. 8 tabl. I; odmienna podobizna — Steinert op. cit. p. 35 fig. 23.

[69] ARW. 1905. VIII. Beiheft p. 74 sqq.

„pro dis immortalibus veteres hostas coluere, ob cuius religionis memoriam adhuc deorum simulacris hastae adduntur“ [70]; „Pro Marte Romanos hastam (coluisse) Varronis ut indicant Musae [71] „Nam ab origine rerum pro signis immortalium veteres hastas coluere“ [72]. Najbardziej czczona włócznia w Rzymie znajdowała się w Regium i w niej widziano i szanowano samego Marsa [73]. Podobny stosunek do hasta i gdzie indziej był; w Praeneste była taka włócznia, którą trzymał bałwan i jeżeli poruszała się, przypuszczali, że robi to z własnej woli: takie wypadki przepowiadały nieszczęście i trzeba było boga ułaskawiać [74]. Wobec takiego stosunku do hasta, ubóstwienia jej, rzucanie włóczni do wrogów było rozumiane i przez Germanów i przez Rzymian jako oddanie nieprzyjaciół bogu włóczni, bogu tak samo materjalnemu jak to widzieliśmy w darninie.

Zaklęcie Germanów Odin hat euch alle, dla których włócznia była w takim samym stopniu Odinem jak dla Rzymian Marsem, stwierdza, że praktyka ta była objawem devotio wrogów, oddaniem ich bogu. Teraz możemy zrozumieć, dla czego i do czego fetialisowi tak bardzo potrzebna była moc magiczna, skondensowana i spotęgowana. Carmen fetialisa—było to wyklęcie tego, kto przekroczył fas: wrogów; zciągnięcie na nich wściekłości i gniewu boga. Czynność fetialisa—była tem samem, tylko nie w słowach, ale w praktyce zawartem, w magicznym obrzędzie. W dalszym ciągu zobaczymy, że cały szereg praktyk Rzymskich wojennych miał na celu oddać nieprzyjaciół bogu i zmusić boga brać ich i tępić: devotiones. W zwyczajach Rzym-

[70] Instin. XLIII. 3.
[71] Arnobius adv. nat. VI. 11.
[72] Trogi epit. XLIII. 3. 3.
[73] Plutarchus, Romulus 29. Clemens Alex., Protr. IV. 46 p. 35 Stähl; conf. Verg. Aen. IX. 47; XII. 266.
[74] Livius XXI. 62, 4; XXIV. 10. 10; XL. 19. 2.

skich mamy i inne przykłady oddania nieprzyjaciół bogu przez rzucenie tego boga do nich, ale w clarigatio znajdujemy tę osobliwość, że bóg nie powinien być zdobytym z powrotem; nie słyszymy o tem. Natomiast w devotio przez rzucanie boga w innem wcieleniu, największą hańbą i nieszczęściem dla wojska było pozostawienie boga u wrogów i nie zdobycie go z powrotem. Jest to rzucanie w sam środek wrogów, gdzie największa skupia się ich ciżba i moc, signum militare, proporca, które prowadzi zastępy rzymskie do bitwy.

14. SIGNUM MILITARE. Wspomniałem już o znakach jako o istotach boskich: ten ich charakter wyjaśnił Renel. Lecz on jednostronnie ujmuje boskość i stara się dowieść, że signa militaria Rzymskie są to pierwotne totemy klanów, które prowadzą wojowników Rzymskich do bitwy, podobnie jak robią to totemy całego szeregu narodów Ameryki północnej. Punkt widzenia jego, zupełnie słuszny co do sakralności signa, odznacza się jednak skrajną i jednostronną totemizacją zjawisk religijnych: musimy odrzucić owe cechy, gdy mamy do czynienia z signa militaria i wtedy nie będzie ulegało wątpliwości, że wprowadzają one nas w okres wierzeń wybitnie terjomorficznych [75]. O ile o czasach mitycznych podania świadczą, że signum było pękiem trawy na włóczni, to od początku rzeczypospolitej i aż do czasów Marjusza legjony rzymskie miały pięć zasadniczych znaków wojennych. Były to na długich

[75] Ch. Renel, Cultes militaires de Rome. Les enseignes. 1903. Obszerna i źródłowa praca. Ciekawe jest zestawienie obszernego materjału o sakralnem znaczeniu szeregu zwierząt i przeżytki tych wierzeń w zabobonie Rzymskim (p. 77 sq.). Totemy signa u Indjan— Frazer, Le totemisme, p. 45 sq. Formalne opracowanie signa Rzymskich: A. v. Domaszewski, Fahnen im römischen Heere, 1885; ostatnia praca—obszerny i treściwy artykuł Adolfa Reinacha ap. D. S. s. v. Signa militaria.

drągach i dzidach obsadzone podobizny wilka, orła, wieprza, konia i minotaura. Renel stara się dowieść, że te zwierzęta były pierwotnie totemami klanów i plemion, które weszły w skład rzeczpospolitej Rzymskiej: Łacińskiego, Albańskiego, Sabelskiego, Etruskiego i Kampańskiego. Odrzucając totemiczne znaczenie signa, nie możemy jednak wątpić, iż czcili Rzymianie je jako istoty święte, czcili tak, jak czczą posągi bogów [76] i cześć ta całkowicie wypełniała sobą religję wojowników Rzymskich [77]. Tacyt nazywa zwierzęta na znakach prawdziwymi bogami legjonów [78]. Podobnie jak inni bogowie otaczali opieką swoją każdego, zbrodniarza nawet, który przytuli się do ich podobizny lub posągu—również i signum militare posiadało owe prawo azylu [79]; nazywano je świętemi [80] albo wprost bogami [81]. Jako bóstwa miały one w swojej pieczy przysięgi, bo przy

[76] Dionys. Halic. VI. 45.

[77] Tertullian. apolog. III. 6. 2: „religio Romanorum tota castrensis signa veneratur, signa iurat, signa omnibus diis praeponit". Minucius Felix apol. XXIX. 7: „signa ipsa et cantabra et vexilla castrorum adoratis".

[78] Tac. Ann. II. 17: „interea pulcherrimum augurium, octo aquilae petere silvas et intrare, visae imperatorem advertere, exclamat irent sequerentur romanas aves, propria legionum numina".

[79] idem I. 39: „ingerunt, cedem parant, Planco maxime, quem dignitas fuga impediverat; neque aliud periclitanti subsidium quem castra primae legionis illic signa et aquilam amplexus religione sese tutabatur, ac ni aquilifer Calpurnius vim extremam arcuisset, rarum etiam inter hostes, legatus populi Romani, Romanis in castris sanguine suo altaria deum commaculavisset".

[80] Jos. Flav. bell. iud. III. 6. 2, mówiąc o orłach na proporcach, mówi że są święte.

[81] Tacit. Hist. III. 10: „mox conversus ad signa et bellorum deos, hostium potius exercitibus illum furorem, illam discordiam inicerent, orabat.

nich składano iusiurandum [82] i wszelka wspólna czynność żołnierska odbywała się przy proporcach, jako przy świątyni [83].

15. PROPORCE U INNYCH NARODÓW. Podobny stosunek do znaków wojennych, cześć dla nich nadzwyczajną, cześć, która pochodzeniem swoim sięga czasów terjo—i dendromorficznych (signa zwierzęta, signa pęki trawy), znajdujemy u innych narodów starożytnych Italskich i poza Italskich. Takie same zwierzęta widzimy na sztandarach Gallijskich [84]. Bardzo interesującym przykładem takiego proporca u Gallów jest podobizna na kotle srebrnym z Danji, z Gundenstrup, z VI w. a. C. [85]. Wybrażone tam na wielkich drągach ogromne głowy smocze z rozwartą paszczęką: niesione przed wojownikami prowadzą ich do bitwy. Gallowie, podobnie jak Rzymianie, przysięgi czynili również przy swoich signa [86]. Takie same signa zwierzęce

[82] Livius XXVI. 48: „stare hinc legio narios milites, hinc classicos, per omnes deos apparatus iurare magis quae velint quam quae sciant vera esse, et abstringere periurio non se solum suumque caput, sed signa militaria et aquilas sacramentique religionem". Tacit. Ann. XV. 16: „adicit iure iurando Paeti cautum apud signa, adstantibus iis, quos testificando rex misisset"...

[83] CIL. VII. 1030: Genio domini nostri et signorum castris". 1031: „Genio et signis"; III. 6224: „dis militaribus: Genio Virtuti, Aquilae Sanctae Signisque legionis".

[84] S. Reinach, Cultes mythes et religions, I p. 53, 56, 244; II p. 243; Ch. Renel, La religion des Gaulois, 1906, passim.

[85] Bertrand, Antropologie, 1894 p. 456; RRR, I p. 149, fig. 3.

[86] Caesar b. g. VII. 2. 2: „quoniam in praesentia obsidibus cavere inter se non possint, ne res efferatur, ac iure iurando ac fide sanciatur, petunt conlatis militaribus signis; quo more eorum gravissimae caerimoniae continentur, ne facto initio belli ab reliquis deserentur".

i cześć dla nich znajdujemy u Germanów, którzy do bitwy szli niosąc przed sobą swoje święte zwierzęta lub podobizny ich, ze świętych gajów wzięte: „effigiesque et signa quaedam detracta lucis in proelium ferunt“, „hinc veteranorum cohortium signa, inde depromptae silvis lucisque ferarum imagines ut cuique genti inire proelium mos est [87].

Mimowoli, gdy mowa jest o powyższych terjomorficznych znakach, nasuwa się zestawienie z takiemiż znakami— totemami u różnych narodów w folklorze nowożytnym. Wiele mamy przykładów tego, że zwierzęta—proporce— totemy prowadzą wiernych, bronią i biorą czynny udział w bitwie wedle wierzeń Huronów, Irokezów, Naczezów, Algonkinów i szeregu innych ludów [88].

16. RZUCANIE BOGA DO WROGÓW. Widać stąd jak wielkie znaczenie religijne miały dla Rzymian ich wojenne znaki. My również sztandary swoje otaczamy szacunkiem i czcią, lecz nie na religijnem podłożu: utrata sztandaru jest przedewszystkiem i tylką hańba. Dla Rzymian, szczególnie dla pierwotnych, hańba była zjawiskiem wtórnem, bo był to przedewszystkiem i tylko grzech. Stracić swoje signum to znaczy stracić swego boga, to znaczy wyzbyć się — nie pomocy i opieki, bo to są zjawiska wtórne i objawy wyższej religji, lecz współbytowania i współżycia z bogiem, więc pracy wspólnej z nim; bóg bowiem jest to istota materjalna, podobnie jak człowiek; w sposob zupełnie namacalny obcuje z człowiekiem i wielkie nabożeństwa i zaklęcia, wielkie napięcia sił magicznych potrzebne są do przywrócenia boga, do tego aby nowa inkarnacja boska zaczęła znowu współbytować z ludźmi.

[87] Tacit. Germania, 7; Hist. IV. 22.

[88] Renel, Les enseignes, p. 46 sqq.; Frazer, Le totemisme, trad. fr. 1898 p. 40.

Więc nawet w mniejszym stopniu grzech i hańba, bo przedewszystkiem wielkie nieszczęście. A jednak mamy sporą wiązankę świadectw, że w czasie bitwy, w chwili gdy nieprzyjaciel przeważa, a własne szyki łamią się, w takiej chwili dowódca oddziału lub całego wojska wyrywa signiferowi, chorążemu, signum, boga, i rzuca do wrogów, w miejsce, w którem skupia się największa ciżba nieprzyjaciół. Więc król Servius Tullius uczynił tak w wojnie z Sabinami [89], a konsul T. Quinctius w r. 431 walcząc z Ekwami i Wolskami [90], to samo w r. 429 w wojnie z Faliskami [91]. W r. 386 w wojnie z Wolskami Camillus [92] uczynił to, również Postumius w bitwie ad Regillum lacum [93] oraz Valerius Flaccus pod Kapuą [94]. Dowiadujemy się, że w r. 178 signifer A. Baculonius to samo uczynił [95], a w roku 192 Quintus Victorius i C. Atinius walcząc z Bojami [96], i Salius, wódz Pelignów [97] i Sulla pod Orchomenem [98]. Czytamy, że były to fortele wojenne, strategemata, do których ubiegano się w przełomowej chwili w bitwie; że dlatego rzucano signa, aby zmusić żołnierzy, unikających hańby utraty znaku swego, do odzyskania go z powrotem. Jest to, przypuszczam, racjonalistyczne objaśnienie nierozu-

[89] Frontin. Strategemata II. 8. 1.

[90] Idem op. cit. II. 8. 2; Livius IV. 29. 3: „consulem signum quoque intra vallum iniecisse ferunt, quo milites acrius subirent, repetendoque signo primam impressionem factam".

[91] Frontin. op. cit. II. 8. 3.

[92] Livius, VI. 8. 2: „emissum etiam signum Camilli iussu in hostium aciem ferunt, idque ut repeteretur concitatos antesignanos"; Frontinus, Strategemata II. 8. 5.

[93] Florus, I. 5. 11.

[94] Valer. Maxim. III. 2. 20; conf. C. Decimus Flaccus, anno 209: Liv. XXVII. 14. 8.

[95] Livius XXXI. 4. 2. conf. Front. Strat. IV. 5. 3.

[96] Livius XXXIV. 46. 12.

[97] Plutarchus, Aem. Paul. 20. 1.

[98] Plutarchus, Sylla 21. 2.

mianego już i tylko czasami stosowanego zwyczaju. Bo i w nowożytnych czasach sztandary czczone są i szanowane i utrata ich jest wielką hańbą—nie słyszymy jednak, aby w ten sposób zmuszano żołnierzy do odpędzania nieprzyjaciół. Podobnie jak Indjanie Ameryki północnej prowadzeni są do bitwy przez swoje totemy; jak Sarmaci i Dakowie przez smoki na znakach ich; jak zastępy Gallijskich wojowników do bitwy szły pod dowództwem rozwartych paszczęk smoczych i razem ze smokami i zwierzętami tępili nieprzyjaciół i we krwi ich broczyli, podobnie i Rzymskie legjony prowadzone były do bitwy przez orły i wilki i w przełomowej chwili, gdy najbardziej potrzebna była pomoc bogów, w miejscu, gdzie było największe niebezpieczeństwo i ciżba wrogów—rzucano w ciżbę wilki i orły Rzymskie, aby wspólnie z wiernymi swoimi tępili nieprzyjaciół. Odin hat euch alle—niech wilk ich ma, niech orzeł rozszarpie.

Tak więc rzucanie i włóczni i znaków było to devotio wrogów, oddanie ich na pożarcie i własność bogu. Ale była pewna różnica, bo signum powinno było być zdobyte z powrotem, a o włóczni tego nie słyszymy wcale. Możliwe jest, że powstała różnica z tego powodu, że włócznia nie była zindywidualizowana, że było to numen, które zawierało się mniej więcej w każdej włóczni. Natomiast signum—było to numen ściśle określone i zupełnie indywidualne; pojedyńcze i złączone z jednym zastępem raz na zawsze. Pewne utrudnienie znajdujemy w tem, że bóg włócznia, której oddany był Decius Mus (o tem będzie niżej) bezwzględnie niepowinna była wpaść w ręce wrogów. W clarigatio mamy oddanie wrogów bogu włóczni przez rzucenie włóczni, o odzyskanie jej nie dbają — w devotio mamy oddanie bogu kogoś ze swego grona, oddanie razem z wrogami — bóg-włócznia w tym wypadku nie powinien dostać się do wrogów; w tym wypadku oddanie dokonało

się przez stawanie na włóczni: konsul Decius Mus wchłonął w siebie pierwiastki nieprzyjaciół, stanął na włóczni i razem z nimi został przez włócznie wzięty [99]. W clarigatio oddanie dokonano nie przez stawanie na włóczni tylko przez rzucanie jej, to znaczy przez wysłanie boga do wrogów, aby ich tępił. Zdaje się, że tylko w ten sposób różnica może być zrozumiana. Lecz jeszcze o jednym szczególe w clarigatio wspomniałem: włócznia ma być zakrwawiona.

17. ZAKRWAWIENIE WŁÓCZNI. Zbroczenie boga-włóczni we krwi może być rozumiane w ten sposób, że dają mu skosztować krwi, aby pożądał jej i wysłany do kraju nieprzyjaciół z własnej woli przelewał krew w jaknajwiększej ilości, pławił się w niej. Jest to w takim razie czynność magiczna, „podobne wywołuje podobne", co prawda nie w czystej formie, w pewnem zmodyfikowaniu. Było by tak, gdybyśmy nie wiedzieli o odmiennem użyciu opalonej i skrwawionej włóczni. W Szkocji, podobnie do naszych wici, używana była w wypadkach niebezpieczeństwa i alarmu włócznia opalona i skrwawiona: crantair lub crantaraidh— a piece of halfburnt wood dipped in blood and used as a signal so spread an alarm [100]. Włócznia opalona bez zakrwawienia jej w wypadkach, w których my używaliśmy wici Skandynawom również była znana [101]. Madziarowie podczas pospolitego ruszenia nie włócznią zwoływali wojenników, lecz mieczem skrwawionym: obnoszono go po kraju i było to rozkazem stawienia się: gladius cruentus vicatim circumferebatur, dum bellum indicebant, praeco qui talem gladium

[99] Livius VIII. 6. 9 sqq.; Deubner A. R. W. VIII. Beiheft. 1905 p. 66 sq.; Schwenn, Menschenopfer p. 154 sq. (R G VV. XV).

[100] Armstrong gaelic dictionary, teste Grimm op. cit. I p. 226.

[101] Grimm op. cit. I p. 227.

circumtulit etiam pollio cruento vestitus erat[102]. Narzędzie praktyki mamy jedno i to samo, cel i znaczenie odmienne, bo nie dla tego miecz lub włócznia obchodził swoich wiernych i zwoływał, żeby ich krwi skosztować, więc nie z tej praktyki magicznej, tylko z jakichś innych wierzeń religijnych wyrosły lub skojarzone były zwyczaje zakrwawienia miecza i włóczni. Możemy uczynić przytem ciekawe spostrzeżenie, że aż do naszych czasów zachował się w przeżytkach wpływ religji Apollona. Nie u wiernych, naturalnie, bo ich więcej niema, tylko wśród uczonych. Badając katartykę i oczyszczenia, głoszone przez tego boga i jego kapłanów delfickich, widząc jak jego religja i nauki wypełniają religję Greków, wsiąkają w religje narodów podległych wpływom kultury Greckiej — zaczęto widzieć taką samą katartykę i w religjach innych narodów starożytnych: wszystkie niemal lub co najmniej większość praktyk i zwyczajów sakralnych zaczęto interpretować jako oczyszczające. Namaszczenie krwią i, co jest zamianą namaszczania, szaty purpurowe—oczyszczają. Nie w rozwoju swoim, nie pod wpływem Greckiej religji, na co zgoda, tylko w założeniu i powstaniu. Również brzmienie rogów i trąb, szaty wełniane, wieńce, triumf: wszystko to mają być zwyczaje oczyszczenia i katartyki. W dalszym ciągu niejednokrotnie będę przeciwstawiał się tym poglądom i podawał odmienne interpretowanie, natomiast w naszym zwyczaju zakrwawienia zrozumienie katartyczne mocno zostało nadwątlone przez Duhna; wyniki analizy jego postaram się i do naszego zwyczaju krwawienia włóczni w clarigatio zastosować[103].

[102] Szizmey, Hungaria in parabolis² p. 37 teste Grimm op. cit. p. 232.

[103] Fr. Duhn, Rot und Tot. ARW. IX. 1905 p.p. 1—24. Byrtroń (Słowiańskie obrzędy rodzinne. 1916 p. 139 n. 1) niesłusznie zarzuca rozprawie Duhna niemetodyczność. Ależ zjawisko etnologiczne tylko w sposób etnologiczny może być zbadane i im starsze są przykłady—

18. BARWIENIE KRWIĄ I PURPURĄ. Zwyczaje, w których używano barwienia krwią lub zamiany—purpurowych szat, mogą być rozdzielone na dwie większe grupy. Przedewszystkiem są to zwyczaje prawno-państwowe, zaliczając do tego i wojenne; następnie są to zwyczaje połączone z kultem umarłych. Barwienie czerwienią spotyka się również i w innych dziedzinach życia religijnego—lecz mniej liczne są przykłady i mogą być dołączone do jednej z wymienionych grup. W pierwszej grupie znajdujemy czerwone szaty urzędników. Zawsze i wszędzie u starożytnych purpura była oznaką władzy, u Rzymian również: zwykłym śmiertelnikom nawet zabraniano używać purpurowych szat [104]. Im wyżej urzędnik stoi, im więcej władzy w ręku ma, tem więcej ma praw do purpury i do tem większej jej ilości. Na szczycie stoi król, pierwotnie w jednej osobie król i bóg; w czasach późniejszych to zachowało się tylko w przeżytkach. Podobnie jak afrykańskich fetyszów i bożków różne plemiona raz na rok lub częściej namaszczały krwią lub, co na jedno wychodzi, barwiły czerwienią [105]—tak samo i Jowisz Kapitoliński oraz objawienie jego w postaci ludzkiej, triumfator, poprzednio król, miał twarz ubarwioną na czerwono [106], co przez Duhna zupełnie

tem więcej danych do przypuszczenia, że one skojarzone są z najstarszem wierzeniem.

[104] Mommsen, Römische Staatsrecht I. 1887. p. 403 sq.

[105] Duhn p. 19 sq. szereg podobnych przykładów.

[106] Duhn l. l.; Servius Eclog. VI. 22: „sanguineis frontem moris et tempore pingit: multi ob hoc dictum putant, quod rubens color deorum sit, unde et triumphantes facie miniata et in Capitolio Iuppiter in quadriga miniata“; X. 27: „sanguineis ebuli baccis minioque rubentem:.... minio autem ideo, quia facie rubra pingitur, Pan.... unde efiam triumphantes, qui habent omnia Iovis insignia, sceptrum, palmatam togam qua utebantur illi, qui palmam merebantur. Unde ait Iuvenalis (X. 38): in tunica Iovis faciem quoque de rubrica illinunt, instar coloris aeternei“ confer Plinius nat. hist. XXXIII. 111.

prawidłowo jest rozumiane jako ożywianie boga i pokarm dla niego, albowiem krew w wysokim stopniu zawiera w sobie pierwiastek siły i życia i dusze bezkształtne w Hadesie dla tego tak łakną krwi, dawanej im przez Odysa, że przez napicie się jej odzyskują z powrotem stracone życie [107]. W związku z takim wzmocnieniem i spotęgowaniem życia przez namaszczenie krwią, znajdujemy w obrzędach pogrzebowych praktyki zdążające do nadania życia umarłym przez ubarwienie zwłok czerwienią lub narzucenia purpurowych szat. Zwyczaj ten wprowadza nas w bardzo odległe czasy kamienia gładzonego. W grobowcach barwiono umarłych lub kości ich lub szaty i rzeczy: zwyczaje te neolityczne są rozpowszechnione po całej Europie. W Italji i w Hiszpanji, na Sycylji i we Francji, w Niemczech, w Czechach i w stepach Nadczarnomorskich [108]. Grecja i Rzym zachowały cały szereg przykładów użycia krwi, czerwieni i purpurowych szat w zwyczajach i podaniach [109], które przez nowożytnych uczonych są rozumiane— często niesłusznie zupełnie — jako katartyczne [110]. Czasem

[107] Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines p. 78 sq. (RGVV. IX), pokazuje jak picie krwi zostało zastąpione przez picie wina, które i samo przez się, a przez to zastępstwo krwi szczególnie, zawiera w sobie bardzo wiele życiodajnej siły i pierwiastków życia.

[108] Duhn p. 8 sqq. (tamże i literatura); E. Majewski, O kurhanach ze szkieletami barwionymi świata nadczarnomorskiego. Światowit. VI. 1905. p. 51 sqq.; Fischer, Zwyczaje pogrzebowe ludu Polskiego, 1921 p. 90.

[109] Duhn p. 4 sq.; Fr. Pfister, Der Reliquienkult in Altertum II p. 495 (RGVV. V).

[110] O oczyszczającem znaczeniu krwi pisali: Diels, Sibyllinische Blätter, p.p. 51, 70; Otto Gruppe, De Cadmi fabula (Progr. des Akad. Gymn. zu Berlin), 1891 p. 12: że niby przez purpurowe szaty symbolicznie oddawano siebie Orkusowi; przez tą niby śmierć oczyszczano siebie; idem, Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte, passim, szczególnie p. 891 adn. 5; Bouche Leclerq ap. D. S. s. v. Lustratio; Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, 1901 p. 54 sq.; idem, Philologus LVI. 1897 p. 394; E. Rohde, Psyche, 1894 p. 366; Pley, De lanae apud antiquorum ritibus usu, 1911, p. 84, 87 (RGVV. XI).

nie ulega wątpliwości, że niektóre przykłady mają znaczenie oczyszczające [111], lecz jest to zjawisko wtórne, bo pierwotnie i w założeniu barwienie i namaszczenie krwią miało takie same znaczenie jak ubarwienie Jowisza Kapitolińskiego, szkieletów neolitycznych, picie krwi przez dusze w Hadesie: wprowadzenie życiowych pierwiastków i siły i, co za tem idzie, wzmocnienie własnego numen przez współbytowanie z numen, orendą, zawartą we krwi. Zwłoki spalone Hektora dlatego Trojanie przykryli purpurowymi płaszczami [112], żeby dusza jego odzyskała szczątki tej siły życiowej, która przysługiwała jej dawniej. To samo czytamy o zmarłym Misenie [113], o zwłokach Rhesusa, sprowadzonych w purpurze przez Ateńczyków do Strymonu [114], o przykryciu czerwienią przez Kabirów głowy zabitego i chowanego ich brata [115]; Lacedemończycy umarłych swoich przykrywali purpurowymi płaszczami i gałązkami oliwy [116]. Bynajmniej nie jest to ani oczyszczenie ani odpędzenie demonów, o czem mówią (odnośnik [111]) Samter i Pley, bo z zestawienia praktyk nie wynika taka interpretacja.

19. WZMOCNIENIE ŻYWYCH KRWIĄ. Barwienie purpurą umarłych przeniesione zostało i na ofiary: Ifigenja w purpurze była prowadzona do ołtarza [117], również i skazanego na śmierć w czerwień ubierano [118].

[111] Aeschyli Eumenides 283, 449 ἅιματος καθαρσίου; Apollod. Rhod. IV. 703 sq.; Clemens Alex. Protr. I. 10; Etymologicon magnum p. 313 mówi wprost o oczyszczeniu przez krew; wzmianka o krwawem oczyszczeniu u Semitów: Paul. Hebr. IX. 22.

[112] Homeri Ilias XXIV. 796; conf. Odyss. XXIV. 59; Vergili Aen. VI. 220: „tum membra toro defecta reponunt purpureasque super vestes, velamina nota coniciunt"; Lucan. Phars. III. 367: „obsita funerea celatur purpura lana".

[113] Vergili Aen. VI. 220 (adn. [112]).

[114] Polyaenus VI. 53.

[115] Clemens Alex. Protr. II. 19.

[116] Plutarchi Lycurgus 27.

[117] Aeschyli Agamemnon 226.

[118] Lydus mag. III. 64 (p. 258).

W innych zastosowaniach znajdujemy takie, że jeśli ktoś ma pełnić czynność szczególnie trudną i niebezpieczną, ten siły swoje, własne numen, wzmacnia przez orendę zawartą we krwi i purpurze. Więc na Filipinach Italonowie pili krew swoich wrogów i pożerali kawałki ich ciała, aby wzmocnić się. W Australji, gdy kogoś skazano na śmierć i dokonano egzekucji—obmywano broń skrwawioną i pito ów płyn zmieszany z krwią; Indjanie w Orenoko suszyli serca wrogów i spożywali je, a w Nowej Grenadzie zjadali serca Hiszpanów, aby wzmocnić się [119]. Podobne praktyki i u Latynów pierwotnych znajdujemy, gdyż pili oni krew zmieszaną z winem [120], a i za cesarskich czasów zdarzały się wypadki, że Rzymianie w cyrku, na arenie, żłopali gorącą jeszcze krew umierającego gladjatora [121]. Oprócz takiego wzmacniania siebie krwią wewnątrz, znajdujemy w trudnych okolicznościach użycie jej i na zewnątrz. Tezeusz, rzucając się do morza, aby odnaleść tam pierścień Minosa — w purpurze to uczynił [122]. Spartanie na wojnę w takich że szatach szli [123]. Kapłani greccy, aby mzmocnić siebie, gdy klątwę rzucali — w purpurze to czynili [124],

[119] Frazer, Le rameau d'Or. II. 1908 p. 123.

[120] Festus s. v.: „assyratum apud antiquos dicebatur genus quodam potionis ex vino et sanguine temperatum, quod Latini Prisci sanguinem assir vocarent.

[121] Celsus III. 23: „quidam iugulati gladiatoris sanguine epoto tali morbo se liberarunt"; Plinius nat. hist. XXVIII. 4. „sanguinem quoque gladiatorum bibunt ut viventibus poculis comitiales morbi, quod spectare facientes in eadem harena feras quoque horror est. At hercule, illi ex homine ipso sorbere efficacissimum putant calidum spirantemque et vivam ipsam animam ex osculo vulnerum, cum plagis omnino ne ferarum quidem admoveri ora mos sit humanus".

[122] Bacchylidos 16 (17). 62, 112, 124.

[123] Plutarchi Lycurgus 27; Samter l. l. i Gruppe l. l. jak wspomniałem, uważają to za oczyszczenie.

[124] Lysias in Androcl. 51.

a archont Platejski, który zawsze miał prawo tylko do białych szat, gdy składał ofiary roczne i modlił się za poległych—również robił to w purpurze [125]. Takie same stosowanie i znaczenie również w Rzymie znajdujemy. Wódz naczelny, konsul lub praetor, gdy uroczyste wota ślubował zaczynając wojnę, gdy w pole wyruszał—robił to w płaszczu purpurowym, podobnie jak i liktorowie, którzy mu pomagali i przy nim byli: paludamentum, paludatus [126]. Miasta zakładając — w purpurze to czyniono [127]; w takim samym stroju konsul zamykał lub odmykał podwoje świątyni Janusa — więc wszczynał lub kończył wojnę [128]. Jeżeli zaś wódz jest zwyciężony, w chwili, gdy prawdziwe i bezsprzeczne miejsce jest dla oczyszczenia, gdy imperator i wojsko jego sub jugum są przeprowadzani — podaje się konsul tej praktyce bez purpury [129]. Podobnie i w pogrzebowych zwyczajach, ci, którzy dotknięci są smiercią czyjąś, którzy powinni zmyć z siebie skazę od zetknięcia się z nieboszczykiem, oczyścić się — nie przez purpurę to czynią, bo nie oczyszcza ona i w żałobie nawet wzbroniona jest; natomiast w czynnościach i sytuacjach radosnych używana

[125] Plutarchi Aristides 21.

[126] Livius XLV. 39. 11: „consul proficiscens praetorve paludatis lictoribus vota in Capitolio nuncupat"; XLII. 49: „per hos forte dies P. Licinius consul, votis in Capitolio nuncupatis paludatus ab urbe profectus est".

[127] Servius Aen. VII. 612: „trabea est vestis imperialis, qua imperator vel consul indutus solebat designare locum, ubi civitas aedificanda erit". Diels, Sibyl. Blätt. p. 120, Samter, Römische Sühnriten, Philologus LVI p. 394 sq.; idem, Familienfeste p. 55, twierdzą, że trabea używana przy zakładaniu miast, ma lustralny charakter. W czem tutaj objawia się, z czego wynika i do czego potrzebną jest lustracja?

[128] Vergili Aen. VII. 611: „has (sc. belli portas), ubi certa sedet patribus sententia pugnae, ipse, quirinali trabea cinctuque Gabino insignis reserat.... consul".

[129] Livius IX. 6. 1: „primi consuli prope seminudi sub iugum misssi".

i zalecana [130]. W praktykach wojennych spotykamy użycie purpury przez rycerstwo i jazdę Rzymską w obrzędzie transvectio equitum w Idy lipcowe [131] i wreszcie Saljowie w pochodzie i pląsach wojenno-sakralnych byli trabeati [132].

20. PURPURA KRÓLA, KAPŁANÓW, URZĘDNIKÓW, DZIECI. Z pląsami upurpurowanych saljów wkraczamy w dziedzinę użycia krwi i czerwonej barwy przez kapłanów; pierwsze miejsce w ich rzędzie zajmuje król, bo jest on w jednej osobie i bogiem i wodzem i kapłanem-szamanem [133]. Podobnie jak Jowisza Kapitolińskiego i imperatora na wozie triumfalnym minją barwiono na czerwono, aby wprowadzić więcej siły życiowej i spotęgować manę jego przez manę krwi; podobnie jak tegoż Jowisza

[130] Urzędnicy w żałobie zrzucali insygnja swojej władzy: latus clavus, złoty pierścień i fasces; kobietom w żałobie zabroniona była purpura vide Marquardt—Mau, Privatleben der Römer; 1886 p. 356; Livius IX. 7. 8: .... „luctus est: tabernae circa forum clausae, iustitiumque in foro sua sponte coeptum prius quam indictum; lati clavi, anuli aurei positi"; XXXIV. 7. 10: „at hercule, universis dolor et indignatio est, cum sociorum Latini nominis uxoribus vident ea concessa ornamenta quae sibi adempta sint; cum insignis eas esse auro et purpura; ..... quid aliud in luctu quam purpuram atque aurum deponunt? quid cum eluxerunt sumunt? quid in gratulationibus supplicationibusque nisi excellentiorem ornatum adiciunt?"; Servius Aen. III. 64: „Cato ait deposita veste purpurea feminas usas caerulea, cum lugerent"; conf. Dionysius Halic. VIII. 62.

[131] Dionysius Halic. VI. 13. 4; Aurelius Victor de vir. illustr. 32, 3; Valerius Maxim. II. 2. 9: „equestris vero ordinis iuventus omnibus annis bis urbem spectaculo sui sub magnis autoribus celebrabat.... trabeatos vero equites idibus Iuliis Q. Fabius transvehi instituit". WRKR p. 149; Mommsen, Röm. Staatsrecht, I. 1887 p. 410.

[132] Dionysius Halic. II. 70; Plutarchi Numa 13; Livius I. 20. 4; WRKR p. 556; Samter, Familienfeste p. 54.

[133] O królu bogu Frazer, The Golden Bough, part I: The Magic art and the evolution of Kings, 1911 rozdział VII, p. 373 sqq.; o kapłańsko-magicznych czynnościach i obowiązkach króla--cały tom passim.

Kapitolińskiego podczas rocznego obchodu zacieśnienia związku łacińskiego namaszczano gorącą jeszcze krwią ludzką, żeby pokrzepić jego numen [134], zupełnie tak samo i Rzymski król-bóg, objawienie i ziemska inkarnacja Jowisza [135], zawsze był purpuratus [136]. Więc o Romulusie [137] podania głoszą, o Numie Pompiliusie [138] również, o Serviusie Tulliusie [139] i wreszcie o Tullusie Hostiliusie [140], że zawsze mieli na sobie purpurę. Gdy król zaczął pełnić obowiązki nie tylko bosko-kapłańskie, lecz i świeckie, gdy w dalszym ciągu od osoby króla zaczęła oddzielać się pewna ilość tych świeckich czynności i zaczęły powstawać urzędy i urzędnicy — ci ostatni przywłaszczali sobie królewsko-boskie pierwotnie prawo do purpury i szkarłatów. W mniejszej ilości, bo tylko obramowania purpurowe; po obaleniu królów Rzymianie to prawo zachowali i sfery rządzące,

[134] Tertullian. apol. 9: „ecce in illa religiosissima urbe Aeneadarum piorum est Iuppiter quidam, quem ludis suis humano proluunt sanguine". Idem, scorp. adv. Gnost. 7: „et Latio in hodiernum Iovi, media in urbe humanis sanguinis ingustatur". Cyprian. de spectac. VIII epistula quae inscrib. Plebi in evangelio stanti, p. 3 ed. Oxon.: „plura prosequi quid est necesse, vel sacrificiorum in ludis genera monstrosa describere? inter quae nonnunquam et homo fit hostia latrocinio sacerdotis, dum cruor etiam de iugulo calidus exceptus patera, dum adhuc fervet et quasi sitienti idolo in faciem iactatus crudeliter propinatur".

[135] Król Rzymski jako epifanja Jowisza vide Frazer, op. cit. II. 1911, rozdział XIII § 2: The King as Iuppiter, p. 74 sqq.

[136] Mommsen, Röm. Staatsrecht I. 1887. p. 429.

[137] Plinius, nat. hist. IX. 39: „purpurae usum Romae semper fuisse video, sed Romulo in trabea, nam toga praetexta et latiore clavo Tullum Hostilium a regibus primum usum Etruscis devictis satis constat". Verg. Aen. VIII. 187; XI. 828; Servius Aen. VII. 12; Ovid. fast. I 37; II. 503; VI. 375; 796; metam. XIV. 828; Lydus de mag. I. 7; Isid. orig. XIX. 24. 8.

[138] Lydus de mensib. I. 19.

[139] Livius I. 41; Invenalis VIII. 259.

[140] Plinius, nat. hist. IX. 39 (vide adn. 137).

senatorowie i wyżsi urzędnicy korzystali z niego. Była więc toga purpurea, z której powstała toga szkarłatna złotem zatkana, toga picta [141], również była koszulka szkarłatna: tunica palmata [142], lecz były to stroje uroczyste, triumfatorom przynależne, urzędnicy zaś za Rzeczypospolitej nie używali stroju wyłącznie z purpury, były tylko obramowania czerwone: toga praetexta [143] i dopiero za dominatu cesarz Gordianus odważył się na codzień używać triumfowego stroju [143] i od tego czasu szkarłaty i purpura stały się normalnym kolorem imperatorskich, cesarskich szat. W genezie swojej purpura była królewsko-boską; w przerwie, gdy wedle wierzeń Rzymskich nie wcielał się bóg w króla i ten ostatni wcale przestał istnieć — purpura również zanikła; w czasach późniejszych nanowo odrodziła się koncepcja i wierzenie w dominus et deus—i ten ostatni znów objawiał się w purpurze. Ze świeckich urzędników Rzymskich cenzor najwięcej miał praw do czerwieni w stroju, nawet chowano ich w czerwonych szatach i z tego względu sposób uroczystego chowania w purpurze nazywał się funus censorius [144]. Co to znaczy, chować zmarłego w purpurze, jużeśmy widzieli.

Lecz nie tylko jako bóg, krwią namaszczał się król i purpury używał: w takim samym stopniu potrzebował jej jako kapłan, bo obowiązki króla-kapłana nie tylko na składaniu ofiar i na nabożeństwach polegały: przedewszystkiem i od najdawniejszych czasów pełnił magiczne czynności i musiał do tego wzmacniać własne numen, manę, przez

[141] Festus s. v. picta toga; Livius XXVII. 48; XXXI, 11. 12; Polybios VI. 53; Dionys. Halic. III. 61; 62; IV. 74; Appianus, punica 66.

[142] Festus s. v. palmata tunica.

[143] Mommsen, Staatsrecht, 409 sqq.; Samter, Familienfeste 54 sq.

[143] Hist. August. vita Gordiani 4.

[144] Mommsen op. cit. p. 460 nota 2 (cytuje dla funus censorius: Tac. ann. IV. 15; VI. 27; hist. IV. 47; vita Pertinacis 15; vita Severi 7).

numen, zawarte we krwi i purpurze. Więc mamy szereg płaszczów kapłańskich i strojów, w których purpura jest ważnym czynnikiem składowym: trabea, flammeum u augurów, flaminów Dialis i Marsa, saljów, westalek [145].

Oprócz tych przykładów sakralnego użycia purpury w stroju, wiemy, że i dzieciom dawano purpurę, ale tylko szlachetnie urodzonym, bo tylko tacy mieli do niej prawo: była to praetexta, a wiemy, że ludzie z podłego stanu nie mogli nakładać togi z czerwonym szlakiem [146].

Dorośli zdobywali sobie praetextam piastowaniem urzędów państwowych, dzieciom nieletnim należała się toga praetexta z jakichś innych powodów. Starali się Rzymianie objaśnić zwyczaj ten za pomocą szeregu podań. Więc jeszcze Romulus niby, jako szczególną odznakę nadał togam praetextam pierwszemu dziecku zrodzonemu przez porwane sabinki, miał to być Hostus Hostilius, syn Hersylii i Rzymianina Hostusa. Następnie prawo to przeszło na inne dzieci [147]. Opowiadano również, że Tarkwinjusz Dawny

[145] Servius Aen. VII. 188: „trabea toga est augurum de cocco et purpura"; VII. 190: „ancilia et trabea communia sunt (auguri) cum Diali vel Martiali sacerdote"; o trabea saljów: Dionys. Halic. II. 70. 2; Samter, Philologus LVI p. 394 i Diels, Sibyll. Blätt. 120 przypuszczają, że trabea jest lustralną, odmiennie Helbig, Hermes XXXIX. 161 sq.; do trabea conf. Serv. Aen. VII. 612; Pauli s. v.: „suffibulum est vestimentum album, praetextum, quadrangulum, oblongum, quod in capite virgines Vestales, cum sacrificant, semper habere solent".... Schol. Iuvenal. VI. 225: „flammeum est sanguineum propter ruborem custodiendum"; Pauli s. v.: „Flammeo vestimento flaminica utebatur, id est Dialis uxor et Iovis sacerdos",....; „Flammeo amicitur nubens ominis boni causa, quod eo assidue utebatur flaminica".... vide adnot. 174: (rica) (tutulum).

[146] Suetonius de gr. 16; Quintilian. declam. 340; Aulus Gellius n. a. XVIII. 4. 1; Cicero in Verrem I, 44. 133; Ps.-Asconius p. 190 ad Cic. l. l.: „toga communis fuit et marium et feminarum, sed praetexta honestorum, toga viliorum, quod etiam circa mulieres servabatur.

[147] Macrobius, Saturae I. 6. 16.

nadał synowi swemu szesnastoletniemu prawo noszenia togae praetextae za jego zasługi w wojnie Sabińskiej; następnie prawo to przeszło na inne szlachetnie urodzone dzieci [148], a podczas drugiej wojny Punickiej przeszło i na prawnie urodzone dzieci libertynów. Powstał ten zwyczaj prawdopodobnie z chęci wzmocnienia nieletnich dzieci, żeby dopomódz im rozwijać się i nabrać sił: był to wypróbowany magiczny środek, pierwotnie namaszczenie krwią, później szaty krwawego koloru. W dalszym ciągu możliwe, że zwyczaj nabrał oczyszczającego znaczenia, że purpura odwracała urok i czary—więc apotropaion, ale w założeniu był to środek przedewszystkiem wzmacniający i uświęcający infirmitatem dziecka [149].

21. POKRWAWIENIE WŁÓCZNI. COLUMNA BELLICA. Zestawiając wszystkie powyższe zwyczaje, dotyczące pokrwawienia włóczni w obrzędzie clarigatio, możemy stwierdzić, że niesłusznem było pierwsze przypuszczenie, jakoby pomazanie krwią miało być daniem krwi bogu-włóczni do skosztowania, aby jej więcej pragnął. W tej praktyce pomazanie krwią niema nic takiego, coby zmuszało do przypuszczenia, że namaszczenie krwią inne ma znaczenie, niż w praktykach przytoczonych w poprzednich paragrafach. Z zakrwawieniem, z barwieniem na czerwono, z czerwonym kolorem szat skojarzone były takie same wierzenia, jakie widzieliśmy, że są skojarzone z dotknięciem ziemi, darniny, z wieńcem z trawy lub darniny: czynności te i praktyki miały na celu numinizację. Mana, zawarta w ziemi, w darninie, we krwi, przez fizyczne współbytowanie z nią, przenikała w tego, kto był z nią w stycz-

[148] Macrobius, Saturae I. 6. 7—12—14.

[149] Quintilianus, declamatio 340 extr.: „ego vobis allego etiam ipsum illud sacrum praetextarum—quo infirmitatem pueritiae sacram facinus ac venerabitem".

ności, pogłębiała i potęgowała w nim boską siłę i życie; zasilała jego własną manę, niezbędną dla jakiej kolwiek bądź czynności magicznej i nawet poprostu dla istnienia. Więc i bóg-włócznia przez pomazanie krwią zyskiwał na sile. Było to zupełnie to samo, co polewanie gorącą krwią Jowisza Kapitolińskiego w święto związku Łacińskiego, co barwienie minją tegoż Jowisza, barwienie krwią afrykańskich fetyszów: podniecanie boga, aby wysłany do nieprzyjaźnej gminy miał więcej sił do burzenia i niszczenia.

Gdy zwyczaj clarigatio powstawał, wszystkie czynności fetialisa były dobrze rozumiane: włócznia była żywym i materjalnym bogiem, który miał współdziałać z wiernymi, również i darnina i barwienie krwią. Lecz praktyki te i wierzenia wprowadzają nas w czasy bardzo odległe, w okres neolitu, w okres wierzeń ściśle terjo i dendromorficznych i przedewszystkiem nieosobowej many-orendy, gdy wierzenia i praktyki religijne nie wychodziły po za obręb prarodzicielki, lub conajmniej, jednego z najbardziej poważnych pierwiastków, z których wyrosły religje pierwotnych—po za granice magji. Lecz z biegiem czasu gmina Kwirytska przeszła przez okres władstwa Etrusków z ich wpływem Greckim, stała się gminą Rzymską, uległa wpływom religji Greków, szczególnie Apollona. Powstały w religji pierwiastki pierwotnym wierzeniom zupełnie obce: symbole; clarigatio zaczęto pojmować inaczej, niż wtedy, gdy powstawała ta praktyka. Źródła nasze pochodzą z tego właśnie okresu i stan pierwotny wierzeń możemy odtworzyć tylko z przeżytków zachowanych i uprawianych przez Rzymian. Wierzenia zmieniały się i rozwijały, ale zwyczaj clarigatio, nierozumiany, pozostawał bez zmiany. Z biegiem czasu jednak musiało nastąpić zmodyfikowanie samej praktyki. Trzykrotne chodzenie tam i z powrotem fetialisa mogło powstać wtedy, gdy państwem była wioska Kwirytów i przyległe pastwiska, mogło istnieć wtedy, gdy państwem było

miasto Rzym i najbliższe okolice, lecz było niemożliwe, gdy państwo stało się wszechitalskim i miało stać się wszechświatowem. Wtedy to, podczas wojen Pyrrhusowych kazano pochwyconemu jeńcowi nabyć koło świątyni Bellony—to znaczy za pomerium miasta, mały plac i to miejsce, własność jeńca Greka, stało się raz na zawsze symbolem nieprzyjacielskiego terytorjum. Tam była wystawiona na wzór granicznych słupów columna bellica i fetialis, rozpoczynając wojnę, rzucał przez tę kolumnę do kraju nieprzyjacielskiego włocznię skrwawioną i wzywał bogów do współudziału: denique, cum Pyrrhi temporibus adversum transmarinum hostem bellum Romani gesturi essent, nec invenirent locum, ubi hanc sollemnitatem per fetiales indicendi belli celebrarent, dederunt operam ut unus de Pyrrhi militibus caperetur, quem fecerunt in circum Flaminium locum emere, ut quasi in hostili loco ante aedem Bellonae consecrata est columna [150]. Tak zmodyfikowany obrzęd pozostał i nadal istniał i o praktykach clarigatio słyszymy, że za cesarstwa były sprawowane, za Augusta i Marka Aureljusza [151].

22. FETIALIS GŁOWĘ MA PRZYKRYTĄ. Tak więc clarigatio było oddaniem bogu-włóczni tych, kto przekroczył fas; oddanie wrogów przez wysłanie boga do kraju ich, aby kraj ten niszczył. Boga wysyłanego wzmacnia się krwią, która ożywia włócznię, kapłan zaś który to robi wzmacnia siebie darniną. Lecz w przytoczonym opisie Liwjusza czytaliśmy jeszcze o jednym szczególe: idzie fetialis do granic sąsiedniej gminy z głową przykrytą, capite velato; lanae velamen est, dodaje Liwjusz. Szczegół ten

[150] Servius, Aen. IX. 53; Ovid. fasti VI. 206—8; Festi epit. s. v. bellica columna; Placidius p. 14, 2 Deuerl.

[151] Dio Cassius L, 4. 5; LXXI, 33. 3.

znajdujemy w bardzo wielu praktykach religijnych rzymskich. Przy pierwszem zapoznaniu się z religją Rzymian odrazu dowiadujemy się o obrzędach pełnionych ritu Romano albo ritu Graeco. W pierwszych praktykach narzuca się na głowę skrawek płaszcza: jest to pełnienie obrzędu capite velato; w drugiej grupie, ritu Graeco, praktyki spełniane są z odkrytą głową, capite aperto [152]. Ritus Romanus, inaczej nazywany ritus Gabinus [153], polegał na tem, że część togi przerzucano za plecy w ten sposób, żeby ręce były wolne i żeby na głowę można było skrawek płaszcza narzucić: togae parte caput velati [154]. Według Deubnera i Wissowy [155] pochodzi to ztąd, że przy auspikacjach, ofiarach i wszelkich nabożeństwach, konieczną jest cisza i kapłan nie powinien ani widzieć ani słyszeć czegokolwiek, co wychodzi poza przepisane formy praktyki. Dlatego służba boża odbywa się tibicine adhibito, żeby żaden niepotrzebny dźwięk nie był słyszany przez kapłana [156], oraz capite velato, żeby nie zobaczył czegoś, czego widzieć nie powinien. Takie objaśnienie obrzędu byłoby zupełnie dobre, gdyby tylko kapłani przykrywali sobie głowę, lecz chodzi o to, że i ofiarom również przykrywano głowę i naogół

[152] Varro, de lingua lat. V. 130; Livius X. 7. 10; Dionys. Halic. XII. 22; Vergili Aen. III. 405. Cicero, pro domo 124; Propert. II. 28. 45; Plutarchi quaest. Rom. 10; Macrob. Sat. I. 8. 2; III. 6. 7; Valer. Flacc. V. 95; Servius, Aen. V, 755; Festi p. 322.

[153] WRKR 417 adn. 3; Graillot ap. D. S. s. v. velamen.

[154] Servius, Aen. V. 755; VII. 612.

[155] ARW. VIII. 1905. Beiheft p. 70 ap. WRKR p. 396 adn. 5.

[156] Nawet pisk myszy, jeżeli został usłyszany, przerywa auspikacje i czyni je nieważnemi: Plinius nat. hist. VIII. 223; XXVIII. 2. 11: „alium vero praeponi qui favere liuguis iubeat, tibicinem canere ne quid aliud exaudiatur". Cato, ap. Festum p. 234: „servi, ancillae, si quis eorum sub centone crepuit, quod ego non sensi, nullum mihi vitium facit si cui ibidem servo aut ancillae evenit, quod comitia prohibere solet, ne id quidem mihi vitium facit" adde Servius XII. 250; Plin. nat. hist. XXVIII. 17.

cały szereg innych praktyk Rzymskich odznacza się użyciem velamen. W kulcie rodzimym Fides nie głowę, tylko rękę prawą owijano do palców i przykrywano [157]. Bogu Mutunus Tutunus kobiety pełniły ofiary przed weselem, w narzuconych na głowę obramowanych purpurą płaszczach [158], podobnie jak w Grecji, w Olimpii, kapłanka herosa lokalnego Sosipolisa mogła wejść do świątyni tylko z przykrytą głową [159]. Również w Umbrji znane było velatio capitis [160]. Rzymianie miasta zakładając czynili to także capite velato [161], o czem pamiętamy, że i purpura do tego była używana; consecratio bonorum odbywało się capite velato [162] podobnie devotio Deciusa Musa i westalki, która straciła wianuszek dziewiczy [163] i nie jest to przykryciem głowy kapłana, tylko ofiary, którą jest i Decius Mus i westalka, podobnie jak młode pokolenie z zaklętej wiosny, które wysyłano z kraju w charakterze ofiar: wysyłano capite velato [164].

23. PRÓBY OBJAŚNIENIA PRZYKRYCIA GŁOWY.

O ile przykrycie głowy kapłana mogłoby być wytłomaczone przypuszczeniem Deubnera i Wissowy t. j. chęcią

[157] Livius I. 21. 4: „(Numa) Fidei sollemne instituit ad id sacrarium flamines bigis curru arcuato vehi iussit manuque ad digitos usque involuta rem divinam facere, significantes fidem tutandam sedemque eius etiam in dextris sacratam esse“. Horat. carm. I. 35. 31; Servius, Aen. I, 292; VIII. 696; WRKR, 133 sq.

[158] Festus, s. v. Mutunus Tutunus,.... cui mulieres velatae togis praetextis solebant sacrificare; Propert. IV. 11. 33; WRKR. 443.

[159] Pausanias II. 20.

[160] Buecheler, Umbrica p. 65.

[161] Servius, Aen. V. 755.

[162] Cicero pro domo 124.

[163] O Musie: Livius VIII. 9. 5; westalka: Plutarchi Numa 9; o tych praktykach niżej będę obszerniej mówił.

[164] Ver sacrum capite velato, vide Pauli exc. s. v. ver sacrum.

zabezpieczenia się od widzenia lub słyszenia czegoś nieprzepisanego rytuałem, to velatio ofiar lub ręki w praktykach Fidei pozostaje zupełnie niezrozumianą. Inaczej starali się objaśnić przykrycie głowy Diels i za nim Samter, którzy zaznaczyli z zupełną słusznością, że w praktykach tych, gdy się przykrywa głowę płaszczem, płachtą, zwykle używa się materjału wełnianego. Jest to nawet przepisane, że powinien być z wełny. W te same ślady poszedł Pley, który analizuje nietyle przykrycie głowy, ile sakralne znaczenie wełny i zebrał obfity materjał i liczne przykłady. Wszyscy ci uczeni widzą w wełnie i w przykryciu głowy wełną oczyszczenie, podobnie jak było to z krwią i purpurą. Kapłan dlatego ma na głowie wełnianą narzutkę przychodząc do boga, że w ten sposób niby ofiarę z siebie bogu składa. Przechodząc symbolicznie przez stan ofiary, to znaczy przez śmierć, czystym i nieskalanym powstaje do nowego życia, do obcowania z bogiem i do służby bożej [165]. W licznych wypadkach zobaczymy, że velatio najlepiej może być zrozumiana jako praktyka lustralna, ale bardzo często, w zwyczajach starych, niema miejsca dla takiego zrozumienia. Gdy brat zabił siostrę i prawo zwyczajowe każe go ukarać śmiercią, brzmienie skazania na śmierć jest takie: caput obnubito, przykryjcie mu głowę. Wykonanie wyroku rzeczywiście jest połączone z przykryciem głowy skazanego [166]. Przypuszczać oczyszczenie w tym

[165] Diels, Sibyllin. Blätter, p. p. 69; 122 (Substitutionsopfer), Samter, Philologus LVI 1897 p. 395; Familienfeste p. 37 sq.; I. Pley; De lanae in antiquorum ritibus usu. 1911 (RGVV. XI) passim, szczeg. p. 8 sq., 26 sq.; Hock, Griechiesche Weihgebräuche. 1905 p. 110.

[166] W procesie Horatiusa, Livius I. 26: „lex horrendi carminis erat: duumviri perduellionem iudicent; si a duumviris provocarit, provocatione certato; si vincent, caput obnubito; infelici arbore reste suspendito; verberato vel intra pomerium vel extra pomerium“. Festus s. v.: „nuptias dictas esse ait.... Aelius et Cincius, quia

wypadku, to znaczy posądzać pierwotnych Rzymian, którzy praktykę wytworzyli, o tak skomplikowane wierzenia, jak: dlatego żeby być zgładzonym, zbrodniarz-ofiara powinien przejść symbolicznie przez śmierć, co wyrażone jest przez velatio capitis: symboliczny stan ofiary. Dopiero po dokonaniu tych symbolicznych praktyk i po symbolicznem również powstaniu do nowego życia, czystym będąc i nieskalanym, zbrodniarz, jako prawdziwa już ofiara, może być oddany na łup prawdziwej śmierci. Nie mamy prawa posądzać pierwotnych o tak skomplikowaną symbolikę religijną: na jakiemś innem podłożu praktyki te musiały wyrosnąć. Reinach proponuje, aby przykrycie uznać za „le voile d'oblation". Wszystko, co zbliża się do boga, co w pewnym stałym stosunku do niego przebywa, powinno przejść przez stan ofiary, przez inicjację i taką inicjacją jest velatio capitis. Kapłan, który odprawia nabożeństwo, wierny, którego poświęcają w misterje, w jednakowym stopniu muszą się temu poddawać. Praktyką inicjacji była velatio capitis w misterjach Greckich i Anatolijskich [167]. Również w weselnych obrzędach w zwyczajach całego szeregu narodów pannie młodej przykrywano głowę: nie tylko my ten zwyczaj stosujemy, lecz znajdujemy to samo u Mongołów, Finnów, Wotjaków, Izraelitów, Abisyńczyków [168]. Dla tego to robiono, że wesele, ślub, jest to w gruncie rzeczy inicjacja panny młodej do rodowego kultu pana młodego [169].

flammeo caput nubentis obvolvatur, quod antiqui obnubere vocarint: ob quam causam legem quoque iubere caput eius obnubere, qui parentem neqavisset, quod est obvolvere.

[167] S. Reinach, Cultes Myt. et Rel. I. 1905 p. 303, 309. Głowę przykrywano również w inicjacjach Eleuzyjskich (Colignon: Revue de l'art anc. et mod. 1897 II. p. 106); conf. Demetra w hymnie Homeryckim 195.

[168] Samter, Familienfeste p. 49.

[169] S. Reinach, op. cit. p. 310.

To samo również i u Rzymian było, a od nich przedostało się do praktyk narodów chrześcijańskich, bo panna młoda na weselu ma na głowie długi welon, oraz w chwili błogosławieństwa trzymano nad młodymi przykrywkę [170]. Analiza S. Reinacha i jej wyniki, jak widzimy, mało w czem różni się od badań uczonych poprzednich. Główne pytanie, dlaczego się tak działo, pozostaje bez odpowiedzi i, co gorsza, wszystko jest osnute na symbolice w wierzeniach, która z religji Pierwotnych powinna być zupełnie wyeliminowana. W tym momencie, gdy praktyki i zwyczaje religijne powstają, symbolika nie istnieje, bo tylko takie czynności i w religji i w innych dziedzinach życia są uprawiane, które umysł pierwotny ujmuje tak samo realnie i bezpośrednio jak spanie, jedzenie i inne funkcje fizjologiczne; w dziedzinie religji są to czynności przedewszystkiem emocjonalne [171], więc w takim samym stopniu pozbawione wszelkiej symboliki. Dopiero w dalszem istnieniu i rozwoju powstają w religjach symbole.

Dla religji rzymskiej zrozumienie praktyki przykrycia głowy jest bardziej konieczne niż dla innych religij, bo, jakkolwiek szereg narodów posiada zwyczaj velatio capitis, to Rzymianie stosowali ten zwyczaj częściej od innych. U Rzymian wszystkie czynności religijne odbywały się capite velato i tylko niektóre wyjątki były, natomiast u innych narodów obrzędowe przykrycie głowy istniało wprawdzie, ale cechowało nie wszystkie obrzędy i czynności religijne, tylko niektóre. Tak więc wyjaśnienie tego szczegółu dla religji Rzymian jest to kwestja wagi pierwszorzędnej. Nie znajdujemy u Rzymian przykrycia głowy w kulcie Saturna, któremu składano ofiarę i pełniono wszystkie czynności

[170] Duchesne, Orig. du culte chretien, p. 416.

[171] Br. Malinowski, Wierzenia pierwotne. 1915. p.p. 66 sq., 82 sq., 90 sq.

religijne capite aperto [171], następnie Herkules, któremu składano ofiary przy Ara Maxima [172] i wreszcie Honos [173].

24. OBRZĘDOWE NARZUTKI, SZATY I WEŁNA. Wszelkie próby zrozumienia velatio capitis prowadzą nas do materjału, który był używany. Więc capite velato wyruszał fetialis, lanae velamen est, zaznacza Liwjusz. Lecz nie tylko velamen wełniana była: nie miał prawa fetialis używać innych szat jak tylko wełnianych [174], podobnie jak flaminica i flamen [175] i wreszcie ponti-

[171] Macrobius, Sat. I, 8. 2; 10. 22; Festus p.p. 119, 322, 343; Dionys. Halic. I. 34. 4; VI. 1. 4; Plutarch. quest. Rom. 11; Servius, Aen. III. 407; WRKR p. 205 przypuszcza, że to jest skutek hellenizacji religji Saturna; objawem tego jest lektisternium w r. 217 a. C. n.: Livius XXII. 1. 19; conf. Priscianus VIII p. 377 H (Cato, orat. fragm. p. 48, 14 Iord.): Graeco ritu fiebatur Saturnalia.

[172] Macrobius, Sat. III. 6. 17; Servius, Aen. VIII. 276; Dionys. Halic. I. 40. 3; Livius I. 7. 3; WRKR. p. 276.

[173] Plutarch. quest. Rom. 13; WRKR. p. 151.

[174] Servius, Aen. XII. 120: „fetiales et pater patratus, per quos bella vel foedera confirmabantur numquam utebantur vestimentis lineis adeo autem a Romano ritu alienum est, ut cum flaminica esset inventa tunicam laneam lino habuisse consutam, constituisset ob eam causam piaculum esse commissum".

[175] Servius, l. l.; VIII. 664: „Lanigerosque apices, flamines in capite habebant pilleum in quo erat brevis virga desuper habens lanae aliquid quod cum aestus ferre non possent, filo tantum capita religare ceperunt: nam nudis penitus eos capitibus incedere nefas fuerat unde a filo quo utebantur flamines dicti sunt, quasi filamines: verum festis diebus filo deposito pilae necesse erat accipere"; Pauli epit. s. v.: „Rica est vestimentum quadratum, fimbriatum, purpureum, quo flaminicae pro palliolo utebantur alii dicunt quod ex lana sucida alba, quod conficiunt virgines ingenuae, patrimae matrimae, cives et inlinatur caeruleo colore"; Festus s. v.: Tutulum vocari aiunt flaminicarum capitis ornamentum, quod fiat vitta purpurea innexa crinibus et exstructum in altitudinem quidam pilleum lanatum forma metali figuratum quo flamines ac pontifices utantur, eodem nomine

fices [176]. Tak więc przytoczone źródła świadczą, że strój kapłana był tylko z wełny: wszelkie velationes, płaszcze, nakrycia głowy, więc flammeum, tutulum, rica, suffibulum— to wszystko było z wełny. Całe ubranie kapłana musiało być z wełny, a oprócz tego kapłan koniecznie musiał mieć trochę wełny na głowie, w jakiejkolwiek bądź postaci. Była już mowa o tem, że i ofiarom głowę przykrywano: westalka karana śmiercią, Decius Mus, sacrani w ver sacrum, Horatius, ojcobójca. To są wszystko przykłady devotio, a dla wszelkich devotiones możemy stwierdzić, że odbywały się one capite velato—lanae velamen erat i w takim samym stopniu kapłan jak i ofiara, a nawet i templa velantur [177]; również niewolnik, któremu wolność zwracano, odbierał ją mając nakrycie wełniane na głowie [178]; używano przykrycia głowy wełną i w weselnych obrzędach Rzy-

vocari. Ennius (Ann. 121): „libaque fictores Argeos et tutulatos"; Varro de l. l. V. 84: „flamines quod in Latio capite velato erant semper at caput cinctum habebant filo, filamines dicti"; idem V. 29. 13: „rica a ritu quod Romano ritu sacrificium feminae cum faciunt, capita velant"; Festus, s. v.: „suffibulum" (vide adnot. 145).

[176] Festus, s. v. tutulum (odnośnik 175).

[177] Suetonius, Calig. 27. 2: „votum exegit ab eo, qui pro salute sua.... promiserat..... alterum, qui se periturum ea de causa voverat, cunctantem pueris tradidit, verberatum infulatumque votum reposcentes per vicos agerent, quoad praecipitaretur ex aggere". Varro de l. l. VII. 3. 24: „infulatas hostias, quod velamenta his e lana adduntur, infulae". Pauli, epit. s. v.: „infulae suut filamenta lanea, quibus sacerdotes et hostiae templaque velantur". Livius IV. 12. 11: „multi ex plebe spe amissa, potius quam ut crucidarentur (z głodu) trahendo animam, capitibus obvolutis se in Tiberim praecipitaverunt".

[178] Livius XXIV. 16. 17: „pilleati aut lana alba velatis capitibus volones epulati sunt, alii accumbentes, alii stantes"; 32. 9: „postero die servi ad pilleum vocati et carcere vineti emissi"; XXX. 45. 5: „secutus Scipionem triumphantem est pilleo capiti imposito Q. Terentius Culleo (zwolniony a. a. C. 201").

mian [179] i te ostatnie zawierają w sobie szczegół, że nie tylko do velatio capitis bywa używana, ale i nieco odmiennie, w pierwotnym swoim i najstarszym kształcie, jako skóra zwierzęca, na której siadają nowożeńcy: „mos enim apud veteres flamini et flaminicae, cum per confarreationem in manus convenirent, sellas duas iugatas ovili pelle superiniecta eius ovis, quae hostia fuisset, ut ibi nubentes velalis capitibus in confarreatione flamen et flaminica residerent"; „in pelle lanata nova nupta consedere solet vel propter morem vetustum, quia antiquitus pellibus homines erant induti".... [180].

25. OBRZĘDOWA WEŁNA U SŁOWIAN. Te praktyki nowożeńców Rzymskich, siadanie państwa młodych na skórze ofiarnego zwierzęcia, wprowadzają nas w podobne Słowiańskie i Polskie zwyczaje weselne. Na Ukrainie, gdy Młodzi wrócą z cerkwi, drużba prowadzi ich do chaty, gdzie „na pokuti" leży kożuch wywrucony wełną do góry: posah, na którym oni siadają [181]. „Posach pierwotny, to kulminacyjny punkt obrzędów weselnych; nazwa pochodzi od sięgania, sięganiem zamąż stale nazywano wy-

[179] Pauli, epit. s. v. obnubit; flammeo (odnośniki 145; 166); cały szereg drobnych zwyczajów użycia wełny przez Rzymian, obfity Grecki materjał, przeżytki tych zwyczajów w praktykach kościelnych, zebrał cumulatim i interpretował jako lustrationes Pley, w wymienionej rozprawie, passim.

[180] Servius, Aen. IV. 374; Pauli epit. s. v. in pelle. Wyrazy „eius ovis, quae hostia fuisset", confer Pauli epit. s. v.; „albogalerus.... est enim pilleum capitis, quo Diales flamines.... utebantur, fiebat enim ex hostia alba Iovi caesa": Serv., Aen. II. 683:.... „galerum pilleum ex pellae hostiae caesae"; Isidor. orig. XIX. 30. 5: „Virgula quae in pilleo erat, connectebatur filo, quod fiebat ex lana hostiae".

[181] Czubinskij. Trudy Etnograficzesko-Statisticzeskoj Ekspedicii w Zapadno-Russkij Kraj. Jugo-Zapadnyj Otdieł. Matierjały i izsledowanija sobrannyje P. P. Czubinskim. SPB. vol. IV. p. 301.

chodzenie zamąż. Była chwila w obrzędzie weselnym, może najważniejsza, kiedy młoda, przystrojona obrzędowo, zasiadała na skórze bydlęcia, świeżo dla uczty weselnej poświęconego, pod rodzajem namiotu, utworzonego z snopów i płócien; wtedy to przystępował do niej młody a ona sięgała ręką za niego i to nazywało się posagiem“ [182]. Na Podlasiu panna młoda jedzie do ślubu z rozpuszczonemi włosami; sadzają ją na dzieży, na której posłany jest kożuch i włosy smarują obrączką umaczaną w miodzie, to samo znajdujemy nad Dniestrem i na Litwie [183]. Na Mazowszu, gdy młodzi wracają z kościoła, goście i krewni witają ich „kosmato“, to znaczy biorą pannę młodą za rękę przez kożuch, mówiąc: witamy kosmato, niech będzie bogato; matka panny młodej wita nowożeńców w wywróconym kożuchu, z chlebem w ręku [184]. Gdy pan młody po ślubie przychodzi do domu panny młodej, ona chowa się do komory; starosta weselny przyprowadza do pana młodego druchny, lecz ten odmawia się; w końcu starosta prowadzi z komory pannę w kożuchu: pan młody zgadza się na nią; wtedy układają kożuch na ławie albo na dzieży i panna młoda na nim siada i siedzi przez cały czas trwania różnych ceremonij, a młody przy stole; w końcu brat panny młodej podchodzi do niej, siedzącej na kożuchu i rozplata jej włosy [185]. W okolicach Brańska i Ciechanowca, matka panny młodej wita nowożeńców bochenkiem chleba i kożuchem; chleb oddaje pannie, a kożuchem ją nakrywa [186]. Na Ukrainie, powracających z cerkwi państwa młodych spotykają rodzice i cały szereg ceremonij w ten sposób kończy się, że młodzi przechodzą pod dzieżnem

[182] A. Brückner. Dzieje języka polskiego, wyd. 2, p. 154.
[183] Kolberg. Mazowsze. V. p. 103.
[184] Idem, op. cit. p. 175.
[185] Idem, op. cit. p. 155—8.
[186] Idem, op. cit. p. 204.

wiekiem, a matka wita ich kożuchem [187]. Na noc sporządzają komorę dla państwa młodych, rozbierają, kładą w pościel, nakrywają kożuchem i dają do pościeli obrzędową kolację [188]. Na Pokuciu, gdy kobiety splotły wianek dla panny młodej, siedzą przy stole, a na stole kożuch, na kożuchu rzeszoto, a na rzeszocie pod barwinkiem kołacz, którym panna obdzieli młodego pana i jego rodzinę [189]. W dzień ślubu kobiety ubierają pannę młodą, knehynię, a matka przynosi z komory wianek i układa na baranim kożuchu wełną nazewnątrz; następnie kobiety przypinają wianek do warkoćzy [190]. Małorosjanie kładą na pokęciu nowonarodzone dziecko w kożuch zawinięte, aby było bogate [191]. W Rosji, w gubernji Kurskiej kum i kuma powróciwszy z cerkwi z dzieckiem od chrztu, oddają je babie, a ta kładzie niemowlę w kącie, pod obrazami świętych, na kożuchu: mówią, że to dla tego, aby dziecię było bogate [192]. Podobne kładzenie nowonarodzonego dziecka w kącie na kożuchu, jest praktykowane w Polsce, w Rosji, w Indjach, przez Słoweńców, Rusinów, Węgrów [193] i wszędzie ma na celu przyszłe szczęście, wzbogacanie się lub cechy zewnętrznego piękna. Górale nadłomniccy ścielą na progu chaty kożuch wełną na zewnątrz, baba z dzieckiem wracająca z cerkwi od chrztu musi stanąć na tym kożuchu, aby detyna taka buła bohata na wsio jak toj kożuch na wownu [194]; Madziarowie kładą dziecko na kożuchu, aby kędzierzawe włosy miało [195]. W pewnej bajce z Łosiciego czarownica zamieniła nowożeńców i orszak w wilkołaki;

[187] Czubinskij, op. cit. p. 300.
[188] Idem, op. cit. p. 444.
[189] Kolberg, Pokucie. I. p. 230.
[190] Idem, op. cit. p. 232.
[191] Ciszewski, Ognisko. 1903, p. 116; Czubinskij, op. cit. p. 5.
[192] Ciszewski l. l.
[193] I. Bystroń, Słowiańskie obrzędy rodzinne. 1916, p. 102 sq.
[194] Bystroń l. l.
[195] Idem, op. cit. p. 103.

po upływie trzech lat wiedźma odczarowała ich, przykrywając każdego z osobna kożuchem nazewnątrz, co im przywróciło ludzką postać [196]. W Rosji, w gubernji Orłowskiej, kupioną krowę wprowadza się do nowego gospodarstwa przez bramę, w której leży wywrócony kożuch; gospodyni schyla się do jej nóg i podaje chleb z solą [197].

I. Bystroń, przytaczając przypuszczenia Samtera i Brücknera, że kożuch wywrócony wełną nazewnątrz jest pozostałością dawnych ofiar pogańskich [198], poddaje je krytyce i odrzuca, bo „należałoby udowodnić, komu tę ofiarę się składa i dlaczego, następnie zaś czemu dziecko, czy też przy weselu pannę młodą sadza się na skórze zabitego zwierzęcia". Lecz jeśli narody Italskie nowożeńców sadzali na skórze ofiarnego zwierzęcia, a narody Słowiańskie sadzają na kożuchu wełną do góry, to nie wyobrażam sobie innego wytłomaczenia jak Samtera i Brücknera: kożuch wełną nazewnątrz jest przeżytkiem i zamianą skóry ofiarnego bydlęcia. Że my teraz nie wiemy komu narody Słowiańskie ofiarę składały—to jest to zrozumiałe: od szeregu stuleci Kościół wytępił ofiary, zachowały się tylko przeżytki, nierozumiane, lecz nadal praktykowane; więc ani my ani chłopi w wieku XIX nie mogą wiedzieć komu ta ofiara była składana.

Jest jeszcze jeden szczegół który zbliża nasze praktyki do praktyk starożytnych. „Flammeo amicitur nubens ominis boni causa"; „witamy kosmato niech będzie bogato", „aby detyna taka buła bogata na wsio, jak toj kożuch na wownu". Więc owijanie skórą, kożuchem, wełną ma na celu bynajmniej nie zmycie jakiejś skazy, nie lustratio, tylko wzbo-

[196] Janina Klawe, Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce. 1920, p. 138.

[197] Afanasjew, op. cit. I, p. 713.

[198] Bystroń, op. cit. p. 103; Samter, Familienfeste p. 64; Brückner, Lud XVIII p. 225.

gacenie, uszczęśliwienie w przyszłości, błogosławieństwo losu; przez dotknięcie wełną nadanie tego samego, co było nadawane dotknięciem darniną lub pomazaniem krwią. W weselnych praktykach panna młoda, która wchodzi w nowe życie, wełną się wzmacnia do tego życia—czemu i Bystroń nie zaprzecza, bo uważa za możliwe, że wełna jest środkiem powodującym płodność. Krowa przechodząc przez wełnę również wchłania w siebie z wełny większą wydajność, więc wzmacnia się. Wiedźma wełną przywraca wilkołakom pierwotną postać; w tej praktyce jest oczyszczenie, ale jako zjawisko wtórne, bo zasadnicze wierzenie jest takie, że dobroczynna moc zawarta w wełnie wywróconego kożucha jest silniejszą od złoczynnej mocy pierwotnego zaklęcia. Już teraz, w tych praktykach słowiańskich z wełną, wyłania się prastara, nieosobowa potencja święta, orenda vel numen.

26. SKÓRA ZWIERZĘCA I WEŁNA W INKUBACJACH. Pley w rozprawie swojej o użyciu wełny w praktykach Starożytnych zupełnie słusznie zwyczaje wymienione zestawia z szeregiem praktyk odmiennych: incubationes, których zasadniczą osobliwcścią również jest użycie skóry zwierzęcia ofiarnego. Polegała incubatio na tem, że jeśli ktoś zwracał się do boga z prośbą o radę lub przepowiednię, robił to przy pomocy skóry zwierzęcej: zabijał ofiarę, barana, owijał się w jego skórę, spał owinięty w niej w świątyni i bóg go wspomagał, objawiał we śnie swoją wiedzę lub wolę. W Italji w ten sposób zwracano się do Fauna:

hinc Italiae gentes omnisque Oenotria tellus
in dubiis responsa petunt; huc dona sacerdos
cum tulit ad caesarum ovium sub nocte silenti
pellibus incubuit stratis somnoque petivit,
multa modis simulacra videt volitantia miris

et varias audit voces fruiturque deorum
colloquio atque imis Acheronta adfatur Avernis.
hic et tum pater ipse petens responsa Latinis
centum lanigeras mactabat rite bidentis
atque harum effultus tergo stratisque iacebat
velleribus; subito ex alto vox reddita luco est[199].

albo:

Silva vetus nullaque diu violata securi
stabat Maenalio sacra relicta deo.
ille dabat tacitis animo responsa quieto
noctibus hic geminos rex Numa mactat oves.
prima cadit Fauno, leni cadit altera somno:
sternitur in duro vellus utrumquo solo;
bis caput intonsum fontana spargitur unda
bis sua faginea tempora fronde premit;
usus abest Veneris, nec fas animalia mensis
ponere, nec digitis anulus ullus inest;
veste rudi tectus supra nova vellera corpus
ponit adorato per sua verba deo;
interea placidam redimita papavere frontem
nox venit, et secum somnia nigra trahit.
Faunus adest oviumque premens pede vellera duro
edidit e dextro talia dicta toro[200].

W Grecji była wyrocznia Amphiaraosa, w której praktyki odbywały się w ten sposób, że zwracający się do boga pełnił oczyszczające ofiary a następnie składał ofiarę z barana i na jego skórze spał: we śnie otrzymywał wyrocznię od boga[201]. Podobnie odbywało się w wyroczni Podaleiriosa, syna Asklepiosa: w skóry baranie owinięci spali na

[199] Vergili Aen. VII, 85—95.
[200] Ovidius, Fasti IV, 649—664.
[201] Pausanias I. 34. 5; Schoemann—Lipsius, Griechiesche Alterthümer. II, 1902, p. 341 sq.

mogile Podaleiriosa i we śnie otrzymywali wyrocznie [202]. Tak samo było i w wyroczni Kalchasa: owijano się skórą czarnego barana, w tym celu zabitego i śpiąc wyrocznię otrzymywano [203]. W misterjach Idajskich Zeusa również zabijano czarnego barana, obwijano się jego skórą i dwadzieścia siedem dni spędzano w pieczarze Zeusa: w ten sposób współbytowano z bogiem [204]. Ten sam sposób wyroczni praktykowany był nie tylko przez Italskie plemiona lub Greckie, lecz również czasem przez odłamy Izraelitów [205]. Pley stara się objaśnić użycie skór w tych obrzędach przy pomocy scytyjskiej przysięgi, w której spożywano mięso ofiarnego zwierzęcia i stawano na jego skórze [206]. Pley przypuszcza, że skóra jest to „instrumentum quo deus cum homine se coniungit", narzędzie, z pomocą którego bóg z człowiekiem obcuje i łączy si.ę Taką samo interpretację o używaniu skóry zwierzęcej w incubatio—i na niej opiera się Pley,—znajdujemy w przytoczonym owidjuszowskim opisie obrzędu: Faunus adest oviumque premens pede vellera duro edidit a dextro talia dicta toro. Możliwem jest że na długo przed Owidjuszem obrzędy nasze w taki właśnie sposób były rozumiane. Przypuszczam jednak że takie zrozumienie jest zjawiskiem wtórnem,

[202] Lycophro Alex. 1047 sq.; Scholion Tzetzae ad h. l.; Schoemann—Lipsius op. cit. p. 344.

[203] Strabo VI. 284; Schoemann—Lipsius l. l.

[204] Porphyr. vita Pythagor. 17.

[205] Hieronymus ad Isaiam 64, 5 (= Migne, Patrol. lat. XXIV. 667 A § 774): „nihil fuit sacrilegii, quod Israel populus praetermitteret, non solum in hortis immolans et super lateras tura succendens, sed sedens quoque vel habitans in sepulchris et in delubris idolorum, ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut somnis futura cognoscerent".

[206] Lukianos, Toxaris, 48; Kroll ARW, VIII, 1905, Beiheft p. 39 mówi o tem, że przy współspożyciu ofiarnego mięsa i stawaniu na skórze zwierzęcia następuje mistyczno rytualna wspólność uczęstników obrzędu; Pley, op. cit. p. 10; idem apud R. E. s. v. incubatio.

że powstało ono wtedy, gdy obrzęd istniał oddawna i dawne jego znaczenie uległo zapomnieniu, bo tłumaczenie, podane przez Pleya przypuszcza już wierzenia w indywidualne, osobowe bóstwa, a takie wierzenia w religjach politeistycznych są zjawiskiem wtórnem. Jeżeli bowiem objaśnienie Owidjusza i Pleya odpowiada praktykom w okresie ich powstania, to taką samą interpretację powinniśmy zastosować do innej odmiany incubationes, którą Pley pomija zupełnem milczeniem. Kapłani Hellowie vel Sellowie, którzy odprawiali prastare praktyki w Dodonie, pierwotnie nie w skórze zwierzęcej incubationes pełnili, tylko zawsze chodzili boso, żeby być bliżej ziemi; na gołej ziemi spali, żeby przez współbytowanie wyciągnąć z niej potrzebne im wiedzę i wyrocznie [207]. O ziemi nie da się powiedzieć że jest to narzędzie z pomocą którego bóg z człowiekiem obcuje. W całym szeregu praktyk i zwyczajów pokazałem że ziemia i darnina jest czemś, co w bardzo wielkim stopniu zawiera w sobie potężne numen, orendę; nie jest to żadne instrumentum, tylko sama Tellus Mater, prawieczna Macierz..... „es ist eine sehr natührliche Annahme, dass die Seller, die ihre Füsse nicht wachsen und auf dem Erdboden lagern.... ebendamit der Erde dienen, die auch hier, wie in Olympia, Delphi, Aigai die Orakel selbst gegeben haben wird. Bei jäglicher Inkubation war es ursprünglich die Erde, die den Traum gab. Sie ist die Mutter der Träume, die ihre Kinder sind“ [208].

Tak więc i w tej dziedzinie zaczyna wyłaniać się wierzenie pierwotnie skojarzone ze skórą ofiarnego zwierzęcia,

[207] Hom. Ilias XVI. 233 sq.; Eustath. ad h. l. cytując Lycophrona powiada już nie o gołej ziemi lecz i o skórach; Schoemann—Lipsius op. cit. p. 322 sq., Bouche Leclerq, Histoire de divination dans l'antiquite I p. 282 (Rozprawy Deubnera „De incubatione capita quattuor“ nie znam i nie wiem jak on objaśnia praktykę).

[208] Dieterich, Mutter Erde. 1913, p. 60; Eurip. Hek. 70; Iphig. Taur. 1234 sq.

wierzenie w jakąś potęgę mistyczną, zawartą w skórze, potęgę, którą trudno na razie ściślej zdefinjować. Wiemy tylko, że ona daje i objawia boską wiedzę i wolę. Jeżeli i w innych praktykach Rzymskich znajdziemy taki sam pierwiastek, to przypuszczenie o takiem właśnie znaczeniu skóry w incubationes nie będzie wzbudzało wątpliwości.

27. SKÓRA I WEŁNA W OCZYSZCZENIACH; FEBRUA LUPERKOW. Mamy więc wełnę lub skórę włochatą zwierzęcia w zwyczajach weselnych, w inkubacjach; kapłani używają wełny do swego stroju: wełnę z ofiar; lecz mamy również praktykę grecką o charakterze i znaczeniu wybitnie katartycznym: Dioskodion [209]. Polega na tem, że skórę barana ofiarowanego Zeusowi Meilichios i Ktesios przechowuje się nazywając ją przytem skórą boga, skórą Zeusa—Dioskodion. Następnie w Skiroforje używa się do oczyszczenia, które w ten sposób odbywa się, że skórę kładzie się na ziemi, a poddający siebie lustracji staje na niej lewą nogą [210]. Źródła podają nam nietylko opis praktyki lecz i podobiznę jej [211]: mista, bosy, stoi przed kapłanem, ma na sobie skórę zwierzęcą; kapłan na głowę leję wodę—katharmata. Na drugiej części rysunku mista stoi przed kapłanem w skórze lwa, capite velato, w lewej ręce pochodnię ma; jest również głowa barana. Pley nie przypuszcza, aby skóra lwa w obrzędzie naszym miała znaczenie takie same jak w inkubacjach, bo dioskodion ma zupełnie co innego na celu. Wierny jest oczyszczany; świętość, którą przedtym miał lecz utracił, przywraca mu się z powrotem. Natomiast w inkubacjach praktyka zdąża

[209] Pley op. cit. p. 11 sq.; Schoemann—Lipsius p. 371.

[210] Hesychios s. v. dioskodion; Suidas s. v. dioskodion; Becker, Anecdota Graeca 242; conf. Hymn. Hom. ad Caerer. 192—197.

[211] Teste Pley l. l.: Bolletino della commiss. archeol. commun di Roma VII. 1879 tav. 1—5; Stengel, Griechische Kultusalterthümer, tabl. IV. 3; Röm. Mitteil. XXV. 1910. 103 sq., fig. 5, 6.

nie do przywrócenia utraconego, tylko do wprowadzenia czegoś zupełnie nowego.

Gdy mowa o lustracji za pomocą skóry i wełny, nie podobna pominąć milczeniem Rzymskich februa.

19. Februa Romani dixere piamina patres
nunc quoque dant verbo plurima signa fidem.
pontifices ab rege petunt et flamine lanas
quis veterum lingua februa nomen erat.....
29. denique quodcumque est, quo corpora nostra [piantur
hos apud intonsos nomen habebat avos.
mensis ab his dictus secta quia pelle luperci
omne solum lustrant, idque piamen habet:
aut quia placatis sunt tempora pura sepulcris
tunc cum ferales praeteriere dies;
omne nefas omnemque mali purgamine causam
credebant nostri tollere posse senes [212].

[212] Ovidius, fasti II; adde Varro, de l. l. VI. 13: „Lupercalia dicta quod in lupercali luperci sacra faciunt. rex cum ferias menstruas nonis februariis edicit, hunc diem februatum appellat. februum Sabini purgamentum, et in sacris nostris verbum nam et Lupercalia februatio, ut in antiquitatum libris demonstravi"; idem VI. 34: „ab diis inferis Februarius appellatus, quod tum his parentetur; ego magis arbitror februarium a die Februato, quod tum februatur populus, id est lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatium gregibus humanis cinctum". Februa luperków jako purgatio: Lydus de mensibus Wuensch, 1898 p. 83 (Rr IV. 20); Dionys. Halicarn. I. 80; Plut. quaest. Rom. 68; Pley, którego rozprawy największą wartością jest staranne i wszechstronne zgromadzenie wszelkich wzmianek ze źródeł literacko-historycznych, archeologicznych i epigraficznych o sakralnem znaczeniu wełny i skór, nieco pobieżnie traktuje praktyki i februa luperków (p. 13), chociaż na pierwszy rzut oka owe februa mocno uzasadniają jego pogląd na wełnę jako na lustratio par excellence: Pauli epit. s. v.: „februarius mensis dictus, quod tum, id est extremo mense anni populus februatur, id est lustratur ac purgatur; vel a Iunone februata, quam alii februalem, Ro-

Więc februa jest to purgamen, oczyszczenie par excellence, i oczyszczanie dokonuje się przez dotknięcie wełny lub skóry koziej, której w praktykach swoich używają luperkowie [213]. Nagie bractwo luperków, którzy mieli na sobie tylko skóry zwierząt ofiarnych, obiegało stare miasto bijąc wszystkich i wszystko włochatą skórą zabitego kozła, pociętą w pasy. Działo się to na wiosnę, piętnastego lutego, gdy wszystko na nowo powstaje do życia i gdy na nowo rozpoczyna swój bieg cykl rocznych zajęć i prac. Więc każdy chętnie poddawał się uderzeniom luperków i wyzbywał się w ten sposób wszelakich skaz i zmaz, które przez rok ubiegły przystały do niego [214].

Ale oto pewien szczegół wskazuje, że w praktykach luperków chodziło nie tylko o zmycie dawnych skaz, lecz również o wprowadzenie w organizm ludzki zupełnie nowych pierwiastków, wzmocnienie siły życiowej i zdolności twórczych, koniecznych do dalszej egzystencji i rozwoju rodu, gminy, plemienia. Praktyki luperków były związane z kultem boga Faunusa, boga, który opiekował się trzodą,

mani februlim vocant, quod ipsi eo mense sacrafiebant, eiusque feriae erant Lupercalia, quo die mulieres februabantur a lupercis amiculo Iunonis, id est pelle caprina, quam ob causam is quoque dies februatus appellabatur, quaecumque denique purgamenti causa in quibusque sacrificiis adhibentur, februa appellantur id vere quod purgatur dicitur februatum".

[213] WRKR p. 209 sq.; Mannhardt, Mytholog. Forschungen, p. 72, sqq.; zupełnie odmiennie zwyczaje luperków objaśnia L. Deubner ARW. XIII p. 481 sqq.; contra: Otto, RE s. v. Faunus; Philologus, 1916.

[214] Origo gentis Romanae 22: „eo in loco qui nunc Lupercal dicitur ludibundi discurrerunt pellibus hostiarum occursantes quosque sibimet verberantes"; Valerius Maximus II. 2. 9: „facto sacrificio caesisque capris epularum hilaritate ac vino largiore provecti, divisa pastorali turba, cincti obvios pellibus immolatarum hostiarum iocantes petiverunt, cuius hilaritatis memoria annuo circumitu feriarum repetitur"; adde Nicol. Damasc. vita Caes. 21.

bydłem; był on jednocześnie deus agrestis: Faunus quod frugibus faveat [215]. Podobna opieka nie mogła ograniczyć się jedynie ochroną ogrodów i trzody od tego co zagraża z zewnątrz: powinna była i wewnątrz objawiać się przez współzapładnianie ogrodów i trzody. Z tego wynikło (możliwe i odwrotnie: co wynikło z tego), że zwierzęciem ofiarnem w praktykach luperków był kozioł, zwierzę, które zawsze w zwyczajach i wierzeniach religijnych jest skojarzone z takiemi pojęciami jak chuć, lubieżność i t. d. [216]. I oto zasadniczą osobliwością luperków było to, że oni nie tylko oczyszczali lecz i zapładniali: uderzeniom i razom tych pasów włochatych ze skóry zwierzęcia ofiarnego szczególnie chętnie poddawały się bezdzietne kobiety, bo był to środek contra sterilitatem, środek, który nadawał płodność:

nupta, quid exspectas? non tu pollentibus herbis
nec prece nec magico carmine mater eris
excipe fecundae patienter verbera dextrae,
iam socer optatum nomen habebit avi.
nam fuit illa dies, dura cum sorte maritae
reddebant uteri pignora rara sui.
quid mihi—clamabat—prodest rapuisse Sabinas,
Romulus—hoc illo sceptra tenente fuit—
si mea non vires sed bellum iniuria fecit?
utilius fuerat non habuisse nurus.
monte sub Esquilio multis incaeduus annis
Iunonis magnae nomine lucus erat;
huc ubi venerunt, pariter nuptaeque virique
suppliciter posito procubuere genu:
cum subito motae tremuere cacumina silvae
et dea per lucos mira locuta suos:
italides matres—inquit—sacer hircus inito.
obstipuit dubito territa turba sono.

[215] Servius georg. I. 10; adde Propert. IV. 2. 33; WRKR 210.
[216] Lefebure. RHR LIX. 1909. p. 73; WRKR p. 210.

augur erat. nomen longis intercidit annis;
nuper ab Etrusca venerat exsul humo.
ille caprum mactat: iussae sua terga puellae
pellibus exsectis percutienda dabunt.
luna resumebat decimo nova cornua motu,
virque pater subito nuptaque mater erat [217].

Tak więc i w tych lustracjach wełną i skórą wełnistą, znajdujemy czynnik odmienny, nie zmycia skazy, lecz wprowadzenie w człowieka życiodajnej siły; przez kontakt z wełną kozła, wzmocnienie w kobiecie tego, co stanowi jej rację bytu.

Jeśli nie zapładniający, to w każdym razie charakter uszczęśliwiania, wzbogacenia, wywołania błogosławieństwa losu przez numinizację wełną znajdujemy w pewnym weselnym zwyczaju Rzymskim, który nakazywał państwu młodym dotknąć kawałkiem wełny progu nowego swego domu [218].

[217] Ovidius, fasti II, 425—448; adde: Festus s. v.: „creppos id est lupercos, dicebant a crepitu pellicularum, quam faciunt verberantes. mos enim fuit Romanis in lupercalibus nudos discurrere et pellibus obvias quasque feminas ferire"; Gelasius Papa epist. adv. Andromach. 12: „lupercalia autem propter quid instituta sint.... Livius secunda decada loquitur; nec propter morbos inhibendos commemorat, sed propter sterilitatem, ut ei videtur, mulierum quae tunc acciderat, exsolvendam"; Servius Aen. VIII. 343:... „nonnulli propter sterilitatem hoc sacrum dicunt a Romulo constitutum, ideoque et puellae de loro capri caeduntur, ut careant sterilitate et fecundae sint: nam pellem ipsam capri veteres februum vocabant".

[218] Plin. nat. hist. XXIX. 30: „Lanis auctoritatem Romani etiam religiosam habuere, postes a nubentibus attingi iubentes"; Donat. ad Hecyr. I. 2. 60: „uxor dicitur vel ab unguendis postibus et figenda lana, id est quod cum puellae nuberent, maritorum postes unguentabant ibique lanam figebant"; Isidor. orig. IX. 8: „uxores vocatae quasi unxores moris enim erat antiquitus, ut nubentes puellae simul venirent ad limen mariti et postes, antequam ingrederentur, coronarentur laneis vittis et oleo unguerentur"; Plut. quest. Rom. 31; Lucan. II. 354.

Niekoniecznie trzeba rozumieć zwyczaj ten jako oczyszczenie, bo dom, w którym się ma mieszkać, dopiero zaczyna do nich należeć. Właściwie nawet do domu małżonka swego panna młoda wprowadza się, więc nie o oczyszczenie tu chodzi, lecz o to, by wchodząc i rozpoczynając nowe życie jej samej i jej młodemu panu szczęściło się, wprowadza się więc obfitość i ład przez uświęcenie wełną, podobnie jak w naszych zwyczajach „witamy kosmato, niech będzie bogato“: „boni ominis causa“. Takie oto są praktyki, w których używana jest wełna albo skóra wełnista.

28. SKÓRA ZWIERZĘCA SIGNIFERÓW RZYMSKICH. Zanim przejdę do ostatecznej analizy praktyk i do możliwego zrozumienia ich, zatrzymam się jeszcze na jednej kategorji zwyczajów, w których używano skóry zwierzęcej i które ani przez Pleya ani przez nikogo innego nie były zestawione ze zwyczajami powyżej opisanymi. Jest to strój chorążego w legjonach Rzymskich, signifera, również trębacza—cornicina i wreszcie, strój wojowników Rzymskich i nierzymskich. Zupełnie zrozumiałem jest, dlaczego nie były one dotąd zestawione: na pierwszy rzut oka są to zwyczaje nie sakralne, tylko zupełnie świeckie. Atoli przy bliższem zbadaniu zobaczymy, że mocno były zabarwione religją. Nic to, że stroje te powstały nie jako konsekwencja wierzeń religijnych, to znaczy kultury Pierwotnych, tylko jako konieczny wynik cywilizacji materjalnej. Musimy zawsze zdawać sobie sprawę z tego, że na pierwszych stopniach kultury wszelka czynność, dla nas najbardziej świecka, tak mocno zabarwiona była religją, że wcale nie da się powiedzieć, gdzie kończy się czynność świecka i gdzie zaczyna się religijna. Bowiem najstarsze zrozumienie i objaśnienie jakiego kolwiek bądź zjawiska lub czynności jest zrozumienie religijne. Cel, który przyświeca

historykom religji, polega nie tylko na tem, żeby zrozumieć i pokazać, jakiego wierzenia uzewnętrznieniem była praktyka lub czynność religijna. Nie zawsze to jest możliwe, bo nie zawsze powstanie praktyki jest współczesne wierzeniom religijnym, to znaczy, nie zawsze praktyka lub zwyczaj uzewnętrznia wierzenie: czasem ostatnie tylko skojarzone jest z tą lub inną czynnością. W wypadkach gdy pochodzenie, powstanie praktyki jest magiczne (Frazer) lub emocjonalne (Malinowski), jest ona starszą od wierzenia. Historyk w takich wypadkach powinien dążyć do tego tylko, żeby wykazać jakie wierzenie skojarzone było z praktyką lub czynnością w dalszem jej istnieniu. W jeszcze większym stopniu to samo trzeba stosować do zjawisk i zwyczajów, których powstanie było wynikiem materjalnej cywilizacji: badacz powinien zrozumieć i wykazać czy były skojarzone z temi zjawiskami i czynnościami jakiekolwiek wierzenia religijne i jeżeli były, to jakie.

Renel w rozprawie swojej o znakach Rzymskich, wspominanej już, podając podobizny tych znaków, zachowane na płaskorzeźbach, podaje jednocześnie i podobizny signiferów, którzy te znaki nosili ale wcale nie zatrzymuje się i nie zwraca uwagi na rzucającą się w oczy osobliwość w stroju signiferów. Również przechodzą po nad tym szczegółem i Domaszewski i Ad. Reinach w pracach swoich o signa militaria (adnot. 75). Strój ów tem się odznacza, że mają na sobie signiferowie skórę zwierzęcia [219]: lwa lub

[219] Domaszewski, Fahnen, p. 33 fig. 8: posążek, aqilifer w skórze; p. 35 fig. 12: signifer z hełmem w kształcie pyska zwierzęcego na ramieniu; p. 42 fig. 19: signifer w skórze; p. 59 fig. 58: idem; p. 70 fig. 85: imaginifer o głowie oślej na koniu; p. 72 fig. 86: signifer w skórze. Renel, p. 28 fig. 3: signifer w skórze zwierzęcia narzuconej na głowę w ten sposób, że pysk, ubrany jak czapka, sterczy nad głową; p. 199 fig. 31: signifer, na głowie ma skórę zwierzęcą; p. 200, fig. 32: signifer legionis XIV Geminae (=Domaszewski p. 35 fig. 12); p. 201 fig. 34: w pochodzie niesione są znaki wojenne przez signiferów; ci ostatni na głowach mają pyski zwierząt, przednie

niedźwiedzia lub wreszcie wilka, lecz zawsze mają; również i cornicinowie, trębacze [220].

Widzieliśmy czem były dla żołnierzy Rzymskich ich znaki wojskowe: że wielka świętość je otaczała, że były

łapki zwieszają się z przodu, tylne pozostają na plecach; p. 263 fig. 53: imaginifer (=Domaszewski p. 70 fig. 85); p. 264 fig. 54: signiferi, podobne do fig. 34; p. 265 fig. 55: idem; p. 267 fig. 56: signifer, na głowie ma zwierzęcą skórę, przednie łapki której są skrzyżowane na jego piersiach, tylne pozostają na plecach. Obfity materjał, z którego czerpali i Domaszewski i Renel, dostarczają kolumny Aureljusza i Trajana oraz łuki triumfalne Konstantyna i Sewera. W odnośnych wydaniach bardzo łatwo je odnaleść, tutaj cytuje wedle RRR vol. I. Łuk Septimiusa Severa, p. 260; łuk Konstantyna p.p. 244, 248, 253. 1; kolumna Marka Aureliusa p.p. 296, 7. 8; 297. 14; 298. 15; 310. 66; 311. 67; kolumna Trajana p.p. 333. 9; 334. 12; 336. 19; 337. 20; 338. 23; 341. 33; 342. 36; 343. 38, 40; 344. 41, 42; 345. 45; 346. 47; 356. 78; 357. 81; 358. 83, 85; 359. 86; 360. 90; 363. 99; 364. 101; 366. 107. Conf. Art. Strong, Roman Sculptur, 1907, tablicy: LXXXIV, XC. 2; XCII. 10. 11 (z kolumny Aureliusa); LV, LI (z kolumny Trajana) adde Hoffman, Römische Militargrabsteine der Donauländer. 1905, p. 19 fig. 10; p. 73 fig. 50; szereg wizerunków również podaje Ad. Reinach ap. D. S. s. v. signum militare. Furtwaengler, Abhandlung. Akad. München XXII, 3, p. 479 (teste Hoffmann op. cit. p. 20 adn. 62 et Ad. Reinach, op. cit. p. 11323 adn. 5) przypuszcza, że signiferowie zaczęli nosić skóry zwierzęce dopiero w epoce Flawjuszów, ale na cippus ap. Hoffmann op. cit. p. 19 fig. 10=CIL III. 15001 jest wyobrażony signifer w skórze, tymczasem cippus ów datują początkiem panowania Klaudjusza, więc już przez to samo odpada przypuszczenie Furtwaenglera. Następnie signiferowie znaku smoka, który dopiero w r. 175 p. C. n. był wprowadzony w korpusie Sarmacko-Jazygskim wojsk Rzymskich, signiferowie signum—smoka, zapożyczonego od Sarmatów (Arrian. Tact. XXXV. 34; Suidas, s. v. semeia scythica; Kondakoff-Reinach, Antiquit. d. l. Russie merid. fig. 233; sarmatowie ze smokiem vide kolumna Trajana: RRR vel Cichorius) nie mieli żadnych skór na sobie; więc przypuszczenie Furtwaenglera, że skóra signiferów jest objawem barbaryzacji armji Rzymskiej i dopiero za Cesarstwa weszła w użycie, odpada, bo tam gdzie mamy rzeczywistą barbaryzację i wprowadzenie sarmackiego signum—smoka, tam skóry nie widzimy wcale.

[220] Domaszewski, Fahnen, p. 7 fig. 1, 2; RRR I: łuk Konstantina p. 252, 2; kolumna Aureliusa: 295. 5; 304. 41; 305. 42; kolumna Trajana: p. 333. 9; 338. 23; 345. 45; 357. 81; 358. 85; Strong, R. Sc. z kolumny M. Aureliusa: tabl. LXXXIV; z kolumny Trajana tabl. LII.

one bogami, które prowadzą zastępy i decydują o bitwie. Więc w założeniu obowiązki signifera były to obowiązki nawpół kapłańskie: stale obcuje signifer z bogiem zastępu, służy mu, wprowadza do bitwy, ochrania od zniewagi. Z tego wynika, że, podobnie jak we wszystkich zjawiskach sakralnych, musimy i tutaj przypuścić panowanie konserwatyzmu religijnego, który wymagał aby westalka wodę nosiła w zwykłym garnku glinianym, aby w clarigatio rzucano włócznie nie żelazną, lecz drewnianą, aby w najstarszej formie ślubu—confarreatio, nowożeńcy siadali na skórze ofiarnego zwierzęcia i t. d. Dlatego też możemy przypuścić, że signiferowie, których widzimy na płaskorzeźbach z epoki cesarstwa, na resztę współczesnego stroju mieli narzuconą skórę zwierzęcą w ten sposób, że głowa zwierzęcia, ubrana jak czapka, pyskiem rozwartym zwraca się ku wrogom i grozi im, łapki przednie zwierzęcia są skrzyżowane na piersiach, zaś tylne zwisają swobodnie za plecami, możemy przypuścić, że signiferowie w tym stroju są dalszym i nieprzerwanym ciągiem signiferów z epoki zarania rzeczypospolitej Rzymskiej, z epoki królewsko-etruskiej i przedetruskiej, gdy miasto składało się z gminy Samnickiej na Kwirynalskim wzgórku oraz Łacińskiej na Palatyńskim i wreszcie jeszcze dawniej, gdy w w. IX tylko Łacińska gmina na Palatyńskim wzgórku była. Że jest to cecha wybitnie Rzymska, a nie barbarzyńska zapożyczona, przemawia za tem to, że sarmaccy signiferowie nie mieli skór zwierzęcych (adnot. 219, extr.) jak również to, że na płaskorzeźbach z Gundestrup (adnot. 85) Gallijscy wojownicy mają na hełmach zwierzęta, wtedy gdy signiferowie nie mają ani skór na głowie ani zwierząt na hełmach. Więc zrozumieć dlaczego przetrwał ten strój aż do czasów cesarstwa da się tylko przez jakieś sakralne znaczenie skóry, przez jakieś wierzenia religijne, które z nią były skojarzone. Powstał jednak nie jako uzewnętrznienie

wierzeń religijnych, tylko jako konsekwencja cywilizacji materjalnej, która w pewnym okresie nie znała innych strojów, jak tylko skóry zwierzęce. Co się tyczy skóry kornicinów, że ona zachowała się z tych samych powodów, z jakich skóra signiferów, że ich obowiązki, trąbienie podczas bitwy, również mocno były zabarwione religją— o tem będę nieco później mówił, bo na razie odprowadziłoby to zbyt daleko nas od wełny i skóry.

29. HEŁMY ZWIERZĘCE. Gdy się widzi przed sobą na płaskorzeźbach signiferów Rzymskich w skórze zwierzęcej, mimowoli na myśl przychodzi ów heros Grecki i bóg, który zwyciężył lwa i zawsze od tego czasu w lwiej skórze chodził. Nie będę tutaj badał mitu o Heraklesie, lecz muszę zaznaczyć, że w podobiznach Heraklesa ta skóra została nieco zmodyfikowaną: na rzeźbach frontonów Egińskich Herakles nie skórę lwa na sobie ma, lecz hełm w kształcie rozwartej lwiej paszczęki[222]. Ten szczegół, zamiana skóry zwierzęcej przez hełm w kształcie paszczęki jakiejś bestji, lub przez hełm który ma na sobie jaką kolwiek składową część bestji, lub zmniejszony kształt całego zwierza, odrazu rzuca przed oczy badacza cały szereg zabytków archeologicznych; wprowadza w dziedzinę zwyczajów wojennych u narodów Italskich, Celtyckich, Germańskich i wreszcie, współczesnych nam Pierwotnych. Taka obfitość materjału w przestrzeni i w czasie wymaga jaknajwiększej ostrożności i rezerwy przy badaniu, żeby nie zmonizować tego, co może być rezultatem całego szeregu przyczyn. Jeżeli o signiferach czytamy w czasach późniejszych, o hełmach ich ad terrorem hostium ursinis pellibus tectas[221], a na aquiliferach widzimy, na płaskorzeźbach,

[221] Vegetius II. 16.

[222] RML I. s. v. Heracles, p. 2153, teste S. Reinach s. v. Galea ap. D. S.

skórę lwią, która u Heraklesa zamienia się na hełm [222], to również i szereg bogów w skórach spotykamy. Więc Hades na malowidłach Etruskich w skórze jest wyobrażony [223], Juno Sospita również na sobie kozią skórę ma [224] i to ostatnie znajdujemy i na monetach Rzymskich za rzeczypospolitej [225]; w wilczurze również i Romulus występuje [226], ale najważniejszem dla nas jest to, że lekkozbrojni Rzymianie, velites, mieli na sobie, w okresie już rozwoju i potęgi rzeczypospolitej, wilcze skóry, a na hełmach takież paszczęki [227], wtedy gdy w Tracji używano do tego skóry lisów [228]. Dotychczas widzieliśmy skórę narzuconą na hełm lub hełm w kształcie paszczęki zwierza, lecz o Celtach, o Gallach wiemy, że hełmy swoje upiększali albo rogami albo ptakami albo wreszcie czworonożnemi zwierzętami [229]. Na wspominanym już naczyniu srebrnym z Gundestrup wyobrażeni są wojownicy Gallijscy na koniach i mają oni na hełmach albo dwa rogi, albo całego zwierzęcia albo całego ptaka [230], lecz najbardziej ulubione przez Gallów były hełmy rogate: rogi były albo baranie, kręcone, albo wielkie, wyprostowane [231]. Takie same hełmy i Sardynii także znajdujemy [232] i u Etrusków [232a] i w Wielkiej Grecji również [233].

[223] RML. s. v. Hades, p. 1807.

[224] Cicero de divinat. I. 29: „Juno Sospita cum pelle caprina"; Micali, Monumenti, XV. 8.

[225] Babelon, Monn. de la Republ. Rom. I: gens Casconia, p. 434, 435; II: gens Papia p. 280; gens Proscilia, p. 386; gens Roscia, p. 402.

[226] Propert. IV. 10. 20: „et galea hirsuta compta lupina iuba".

[227] Polybios VI. 22. 3.

[228] Vide R. E.; D. S. s. v. alopekis; Herodot. VII. 75; Xenoph. anab. VII. 4.

[229] Diodor. V. 30. 2.

[230] RRR I. p. 149 fig. 3, p. 150 fig. 3.

[231] Revue archeologique 1885, I. p. 201.

[232] Perrot et Chipiez. Histoire de l'art dans l'Antiquité, IV. 1887. Sardynja p. 9 fig. 3: wojownik ze spiżu, na głowie rogi, Tascia; p. 14 fig. 4: Egipski rysunek, wyobrażający wojownika Sardhana

Filip V Macedoński hełm rogaty miał[234], a król Epiru Pyrrhus koźle rogi na hełmie miał[235]; to samo i królowie Syryi[236] i Garamantowie[237] i Chalybowie[238]. Tak więc skóry zwierzęce zostały zamienione przez hełmy w kształcie pysków zwierzęcych lub przez hełmy upiększone zasadniczą osobliwością tych pysków: hełmy rogate, hełmy z wielkiemi i wspaniałemi kitami, które to ostatnie tak bardzo przyjęły się i rozpowszechniły w Grecji, że nie przytaczam wcale materjału archeologicznego, bo to jest wszystkim znane. Natomiast hełmy Gallijskie z ptakiem, znane nam z Gundestrup i z Diodora, u Rzymian i u Greków zostały zamienione przez hełmy z pojedyńczemi piórami lub z pióropuszami. U Greków znajdujemy również połączenie kity z piórami[239] lub same tylko pióra[240]. Aleksander w bitwie pod Granikiem na hełmie pióra miał[241], a boginię Pallas Atenę znajdujemy na monetach w hełmie z piórami[242]. W Italji Samniccy wojownicy mieli na hełmach pióra, dwa lub trzy, oddzielnie lub złączone, w połączeniu z kitą albo bez niej: była to zasadnicza cecha hełmów Samnickich,

z rogami na głowie; p. 15 fig. 5: wojownik z Patria, w rękach ma tarczę i miecz, na głowie hełm o bardzo wysokich rogach; p. 65 fig. 51, p. 66 fig. 52: wojennicy z Tati w hełmach rogatych; p.p. 67–69, fig. 53—58: podobne do poprzednich; adde Jornal of Hellen. Studies, 1883, XXXI p. 11.

232a Gerhard, Etrurkische Spiegel IV. 399.

233 S. Reinach s. v. Galea, D. S., p. 1435 fig. 1415.

234 Livius XXVII. 33. 2.

235 Plutarch. Pyrrhus 11, 9.

236 S. Reinach, Bronzes figurés p. 53, Gazet. Archeol. 1887 p. 29, tabl. XVII.

237 Sil. Italic. Punica I. 4.

238 Herodotus VII. 76.

239 Bullet. correspond. Hellen. 1893 tabl. XVIII fig. 5.

240 Aristophan. Acharn. 1104.

241 Plutarch. Alexander 16. 3.

242 Na monetach Andaleona, króla Paeonii w w. IV—Cat. Brit. Mus. coins, Macedonia p. 4; na monetach Rzymsko-Kampańskich—Babelon, Monn. d. l. republ. Rom. I p. 16, 57.

które odznaczały się swoją wspaniałością: galeae cristatae; to samo i u Osków znajdujemy [243]. W Rzymie szereg rodów na monetach swoich podaje pióra na hełmach [244], również Romulus miał geminae cristae [245]; hełmy pretorjanów wspaniałe pióropusze miały [246], a za Varrona nadanie pióra na hełm było uważane za nagrodę [247]; Mars Gradivus, który objawił się pewnego razu Rzymianom w postaci wspaniałego młodzieńca i wspomógł ich w bitwie, był poznany po dwóch piórach, które miał na hełmie [248].

30. MOŻLIWE OBJAŚNIENIE HEŁMÓW ZWIERZĘCYCH. Tak więc wszystkie narody starożytne w tej lub innej formie używały w swojej zbroi skóry zwierzęcej, tak całkowitej jak i zmodyfikowanej: rogów, piór, kit. Nie ulega wątpliwości, że powstanie tych osobliwości w stroju wojennym sięga czasów, gdy nie używano innych szat jak tylko skór zwierzęcych, bo nie było innych. Jest to przyczyna, która spowodowała powstanie zwyczaju, przyczyna leżąca w zakresie cywilizacji, więc zewnętrzna. Była jednak jeszcze jakaś przyczyna wewnętrzna, która zmuszała wojowników do starannego zachowywania szczątków i przeżytków tych dawnych szat zwierzęto-ptasich; możliwe, że

[243] Weege, Bewaffnung und Tracht der Osker. Archeol. Jahrb. 1909 p. 141 sqq.; Persichetti, Röm. Mitteil. XXIII. 1908 p. 15; S. Reinach s. v. Galea, D. S. p. 1437, adnott. 15—18, podaje obfity materjał archeologiczny. Większość przytoczonych przykładów zapożyczyłem z tego artykułu; idem, Repert. des vases peints II p. 319—samnicki hełm z piórami.

[244] Babelon op. cit. I. gens Axia, p. 216; 247; gens Julia, p. 5; gens Veturia p. 535; gens Poblicia, p. 132 sq., gens Licinia p. 129; gens Lutatia p. 157; gens Manlia, p. 175; 179; gens Minucia p. 235.

[245] Vergili Aeneis VI. 779.

[246] Villa Borghese, fragment płaskorzeźby: RRR I p. 381 fig. 3.

[247] Varro de l. l. V. 142: „eius summa pinnae ab his quas insigniti milites in galeis habere solent et in gladiatoribus Samnites"; adde Plin. nat. hist. X.2.

[248] Valerius Maximus X. 1. 2.

z wojennym strojem były związane jakieś wierzenia dawne, lub naogół jakieś odmienne nieco zrozumienie skóry. Vegetius w przytoczonym miejscu powiada, że dlatego signiferowie używali skór niedzwiedzich, aby przestraszyć wrogów. Zupełnie jest możliwe, że chęć wzniecenia postrachu u wrogów przemawiała za zachowaniem zabytków zwierzęcych w stroju bojowym. Gdy mamy przed sobą hełmy Gallijskie lub Sardyńskie, pierwsza myśl, która powstaje, jest ta, że wojownicy starali się w ten sposób wzniecić strach u nieprzyjaciół: tak wielkie i imponujące są rogi bawole i inne na hełmach. Natomiast gdy mamy na hełmach nie rogi, tylko pióra, co mamy myśleć? Jeżeli chcą postaci swojej i wyglądowi nadać cechę, któraby wzniecała postrach przez zachowanie ptasich zabytków, nie piór, zdawało by się powinni używać, tylko dzioby jakieś wykrzywione, krogulcze i jastrzębie, mogły by nadać się do tego, lub szpony—jednak używano skromnych stosunkowo, pod względem postrachu, piór. Możliwe zresztą jest, że za tą ostatnią osobliwością, za pióropuszami, przemawiały względy estetyczne. Wiemy jak wspaniałe były galeae cristatae Samnitów i że szeroko sława o nich rozchodziła się. Czy Samnici, strojąc się w te pióropusze, dążyli tylko do tego, żeby upiększyć siebie? Ale czy możemy mówić o czynniku estetycznym u Pierwotnych w oderwaniu od wierzeń religijnych, z któremi pierwotna estetyka tak ścisle i we wszystkiem była skojarzona i z których powstał cały szereg zjawisk i oderwał się od nich, i dla nas leży w dziedzinie wyłącznie tylko przeżyć i emocyj estetycznych, wtedy, gdy dla Pierwotnych leżał w dziedzinie przeżyć i emocyj ścisle religijnych? Jeśli już przyszliśmy do religji, to jakie wierzenia mogły być skojarzone z tymi przeżytkami i wpłynąć na ich zachowanie? Bóstwa, które prowadziły oddziały Rzymskie do bitwy—były to zwierzęta i ptaki: signa militaria; dawały one zwycięztwo i wspólnie z wojownikami

walczyły. Religja Rzymska zachowała pokaźną ilość zabytków i przeżytków dawnego terjomorfizmu i nie ulega wątpliwości, że wierzenia terjomorficzne były nie pobocznym tylko objawem, lecz okresem, przez który religja przeszła. Zwierzęta, podobnie jak ptaki, były przedmiotem religijnej czci [249] nie tylko u Rzymian lecz i u Greków również [250].

Jeżeli mamy takie wierzenia do zwierząt nawiązane, co przechowało się w całym szeregu przeżytków zwyczajowych i w podaniach, jeżeli mamy obok tego zwyczaje, które nakazywały aby pierwiastki zwierzęce stale, przez szereg stuleci, przez wojowników były używane jako składowa część wojennego stroju, uważane były za coś, co w czasie bitwy koniecznie powinno przy nich być—słusznem wydaje mi się przypuszczenie, że te skóry zwierzęce, wilczury i inne, że rogi baranie, bawole, jelenie na chełmach, że pojedyńcze pióra i pióropusze, że wreszcie grzywy końskie, kity, że były one w tym samym celu używane przez wojenników, w jakim namaszczano siebie krwią przed bitwą i nakładano purpurowe szaty i dotykano w czasie bitwy jedną bosą nogą ziemi. Więc te zabytki zwierzęce nie tylko miały przestrach wzbudzić we wrogach, a pióropusze nie tylko upiększyć tego, kto je ma: możliwe jest że obydwa te zjawiska—w wierzeniach oczywiście—wtórne były, że były konsekwencją wierzenia pierwotnego: wzmacnianie, dodanie sił, odwagi, podniesienie zdolności wrodzonych

[249] Renel op. cit. zebrał i zestawił sporą wiązankę przeżytków terjomorfizmu u Rzymian i sąsiadów ich: wilk u Germanów i Gallów p. 75 sqq; u Rzymian p. 78 sqq; koń p. 96; wieprz p. 112 sqq; orzeł p. 148 sqq; Ad. Reinach o lupus i picus: RHR 1907 p. 342 sqq. (Pila Horatia et Pilumnoe poploe); Buecheler, Umbrica p. 37; Renel wyprowadza wszystko z totemizmu, w czem przesadza, materjał jednak od tego wartości nie traci.

[250] De Visser, Die nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen, 1903; bogowie zwierzęta p. 201 sqq.

i dodanie tych, których brakuje. Słowem, przez kontakt z jakimś nieokreślonym pierwiastkiem boskim, potęgą zawartą w wieńcach z darniny, w skórze zwierzęcej i jej modyfikacjach i przeżytkach aż do rogów i piór włącznie, wchłonięcie w siebie tego numen: manizacja. Również można do pewnego stopnia jeszcze więcej przypuścić. W praktykowaniu zwyczajów terjomorficznych możliwe jest że przechowały się praktyki utożsamiania się z boskim zwierzęciem, z bóstwem inkarnowanym w zwierzęciu i jego skórze. Folklor obficie dostarcza nam przykłady podobnego utożsamiania się z bogiem przez przyobleczenie jego powłoki cielesnej, przez nawleczenie na siebie skóry boga zwierzęcia, lub wreszcie przez maskaradowe nadanie sobie kształtów boga i imienia boga. Współcześni nam pierwotni, chcąc wzmocnić siebie, starają się zasymilować ze swoim bożkiem, a gdzie totemizm panuje — z totemem. Podczas świąt albo bitwy nakładają na siebie skórę totemu, całkowitą albo część jej: Minnitarasowie wilczurę, plemię Kandoru nakłada na siebie pióra tego ptaka, lub tylko wyobrażają na sobie swój totem, cały lub część: tak robią i Tlinkitowie i Irokezi. Renel, który tylko na nowoczesnym materjale totemicznym opiera swoją analizę zbroi, pobieżną zresztą, ma rację. Odrzucając totemiczną jednostronność tego uczonego, przypuszczam jednak, że powyższe osobliwości hełmów i zbroi najlepiej mogą być zrozumiane na tej terjomorficznej płaszczyźnie [251].

31. UWAGI METODOLOGICZNE. Tak więc wzmianka Liwjusza o fetialisie idącym pełnić praktykę, wzmianka

[251] Renel, op. cit. p. 44 sqq; Frazer, The Golden Bough. Part V, Spirit of the Corn, 1912 vol. II p. 172 sqq: Killing the divine animal; idem. Le totemisme, 1898 p. 39 sqq; K. Th. Preuss, Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko. Globus, vol. 86, 1904 p. 117 sq; Malinowski, Totemizm i egzogamia. Lud. XVII p. 34 sq.

z trzech tylko wyrazów, lanae velamen est, zaprowadziła nas tak daleko. Przewiduję w tem miejscu bardzo poważny zarzut metodologiczny, że gromadzę w jedną kupę bezładną zwyczaje, praktyki i zjawiska, pochodzące z różnych okresów cywilizacji, że mogą te zjawiska różne znaczenie mieć. Wilczura, skóra niedźwiedzia i lwia w zwyczajach wojennych, oraz rogi i pióra i inne zwierzęce zabytki na hełmach, wszystko to należy do jednej kategorji i może w pochodzeniu swoim sięgać jednego okresu cywilizacji. Natomiast skóra barania w inkubacjach i obrzędach weselnych pochodzą z drugiego okresu, gdy już nie same tylko łowy były punktem ciężkości dla pierwotnych, lecz i trzoda, więc życie pasterskie. Wreszcie materjały wełniane z trzeciego okresu, najpóźniej. Następnie drugi zarzut może być ten, że łączę w jedno zwyczaje i praktyki, które mogą być i były skojarzone z różnemi wierzeniami: w zwyczajach wojennych utożsamianie się z bogiem przez przyobleczenie skóry boskiego zwierzęcia, że łączę to dowolnie ze zwyczajem używania materjałów wełnianych przez kapłanów, który to zwyczaj może być objawem tylko zachowawczości religijnej, podobnie jak garnek gliniany westalki lub świece woskowe w zwyczajach i praktykach chrześcijańskich. Zacznę od tego ostatniego możliwego zarzutu. Nie ulega wątpliwości że zwyczaj noszenia wełnianych szat przez kapłana w ścisłym związku był z konserwatyzmem, który cechuje wszelkie praktyki religijne. Nie ulega również wątpliwości, przy bliższej analizie, że nie tylko zachowawczość-owa wpłynęła na przestrzeganie zwyczaju. Źródła nasze stwierdzają że kapłani nie mieli prawa używać innych szat jak tylko wełnianych. Z tego wynika przypuszczenie, że gdy powstawały praktyki pełnione przez tych kapłanów i same urzędy kapłańskie, nie znano jeszcze innych materjałów, płótna; w użyciu tylko wełniane były; następnie wełna pozostała w sakralnem użyciu i przez kon-

serwatyzm religijny inne materjały, jako inowacja, nie były dopuszczane. Tak by się kwestja przedstawiała, gdyby nam źródła nie mówiły czegoś jeszcze, że kapłani nie tylko nie mieli prawa do innych szat jak tylko wełnianych: zwyczaj bezwzględnie nakazywał żeby kapłan na sobie choć troszkę wełny miał. Lanigeros apices: flamines in capite habebant pilleum, in quo erat brevis virga desuper habens lanae aliquid quod cum... ferre non possent, filo tantum capita religare ceperunt (Servius Aen. VIII 664). To znaczy, że gdy skwar dopieka, gdy zagorąco chodzić w czapce z wojłoku wełnianego, pilleum, kapłan zdejmuje czapkę, jednak obwiązuje głowę nitką wełnianą, włóczką. To znaczy, że flamen, nie tylko, o ile czapkę ma, ta czapka powinna być z wełny, ale że zawsze kapłan na głowie wełnę musi mieć. Flamen bez wełny na głowie nie do pomyślenia i mniejsza czy ta wełna będzie w postaci materjału wełnianego, płaszcza narzuconego na głowę, cinctus gabinus, czy też jako wojłok wełniany, więc czapka, pilleum, czy wreszcie jako włóczka, którą kapłan opasuje głowę. To samo mamy gdzie indziej: „rica, est vestimentum... quo flaminicae pro palliolo utebantur. . ex lana sucida alba“; następnie: „ricae et riculae vocantur parva ricinia, ut palliola, ad usum capitis, quo pro vitta flaminica redimiatur“ (Festus s. v). To znaczy, że kapłanka, flaminica, ma na głowie narzutkę wełnianą, a jeżeli ją zdejmuje, powinna koniecznie na głowie mieć coś wełnianego, bądź przepaskę, cingulum, bądź vitta. Do tego trzeba dodać, że wełna powinna być świeża, sucida. Również „cingillo nova nupta praecingebatur... factum ex lana ovis“ (Festus, s. v.); znowu więc pas wełniany, właściwie sznurek, który ściągała na sobie panna młoda herkulanejskim węzłem. To wszystko zmusza nas do przypuszczenia, że nie tylko przez konserwatyzm religijny używana była wełna, lecz że jakieś wierzenia skojarzone

były z wełnianą materją, włóczką, wojłokiem i że materja, płaszcz wełniany, velatio wełną, nakazywana było tylko jako odmiana wełny; oprócz powyższych trzech odmian znamy jeszcze czwartą. Wracając narazie do wojłoku, przypominam, że w obrzędzie zwalniania niewolników czytaliśmy w źródłach, że zwalniany albo narzutkę ma na głowie — capite velato, — albo zamiast velamen ma na głowie czapkę z wojłoku wełnianego, pilleatus. To znaczy, że pilleum zastępuje velatio capitis, a znowu na przykładzie flamina widzieliśmy, że zwykła włóczka zastępuje pilleum, więc również i velatio capitis. Tak więc z tą ostatnią osobliwością praktyk Rzymskich, skojarzone było nie oddzielenie siebie od świata, aby nie widzieć i nie słyszeć nic nieprzepisanego rytuałem, tylko nałożenie na siebie wełny, wszystko jedno w jakiej postaci. Ten wojłok i vittae i cingulum, wszystko to było zrobione z wełny, wziętej ze skóry ofiarowanego zwierzęcia (nota 180), co jeszcze mocniej zaznacza sakralność zwyczaju i wierzeń skojarzonych z wełną. Oprócz tych trzech rodzajów wełny mamy czwarty: sama sierść, coś niby wata, garść włosienia wyrwana ze skóry ofiarowanego zwierzęcia. Użycie jej sakralne mieliśmy w obrzędach weselnych. Następnie mamy nie wełnę wyrwaną ze skóry, tylko samą skórę z wełną razem, skórę kozła luperków, pociętą na pasy i używaną do chłosty oczyszczającej i zapładniającej. Również mamy ogniwo, które łączy wszystkie wyżej wymienione modyfikacje i rodzaje wełny i skóry z hełmami wojenników rzymskich. Ci ostatni, jak to już wiemy, mieli na sobie wilczurę [252] nazywała się ona galerus; był również mały hełm wilczy u welitów, lekkozbrojnych, galericulum; [253] ale galerus i albogalerus, wilczy hełm, jest to również i czapka flamina, inaczej

[252] Polybios VI. 223; Servius, Aen. VII 688; u Arkadyjczyków: Statius, Thebais IV 304.

[253] Frontin. Strategemata IV.7.29.

nazywana pilleus (adnot. 180), w czasach historycznych robiona z wełny ofiarnego zwierzęcia—pierwotnie zaś ze skóry wełnistej zwierzęcia. Pomijając materjał i historyczne wskazówki na to, że hełm i czapka kapłana pierwotnie było to jedno, mamy nazwę: galea, galerus, galericulum — rdzeń w tych wyrazach jest jeden i oznacza on i hełm wojenny i skórę zwierzęcia i czapkę kapłana, czapkę, zastępującą velatio capitis. Tak więc w tych wszystkich zwyczajach jedno zastępuje drugie lub występuje narówni i obok siebie: szaty wełniane—włóczka—wojłok wełniany—wata, garść włosienia—skóra wełnista na pasy pocięta—skóra wełnista cała i modyfikacja jej—hełmy zwierzęce. Nic to, że pierwsze i ostatnie przedstawia różne okresy cywilizacji materjalnej. Nie ulega wątpliwości, że rozwój cywilizacji jest połączony z rozwojem kultury, więc wierzeń religijnych, że jedno powoduje drugie i to nawzajem; ale z tego bynajmniej nie wynika, żeby jednakowe lub podobne wierzenia nie mogły istnieć przez kilka okresów cywilizacji i odwrotnie: te dwa zjawiska są połączone ze sobą i wynikają jedno z drugiego, ale wszelki rozwój nie kataklizmami odbywa się, tylko powoli, więc nie zawsze rozwój kultury i wierzeń religijnych może podążyć za rozwojem cywilizacji — i odwrotnie. To znaczy, że jeżeli nie te same, to zupełnie takie same wierzenia mogły być skojarzone ze skórą niedźwiedzią, lwią, z wilczurą, z rogami i pióropuszami w zwyczajach wojennych, następnie ze skórą wełnistą zwierząt ofiarnych w zwyczajach weselnych, inkubacjach i luperkaljach, następnie z wojłokiem wełnianym, garścią włosienia, z szatą wełnianą. Podmiot wierzenia z rozwojem cywilizacji zmieniał się, ale wierzenie zostało zupełnie podobne. Bestje krwiożercze zostały zastąpione przez zwierzęta domowe, ale i jedne i drugie zawierały w sobie jakąś boską potęgę którą ludzie starali się wykorzystać przez kontakt ze skórą i wełną ich.

32. ZNACZENIE SAKRALNE SKÓRY I WEŁNY. Tak więc owe dwa przypuszczalnie możliwe zarzuty, że zjawiska powyższe nie wszystkie koniecznie są zabarwione sakralnością i że niekoniecznie stanowią jedną całość pod względem znaczenia sakralnego, zarzuty te powinny być odrzucone. Pozostaje do wyjaśnienia, jakie mianowicie wierzenia były skojarzone z wełną i skórą. Wszystkie przytoczone zwyczaje i praktyki mogą być podzielone na trzy grupy; do pierwszej należą te, które mogą być rozumiane tylko w ten sam sposób, jaki zastosowałem do objaśnienia pierwotnych praktyk z darniną i krwią: jest to manizacja vel numinizacja. W drugiej grupie znajdujemy oczyszczenie, jako zjawisko wtórne, wynikłe z grupy pierwszej. Przed trzecią grupą zjawisk stoimy niby bezradnie i tylko w końcu rozprawy przekonamy się, że jednak jest ścieżka, która prowadzi do genezy ich.

Gdy wojownicy Rzymscy idąc do bitwy nakładali na siebie skóry zwierzęce, hełmy z rogami zwierząt dzikich i pióropuszami, to w tym zwyczaju, obok chęci wzniecenia postrachu swoim wyglądem lub nadania sobie pewnej świetności zewnętrznej, obok tego i na pierwszem miejscu możemy przypuścić takie same wierzenia, jakie widzieliśmy w praktykach dotykania ziemi, darniny, namaszczania się krwią i purpurą. Jest to numinizacja siebie przez wchłonięcie many-orendy, podniesienie się, utożsamienie się z bogiem przez współbytowanie z nim i przybranie jego wyglądu. Pierwiastków oczyszczenia nie zawiera się w tych zwyczajach wcale, natomiast przestrach wzniecony u wrogów jest podwójny: zwykły, przez nadanie sobie strasznego wyglądu bestji, religijny, bo bestja ta jest boska — nie zapominajmy, że czasy były terjomorficzne. Gdy w inkubacjach owijano się skórą zwierzęcia — oznacza to zupełnie to samo, co i spoczynek na gołej ziemi, co dotknięcie tej ziemi: współbytując z boską skórą wchłania się w siebie

manę w niej zawartą. Mana ta wprawdzie nie jest wzmocnieniem, tylko wiedzą boską, wolą boską, którą wierny w siebie wchłania. Pierwiastków oczyszczenia również nie mamy. Gdy kapłan ma na sobie wełnę, kapłan, którego obowiązki pierwotnie były wyłącznie magiczne, możemy z zupełną pewnością przypuścić, że dlatego potrzebna mu jest wełna, żeby wprowadzić w siebie manę. Gdy panna młoda dotyka wełną progu domu pana młodego, do którego ona wchodzi—dla tego to robi, żeby ten dom był szczęśliwym, żeby w nim przebywała wprowadzona przez nią dobroczynna mana i przez to żeby był odpornym na złe wpływy. Więc jeśli było w tem oczyszczenie lub odwrócenie uroku, to tylko jako zjawisko wtórne. Takie same manizujące znaczenie, przypuszczam, i w zwyczaju siadania na skórze u Rzymian a u nas na kożuchu było: „boni ominis causa", „witamy kosmato niech będzie bogato". W Dioskodion stanowczo już przeważa pierwiastek katartyczny: dlatego staje mista na skórze, aby wchłonąć w siebie dobroczynną manę z niej i żeby ona zwyciężyła złoczynną, która skądziś przedtym dostała się do niego: żeby zmyć skazę; jest to typowa katartyka. W praktykach luperków widzieliśmy w założeniu manizację: było wprowadzane zapładniające numen; w dalszym ciągu februa skojarzona została z wierzeniem wtórnem, z oczyszczeniem. Gdy niewolnik w chwili nadania mu wolności, otrzymuje wolność capite velato lub pilleatus, możemy w tem domyślać się i manizowania siebie na przyszłe życie i oczyszczenia siebie ze zmaz podłego stanu, więc albo to albo to. Natomiast niezrozumiała jest wełna, która daje się ofiarom: ludzkim—devotus, ver sacrum, westalka i zwierzęcym—owe vittae, któremi upiększano zwierzęta ofiarne. W samej praktyce nie da się wyczuć przymus psychologiczny, który zmuszał starożytnych ofiarę, zanim ją bożkom oddano poddawać numinizacji. W jakim celu to robiono? Możliwe, że jest to zjawisko wtórne:

to, co bogu oddają, powinno być dane czystym i nieskalanym, dlatego ofiarę oczyszczają przez wełnę. Przeciwko temu przypuszczeniu przemawiać może wielka starożytność tych ofiar ludzkich, ale starożytność jest to rzecz względna i niekoniecznie przeczy wtórności zjawiska. Pozostaje jednak zbrodniarz, który jako ofiara powinien być oddany bogu. Poco on jest oczyszczany? jako ofiara? ale po oczyszczeniu przestaje być zbrodniarzem, skalanym złowrogą maną; więc w praktyce jest jakaś wewnętrzna niekonsekwencja, bo będąc oczyszczony nie powinien być karany. Zbrodniarz jako ofiara traktowany był w czasach bardzo odległych, więc conajmniej tych czasów powinna sięgać numinizacja ofiary. Jak to wszystko da się pogodzić i objaśnić na razie zostawiam bez odpowiedzi, bo jeszcze do tego powrócę. Również jeszcze jedną osobliwość zaznaczę. I w inkubacjach i w czapkach oraz przepaskach kapłańskich i w szatach wreszcie, w zwyczajach weselnych, przestrzegano, żeby wełna nie była pierwszą lepszą, tylko z ofiarowanego zwierzęcia. Również w luperkaljach. Dlaczego to było tak, dlaczego wełna z ofiary widocznie szczególną moc posiada, tego rozpatrzone zwyczaje narazie jeszcze nam nie mówią. Przy końcu rozprawy zobaczymy z czego i ta osobliwość mogła wyniknąć

II.

DEVOTIONES.

33. SKÓRA KORNICINÓW I CZYNNOŚCI TRĘBACZA. Zanim przejdę do devotiones i vota, zatrzymam się na trębaczach rzymskich, kornicinach, o których wspomniałem, że podobnie jak signiferowie, nosili skórę zwierzęcia. I zwykli żołnierze zachowali zabytki pierwotnego stroju, ale signiferowie zachowali nie szczątki lub modyfikacje— rogi i pióropusze, tylko całkowitą skórę. Widzieliśmy dla czego tak się stało, że stale przebywali przy bogu—znaku, że nic dziwnego, że w większym stopniu podlegali zachowawczości religijnej od innych, więc nie przestali używać prastarych pelles lanatae. A cornicines? używali takich samych pelles lanatae, więc co zmuszało ich do zachowania archaicznego stroju i jakie były ich czynności? „Habet praeterea legio tubicines, cornicines, bucinatores. Tubicen ad bellum vocat milites et rursum receptui canit, cornicines quotiens canunt, non milites, sed signa ad eorum obtemperant nutum ergo, quotiens ad aliquod opus exituri sunt soli milites, tubicines canunt; quotiens movenda sunt signa, cornicines canunt; quotiens autem pugnatur et tubicines et cornicines pariter canunt..... cum autem moventur signa aut iam mota figenda sunt, cornicines canunt“ [254]. W po-

[254] Vegetius II. 22.

dobny sposób mówi i Flavius w Wojnie Żydowskiej o współdziałaniu signa i brzmienia rogów i trąb, o ich stosunku wzajemnym [255], a na kolumnie Trajana znajdziemy cały szereg przykładów tego, że signiferowie ze znakami, a kornicinowie z wielkimi wykrzywionymi rogami i trąbami stoją obok siebie, wspólnie rozpoczynają pochód i prowadzą legjony za sobą, wspólnie rozpoczynają bitwę i wprowadzają do niej zastępy wojowników Rzymskich [256].

Powyższe świadectwa pouczają nas o tem, że czynności kornicinów i signiferów były wspólne i często jednoczesne, ale to nie wystarcza do zrozumienia zachowawczości w stroju kornicinów. W przybliżeniu, wszystkie czynności wojska były dostosowane do signifera i odwrotnie; więc większe lub mniejsze przystosowanie nie powinno było tak mocno zaważyć. Z tego wynika, że przyczyna kryje się gdzie indziej i musimy zbadać czynności trębaczów, czy czasem nie posiadały jakiejś samodzielnej wartości sakralnej, z której mógł wyniknąć konserwatyzm w ich stroju.

34. POTĘGA ZAWARTA W DŹWIĘKU; TRĄBA, CHURINGA. (1) „A Jerycho zamknione było i zaopatrzone dla bojaźni synów Izraelowych, i żaden wyniśdź nie śmiał ani wniśdź. (2) I rzekł Pan do Jozuego: otom dał w ręce twe Jericho, i króla jego, i wszytkie męże mocne, (3) obchodźcie miasto wszyscy mężowie waleczni raz na dzień: a tak czynić będziecie przez sześć dni (4). A siódmego dnia kapłani niechaj wezmą siedm trąb, których używają w Jubileusz, a niech idą przed skrzynią przymierza i siedmkroć obejdziecie miasto, a kapłani będą trąbić w trąby. (5)

[255] Jos. Flav. bel. iud. II. 6. 2; V. 2. 1.

[256] A. v. Domaszewski, Fahnen R. H., p. 7; RRR I p. 333. 9., 338. 23; 348. 45; 351. 87; 358. 85; kolumna M. Aureliusa: RRR I p. 295—6, 5. 7. 8.

A gdy zagrzmi głos trąby dłuższy i drobniejszy i w uszach się waszych rozlegać będzie, krzyknie wszytek lud okrzykiem wielkim, a upadną z gruntu mury miejskie, i wnidzie każdy w miasto tym miejscem, przeciw któremu stał. (6) Wezwał tedy Jozue, syn Nun, kapłanów i rzekł do nich: Weźmiecie skrzynię przymierza, a siedm innych kapłanów niechaj wezmą siedm trąb Jubileuszów, a niech idą przed skrzynią Pańską. (7) Do ludu też rzekł: Jedźcie a obejdźcie miasto, idąc zbrojni przed skrzynią Pańską. (8) A gdy słowa skończył Jozue i siedm kapłanów siedmią trąb trąbili przed skrzynią przymierza Pańskiego, (9) a wszytko wojsko zbrojne szło wprzód, ostatek ludu pospolitego szło za skrzynią, a trąbienie się po wszech miejscach rozlegało. (10) A przykazał był Jozue ludowi, mówiąc: nie będziecie wołać, ani usłyszan będzie głos wasz, ani żadna mowa z ust waszych nie wynidzie, aż przydzie dzień, którego wam rzekę: wołajcie a krzyczcie. (11) Obchodziła tedy skrzynia Pańska miasto raz na dzień, a wróciwszy się do obozu, została tam. (12) Gdy tedy Jozue wstał w nocy, wzięli kapłani skrzynię Pańską. (13) I siedm z nich siedm trąb, których w Jubileuszu używają i szli przed skrzynią Pańską chodzący trąbiąc, a lud zbrojny szedł przed nimi, a ostatek ludu pospolitego szło za skrzynią, a trąby się rozlegały. (14) I obeszli wtórego dnia miasto siedm razy i wrócili się do obozu. Tak czynili przez sześć dni. (15) A dnia siódmego, wstawszy rano, obeszli miasto, jako sporządzono było, siedmkroć. (16) A gdy za siódmym obejściem trąbili kapłani w trąby, rzekł Jozue do wszytkiego Izraela: krzyczcie, bo wam Pan dał miasto; (17) I niech to miasto będzie anathema i wszytko co w nim jest Pana, sama Rahab nierządnica niech zostanie żywa... (18) a wy się ostrzegajcie abyście tych rzeczy, o których rozkazano, niczego nie tykali i bylibyście winni przestępstwa a wszytek obóz Izraelski byłby pod grzechem i zamieszany. (20) Gdy tedy

wszytek lud krzyczał a w trąby trąbiono, skoro w uszach mnóstwa głos i trąbienie zabrzmiało, natychmiast mury upadły i wszedł każdy przez wejście które przeciw niemu było i wzięli miasto. (22) I pobili wszytko co w nim było, od męża aż do niewiasty, od dziecięcia aż do starego. Woły też i owce i osły wszytkie paszczęką miecza pobili“ [257].

Taki mamy przykład wielkiej potęgi skojarzonej z dźwiękiem trąb, potęgi zewnętrznej, sprawiającej swe skutki na znak dany trąbą: mury miasta rozsypują się w gruzy, nieprzyjaciel nie może więcej stawiać oporu, wróg leży podbity u nóg.

Musimy poszukać w folklorze, czy czasem nie znajdziemy wierzenia w potęgę magiczną zawartą w dźwięku trąby i czy nam folklor nie pomoże zrozumieć sakralnego charakteru rzymskich tubicinów i kornicinów; czy czasem czynności kornicinów w powstaniu swojem nie były czemś odmiennem od zwykłej taktyki wojskowej o której mówi Vegetius. Na chwilę przerzućmy się do prahistorji, do churingi czyli ryczywołu. „Jest to prosta deseczka drewniana, przywiązana do końca sznura; ryczywół obracany dookoła ręki, wydaje dźwięki brzmiące osobliwie... W Szkocji używają go w celu zwabienia bydła do domu: pastuszek obraca w ręku ryczywół własnego wyrobu, bydło zaś biegnie cwałem ku oborze. Z drugiej strony służy niekiedy do urzeczenia piorunu, t. j. jako środek czarodziejski przeciw piorunowi... (podobnem leczy się podobne). ....Posługują się ryczywołem tu i owdzie, np. w Galicji w Europie, na półwyspie Malajskim w Azji, wśród Buszmenów w Afryce, do popędzania i straszenia zwierząt, zarówno dzikich jak oswo-

[257] Jozue, VI. Analiza tej samej praktyki jako devotio vide Fr. Schwally. Semitische Kriegsaltertümer, I, Der heilige Krieg im alten Izrael, 1901, 15, oraz Schwenn, Fr. Menschenopfer bei den Griechen und Römer, p. 143 (RGVV,XV,3). Analizę oddania zdobyczy bogu jako vota, vide S. Reinach, Tarpeia, Rev. Arch. 1908, A, pp. 43 sqq.= Cultes Mythes Religions III, 237 sqq.

jonych. Możemy przypuścić, że takiem było jego zastosowanie najwcześniejsze, o ile wogóle pobudki natury użytecznej mogą rościć sobie prawo do pierwszeństwa... Myśliwi używają ryczywołu aby sobie w sposób czarodziejski zapewnić szczęście. Dźwięki jego, tak przypominające grzmot lub wiatr, wraz z nadmiernym urokiem wpływów tajemniczych, przyczyniły się do nadania mu stanowiska poczesnego w obrzędach mających na celu sprowadzenie deszczów. Prawdopodobnie z tych zastosowań rozwinęły się inne, występujące podczas obrzędów, w celu wyjednania roślinności i urodzajów oraz uroczystości uobywatelniania młodzieży. Nie powinno nas dziwić iż twarz ludzka bywa rzeźbiona na ryczywole w N. Gwinei oraz w Ameryce Północnej; w Afryce zaś Zachodniej sądzą że w nim ukrywa się głos istotnego boga. W Australji wszystkie poglądy wyższego szczebla, dotyczące istoty dobroczynnej i wogóle spraw religijnych, bodaj zogniskowały się w tym symbolu osobliwym... w oczach tego szczepu prostaczego jest rzetelną świętością nad świętościami".[259]

35. POTĘGA DŹWIĘKU I ODGŁOSU. W pieśniach epickich Rosyjskich, w bylinach z cyklu Ilji Muromca i Kniazia Władimira Krasnoje Sołnyszko czytamy o witeziu-zbójniku Saławiej Razbojnik, że gdy on gwizdnie „tiomny lesa k ziemle prikłanilisia, Mat' - rieka Smarodina so pieskom samutiłasia", a gdy „Zaswistał Saławiej po saławjinomu — a w drugoj zaszipieł razbojnik po zwierinamu — a w tretij wzriawkajet on po turinamu" — wtedy wszyscy witeziowie padają na ziemię, zwykli ludzie umierają, dachy z domów spadają, kłódki same łamią się[260]. W innych bajkach ro-

[259] R. R. Marett. Antropologja, przekł. Krzywickiego, p. 118 sq. conf. Malinowski, Lud. XVII p. 49; I. Klawe, Totemizm, p. 24 sq.

[260] Afanasjew. Poeticzieskija wozzrienija Sławian na prirodu, I, 307.

syjskich słyszymy o „dudkach"—fletach, o „swistok"—gwizdawkach, o „guslach samogudach"—gęśle, które same grają, a gdy one grają, dźwięki te zmuszają do tańca zwierzęta i lasy i góry, lub też do snu, z którego nie można obudzić się [261].

Magiczna potęga tych gęśli przyprowadza na myśl śpiew Orfeusza, że taki sam wpływ wywierał na otoczenie. Lecz w micie o Orfeuszu mamy pieśń, więc słowa i przez to w nim można widzieć nie szczątki wierzeń w potęgę dźwięku, tylko w potęgę zaklęć, carmina. Natomiast w micie o Laomedonie wiemy, że Apollon muzyką, dźwiękami liry, zmusił kamienie aby same ułożyły się w mury otaczające miasto. Podobną powieść znajdujemy na Ukrainie, gdzie opowiadają że djabeł w postaci Niemca o koźlich rogach, na koźle jedzie do lasu, gra na flecie, a brzozy, lipy i inne drzewa tańczą [262]. Bajka wołoska opowiada, że pewien dureń dostał od Boga flecik, został pasterzem u popa i owcom na paszy gra na flecie, a one tańczą i nic nie jedzą. Pop widzi że owce codzień głodne wracają i poszedł za pastuchem i sam zaczął tańczyć, a za nim żona jego. Słowieńcy opowiadają o wesołym djable Kurencie, który gra na gęślikach i w ten sposób leczy od chorób albo zmusza do tańca. Czyż mam wspominać w tem miejscu o Chochole i Chochołowych skrzypcach? Muzyka Chochołowa, weselna, leży w obrębie przesądów ludu polskiego o muzyce na weselu: grajek z muzyką musi być na weselu—lecz powinien on być krewnym pana młodego, a jeśli takiego niema, to ktoś z krewnych Pana siada obok grajka i gdy mają rozpocząć muzykę, jeden raz, pierwszy, pociągnie smyczkiem: od tej chwili ów krewniak, nie grający wprawdzie więcej, doznaje jednak czci i honorów należnych grajkowi; nad Berezyną również nie może obcy człowiek

[261] Idem, I, 352-3.
[262] Idem, I, 334; następny przykład również.

grajkiem być; w Kowieńskiem i Kalwaryjskiem jest przesąd, że każdy grajek może czarować, więc nie proszą grajka do ogólnego stołu, tylko sadzają go osobno, na żarnach [263]. Zwyczaje te powstały z wierzenia w magiczną siłę dźwięków, więc w obchodach weselnych potęga ta nie może być oddana w ręce obcego, bo by mógł jej użyć na niekorzyść Młodych, to znaczy, że tylko krewny Pana może grać (ciekawe jest, że nie krewny Panny: ona wchodzi do rodu Pana—więc jej ród jest właściwie obcym, jak każdy inny). Siła magiczna, zawarta w dźwięku, spowodowała, że czarownicy, którzy specjalnie dbają o zasilenie swojej many przez jakąkolwiek inną, obwieszali siebie dzwoneczkami i „kudiesniki“ dawni w Moskowji, którzy brali udział we wszelkich praktykach i przeżytkach pogańskich, chodzili zawsze obwieszeni dzwoneczkami, które, jak wiemy, zawsze i wszędzie były częścią składową błazeńskiego stroju [264], a w bajkach nowogreckich złą wiedźmę Lamję odstraszano workiem z dzwoneczkami [265]. W zwyczajach ludowych narodów chrześcijańskich wierzenia w magiczną siłę dźwięków przystosowano do dźwięków najczęściej w praktykach chrześcijańskich spotykanych: np. bicie w dzwony. Przez te ostatnie djabły są odpędzani i wszelkie złe moce i nawet sama śmierć. Praktyki z biciem w dzwony są odprawiane w Szkocji, w Niemczech, przez Węgrów i Czechów, w Bretonji i Karyntji, na Łużycach i w całem szeregu miejscowości w Polsce [266]. U Łotyszów, gdy chcą zaszkodzić komuś, idą pod dzwon i podczas dzwonienia przeklinają: takie przekleństwo ma największą siłę [267]. Bicie w dzwon również jest skutecznym środkiem od burzy, tak w Polsce

[263] Pruski, O.W., Obchody weselne, I, Kr. 1869, p. 101.
[264] Grimm, Deutsche Mythol. 479, ap. Afanasjew, I, 300.
[265] Hahn ap. Afanasjew I, 299.
[266] Fischer, Zwyczaje pogrzebowe ludu Polskiego § 41, p. 145 sqq., tamże literatura przedmiotu; Afanasjew I p. 300 sq.
[267] Fischer, op. cit. p. 148.

od prawieków[268], jak i na Ukrainie, w Choruntji lub Rosji[269], gdzie w gubernii Niżegorodzkiej, gdy ktoś zachoruje na cholerę lub coś równie zakaźnego, jedna z dziewczyn o północy idzie do cerkwi i bije w dzwony; potem cichaczem wraca do domu, aby nikt jej nie widział: w ten sposób cholera, która jest wiedźmą, bywa wypędzana ze wsi. W tej samej Rosji aż do ostatnich czasów tak po wsiach jak i w miastach na pierwszy dzień wielkanocy każdy ma prawo wejść na dzwonnicę i bić w dzwony, które to bicie tego dnia bez przerwy rozlega się: jest to uważane za czynność wzmacniającą. W Rosji również, zaraza nie tylko przez bicie w dzwon bywa wypędzana. Aby wygonić, oborywują chłopi wieś i z szumem i gamem biegają wewnątrz oboranego i biją w naczynia brzęczące. Tak samo czynią chłopi w święto Kolady, gdy śmierć wypędzają, Moranę: z szumem i gamem biegają po polach srrzelają z biczów, biją w bębny, tace i patelnie. Takie wypędzanie śmierci lub zarazy przez crepitus dissonus wprowadza nas w dziedzinę praktyk Starożytnych.

36. NUMEN W DŹWIĘKU W PRAKTYKACH STAROŻYTNYCH. Podczas zaćmienia słońca lub księżyca, „wszyscy ludzie, aby odpędzić dajmonów, uderzają w spiż lub żelazo“[270]. „Tantum cum aeris crepitu, qualis in defectu lunae silenti noctae cieri solet, edidit clamorem“[271]. Dźwięki naczyń spiżowych, uderzerzenia w te naczynia, miało wedle wierzeń narodów starożytnych potężną moc magiczną: w święto Lemurje, 9-go

[268] Fischer, op. cit. p. 146.

[269] Afanasjew I p. 300 sq; następne przykłady również.

[270] Alex. Aphrod. problem. II. 46 p. 65, 28. Conf. E. Rohde. Psyche p. 365; I. Grimm Deutche Mythol. II 668.

[271] Livius XXVI, 5, 9; conf. XLIII, 10, 5; Ovid, Metam. IV, 332; Plinius, nat. hist. II, 54; Statius, Thebais VI, 686; Tacit. Ann. I. 28; Iuven. VI, 442; Plutarch. Aem. Paul. 17; Tibull. I, 8, 21 sq.

maja, „rursus aquam tangit temeseaque concrepat aera et rogat ut tectis exeat umbra suis“. [272] Przy wszelkich czynnościach magicznych uciekano się do pomocy brzmienia spiżu: gdy klątwę rzucano, devotiones, gdy nasyłano na kogoś chorobę lub zmniejszano ją: omnino autem ad rem divinam pleraque aenea adhiberi solita, multa indicio sunt, quibus delinire aliquos aut devovere aut denique exigere morbos volebant. Taceo illud Plautinum, cum ait (fr. inc. 53 Weise) „mecum habet patagus morbus aes“, et quod alibi Vergilius (Aen. IX. 581) „Curetum sonitus crepitantia aera“ [273]. Były one oczyszczające, apokatharsis [274]; używano dźwięków spiżowych w ofiarach na cześć Hekaty [275], dla odpędzenia mar [276] i wreszcie w praktykach kuretów i korybantów: „nec te progenitum Cybeleius aere sonoro lustravit Corybas“ [277]. Nie tylko crepitus dissonus, lecz i dźwięki różnych instrumentów zabarwione były mocno wierzeniem religijnem i żadne nabożeństwo ani ofiara nie mogły odbyć się bez muzyki. Źródła archeologiczne podają nam świadectwa o muzyce religijnej u Greków [278], u Etrusków podczas ofiar [279] i obrzędów pogrze-

272 Ovid. fasti V, 441.

273 Macrobius, Sat. V, 19, 11 sqq.

274 Apollodor. fr. 36.

275 Theocrit. II. 36.

276 Lukian. Philops. 15; Schol. in Theoerit. II, 36; Tzetz. ad Lycophr. 77.

277 Claudian. IV conub. Hon. 19; conf. Rohde, Psyche p. 335.

278 Delatte, A. La musique au tombeau dans l'antiquite. Rev. Arch., 1913 A p. 318 sqq.

279 Gerhard. Etruskische Spiegel V, Berl. Tabl. XXXVI: koza jest składana w ofierze, na ołtarzu ogień pali się, flecista gra; I Rilievi delle urne Etrusche, vol. I, ed. Brunn, Roma 1870, tav. XLI — XLV n°n° 10, 12—19: Iphigenja jest składana w ofierze; uwieńczoną Odys kładzie na ołtarz, na którym ogień pali się; Agamemnon czyni libację; flecista gra.

bowych [280], przytem ta muzyka jest to gra na flecie. U Rzymian również w czasie pogrzebu muzyka grała: liticinowie, siticinowie, tubicinowie [281] i flamen dialis nie miał prawa słyszeć muzyki pogrzebowej: więc dźwięk ten sam w sobie zawierał coś, co było wstrętnem dla tego kapłana [282]. Wszelkie wojenne lustrationes odbywały się przy dźwiękach tub [283], podobnie jak triumfy [284] o religijnem znaczeniu których jeszcze będzie mowa. Również i consecrationes capitis et bonorum odbywały się contione advocata, foculo posito, adhibito tibicine [285]. Gdy Romulus Rzym założył i nadawał imię miastu — odbyło się to również przy dźwiękach trąby, która potem była przechowywana pomiędzy ancilia [286]; Cezar przez Rubikon przechodził również przy grzmieniu trąb—w tym wypadku, zresztą, trąby nie religijne znaczenie mogły mieć, tylko podkreślały uroczystość chwili i powagę czynu.

[280] Weege, Fr. Etruskische Malerei, 1920, p. 56 f. 54, Tomba dei Triclinio: uczta pogrzebowa podczas której flecista gra, — tabl. XXVII, XXVIII; tabl. X. f. 14, 15, Tomba dei Leopardi: uczta pogrzebowa, fleciści grają; tabl. LIV, Tomba degli Scudi, to samo; I Rilievi delle urne, vol II, 2, 1896, tav. CI, 4, to samo; vol. III, tav. CVIII, 14; to samo.

[281] Horat. Sat. I. 6. 42; Propert, II, 7, 12; Vergil. Aen. XI, 192; Ovid. amor. II. 6, 6; Persius III, 103; Statius, Theb. VII, 119; Tac. ann. XIV, 10; Plut. de an. int. 57; Aul. Gell. n. a. XX, 2.

[282] Pauli exc. s. v. funebres tibiae, cum quibus in funere canitur, quas flamini audire putabatur inlicitum.

[283] Łuk Konstantyna: RRR. I, 244: suovetaurilia, tubicinowie w hełmach trąbią, auleta gra; Kolumna Trajana: RRR, I, 334, 11: lustratio exercitus; 344, 41; 352, 82; Płaskorzeźba z pałacu Konserwatorów: RRR, I, 374, 3: suovetaurilia, cesarz czyni libację nad palącym się foculum, auleta gra.

[284] Plutarch. Aem. Paul. 33; Appian. Pun. 66; płaskorzeźba w pałacu Konserwatorów: RRR I, 374, 2: imperator w triumfie na kwadrydzie, Victoria wieńczy jego, tibicen gra; conf. 145, 2; II, 241, 1; takaż muzyka w triumfie etruskim: I rilievi delle urne etrusche, III, 1916, edidit Körte, tav. LXXXIV—LXXXVI nonº 2—5.

[285] Cicero, pro domo: 47, 84.

[286] Lydus, de mens. IV, 60.

37. POWSTANIE WIERZENIA W MOC MAGICZNĄ ZAWARTĄ W DŹWIĘKACH. Tak więc brzmienie, grzmienie i dźwięki trąb, naczyń metalowych i innych instrumentów muzycznych zawierały w sobie pierwiastek magicznej siły boskiej, którą starano się wykorzystać w różnych praktykach religijnych. Genetycznie te praktyki, które przytoczyłem, nie są jednolite. Mamy z jednej strony churingę, czyli ryczywół, a w nim potęga magiczna powstała z zastosowania utylitarnego, materjalnego—poganianie lub odganianie trzody: to zastosowanie powoli zostało zabarwione religją, początkowo magją: odpędzenie lub ściąganie deszczu i t. d. Mamy również pierwiastek wybitnie emocjonalny: strepitus, crepitus dissonus: wzbudzano postrach, wypędzano śmierć, zarazę, odpędzano smoka, który pożera słońce lub księżyc. Crepitus dissonus jest to praktyka bezsprzecznie emocjonalna, która nie z wierzeń religijnych powstała, lecz sama z emocjonalnej magiczną stała się, następnie weszła w kontakt z wierzeniami religijnemi [287]. Również pierwiastek emocjonalny musiał do życia powołać strepitus wszelki i wrzaski, brzmienia tympanów i ululatus przy wprowadzaniu siebie w ekstazę, która potrzebną była do magicznego zapładniania przyrody: więc były to praktyki korybantów, kuretów i wszelkie bachiczne nabożeństwa. Z tych dwóch emocyj wyłoniło się wierzenie, że dźwięki i grzmienie narzędzi i instrumentów zawierają w sobie jakieś silne numen, właściwie same są objawionem numen, że one wzmacniają i podnoszą tych, którzy numen owe powołali do objawienia się w dźwięku i grzmieniu, że one niszczą i burzą tych, przeciwko ktorym numen jest powołane i skierowane. Stąd we wszystkich nabożeństwach Rzymskich we wszystkich praktykach publicznych tibicinowie koniecznie brali udział: sacris publicis praesto sunt [288], więc

[287] Analizę powstania tych praktyk, vide Malinowski, Wierzenia pierwotne, p. 89.

i w praktykach, które zupełnie zatraciły charakter emocjonalny: lustratio exercitus (suovetaurilia), przy założeniu miasta przy sacratio capitis i t. d. W wojnie crepitus dissonus i grzmienie rogów były skierowane — podobnie jak przy zaćmieniach i wyganianiu śmierci, przeciwko wrogom: numen (orenda, mana) dźwięku i grzmienia musiało wśród wrogów wzniecić przestrach, odpędzić ich, spowodować zatracenie: to samo widzieliśmy w praktyce rzucania signum do wrogów, włóczni do kraju ich.

Połączenie czynności kornicinów i signiferów, wspólna ich akcja, była nie tylko w czasie, lecz i w znaczeniu również. Czynności trębaczy były w takim samym stopniu zabarwione magją i religją jak i signiferów. Genetycznie jest to wzbudzenie postrachu u wrogów, następnie jest to wysłanie boga do wrogów i wzmocnienie siebie; dlatego, podobnie jak koledzy ich signiferowie, zachowali trębacze archaiczny strój.

38. MAGJA W WALCE ORĘŻNEJ. Nie ulega wątpliwości, że podczas bitwy używany był taki sam strepitus dissonus do zwalczania wrogów jaki stosowano przeciwko wrogim siłom nadnaturalnym: powinno to z tego wynikać, że Rzymianie, walcząc z wrogami, zmuszali również i bogów swoich do walki z nimi: bogowie-signa; to samo i nieprzyjaciele robili: walczyli ludzie z ludźmi, bogowie z ludźmi, bogowie z bogami. Podobnie jak starano się spłoszyć i odegnać przez ululatus i bicie w naczynia spiżowe i żelazne owe moce, straszliwe i niepojęte, które rzucały się na słońce lub księżyc i chcieli je pożreć; podobnie jak śmierć i wiedźmę-zarazę starano się spłoszyć i wygnać przez ululatus i bicie w naczynia spiżowe i żelazne — tak również i nieprzyjaciół razem z ich bogami starano się

[288] Collegium tibicinum Romanorum q. s. p. p. s.: CIL VI 240; 3696; 1054 i inne, vide WRKR p. 498, adn. 4; p. 557.

spłoszyć i wygnać i zwyciężyć przez ululatus i crepitus dissonus. „Proelium non solito modo clamore ac tumultu est coeptum, sed ad alium virorum equorum armorumque sonum disposita in muris Campanorum imbellis multitudo tantum cum aeris crepitu, qualis in defectu lunae silenti nocte cieri solet, edidit clamorem, ut averteret etiam pugnantium animos“ [289]. Albo: „Duabus simul portis erumpitur (sc. hostis) et ad clamorem erumpentium ingens strepitus e muris ortus ululantium mulierum cum crepitu undique aeris et incondita multitudo turba inmixta servili variis vocibus personabat. hic tam multiplex undique obiectus terror effecit, ne sustinere primam procellam eruptionis Romani possent“ [290]. Te dwa przykłady świadczą o magiczno-emocjonalnem wzmocnieniu siebie i pognębieniu wrogów przez strepitus i ululatus. Jest to jednak stosunkowo umiarkowana forma magicznego prowadzenia wojny, bo źródła podają nam przykłady praktyk bardziej zdecydowanych: kapłani signiferowie, kapłani kornicinowie prowadzili za sobą wojsko i lud do bitwy, wprowadzali wojsko swoje i lud w extatyczny szał wojenny, wzniecali magicznie popłoch i przestrach u wrogów. „Faliskowie i Tarkwinijczykowie w pierwszem zderzeniu się rozbili jednego z konsulów; następnie został wzniecony ogromny przestrach, bo kapłani ich, z zapalonemi pochodniami w rękach, niosąc przed sobą smoki, w szalonym impecie, samym wyglądem swoim niezwykłym szerzyli popłoch wśród żołnierzy Rzymskich (a. C. n. 356)“ [291]. „Gdy bramy Fideńskie rozwarły się, wypadły ztamtąd szyki, niewidziane przedtym i niesłychane: ogromny tłum, uzbro-

[289] Livius XXVI, 5, 9.
[290] Idem, XLIII, 10, 5.
[291] Idem, VII, 17, 2.

jony w ognie, cały połyskując od palących się pochodni, ogarnięty niby szałem jakimś, w ekstatycznym impecie obruszył się na wroga. Wojsko rzymskie przestraszyło się tak niezwykłych nieprzyjaciół“ [292]. „Fidenaci, dla wzniecenia postrachu—ilością wojowników bowiem nie dorównywali—uzbrojeni w pochodnie i w przepaski różnokolorowe, podobne do wężów, wystąpili z szalonym impetem; lecz ów wygląd ekstatyczny był przepowiednią ich upadku“ [293]. Tak więc w przytoczonych przykładach mamy objawy prowadzenia wojny przez zaklęcia i czary; główne znaczenie mają kapłani wraz z wykonywanemi praktykami magicznemi, lecz i lud gromadnie bierze udział jako wyklinający. Podobną walkę przez wyklęcia znajdujemy i w samym Rzymie, nie tylko pojedyńczych kapłanów, lecz i gromadne praktyki, w których bierze udział wszystka ludność pozostała w domu i w ten sposób, nie zbrojnie wprawdzie, lecz przez czynności magiczne, niemniej skutecznie walczy z nieprzyjaciółmi. „W Rzymie rozeszły się jeszcze bardziej niepokojące pogłoski, że obóz pod Wejami został zdobyty, że część nieprzyjaciół zdąża do miasta dla zajęcia. Na murach odbyło się zbiegowisko kobiet, których z domu wywołał przestrach ogólny; w świątyniach odbywają się zaklęcia i modły do bogów, aby odwrócili zgubę od domów i świątyń miasta, od murów Rzymskich i, jeśli tylko dobrze odnowione były nabożeństwa i jeśli zapobiegli przepowiedniom, niech bogowie ten przestrach w Wejach wzniecą“ [294].

[292] Idem IV, 32, 2; a. C. n. 426.

[293] Florus I, 6, 7; confer Tacitus ann. XIV, 30: „Stabat ante litorem diversa acies (sc. Britannorum), densa armis virisque, intercusantibus feminis; in modum Furiarum veste furiali, crinibus deiectis, faces praeferebant“; conf. Frontin. Strategemata II, 4, 19; dla Celtów vide Müller-Deecke. Die Etrusker, v. II p. 109; conf. L. Weniger, Feralis exercitus, ARW, XIX, 1906 p. 61 sq. dla Germanów i Greków.

[294] Liv. V, 18, 11—12; a. C. n. 396.

W przykładach powyższych uderza to, że gdy mężczyźni ciągną na wyprawę, kobiety pozostając w domu pełnią różne praktyki magiczne; gdy mężczyźni rozpoczynali bitwę— kobiety na murach miejskich albo wewnątrz w świątyniach, dopomagają im przez zaklęcia i modły. Jest to zjawisko znane w etnologji, że gdy część gromady wyrusza na wyprawę łupiezką albo na łowy, pozostała część stara się wyładować swój niepokój współdziałając z tamtymi szeregiem praktyk magicznych. Przeważnie są to kobiety [295]. Jest jeszcze jeden szczegół, który wprowadza nas z dziedziny etnologji w dziedzinę praktyk wojenno religijnych ścisle Rzymskich.

39. RZYMSKA DEVOTIO WROGOW. Podczas wojny z Wejentami „obsecrationes factae; ab dis petitum ut exitium ab moenibus romanis arcerent, terrorem Veios averterent, si sacra renovata rite“ (adnot. 294). Czytając o sacra renovata, musimy przypuścić nie tylko gromadne praktyki magiczne lecz również i jakieś nabożeństwa pełnione przez kapłanów i wyższych urzędników. Odnowienie owych sacra miało na celu wzniecenie postrachu u Wejentów i odwrócenie zagłady od Rzymian. U tych ostatnich znajdujemy nie tylko gremialne wyklęcia—te nawet rzadko spotykamy; znajdujemy również praktyki wyklęcia wrogów, devotiones, skupione w ręku kapłanów i magistratów. Jest to zasadnicza osobliwość religji Rzymian i żaden naród nie ujął devotiones w tak ścisłe formy i nie doprowadził do takiej doskonałości jak Rzymski naród Kwirytów. „Miasta bowiem i wojsko w następujący sposób bywają zaklęte; i tylko dyktatorowie i naczelni wodzowie mogą je wyklinać temi słowy: Dis Pater, Veiovis, Many i jakie inne jeszcze imię pozwolono wypowiedzieć! Wy wszyscy miasto owe Kartaginę i wojsko też, które ja głośno nazywam, zmuście

[295] Malinowski, Wierzenia pierwotne p. 101 sq.

do ucieczki, nawiedźcie lękiem i przestrachem. Każdego, ktokolwiek z bronią lub z pociskami wystąpi przeciwko naszym legjonom i naszemu wojsku, tych ludzi, bogowie i miasta ich i pola i tych którzy w tych miejscowościach i krajach i miastach mieszkają, tych wszystkich odrzuccie i światła dziennego pozbawcie; a wojsko wrogów i miasta i pola tych, których ja głośno nazywam, te miasta, bogowie, i pola i głowy i wieki ich uważajcie za zaklęte i poświęcone tem zaklęciem, którem zawsze, wrogowie przeważnie, bywają zaklęci. Tych wszystkich ja, wzamian za siebie, za wierność moją i urząd, wzamian za naród Rzymski, za wojsko, za legjony nasze daję i poświęcam, abyście mnie, bogowie, i moją wierność i władzę, i legjony nasze i wojsko, które w tych czynach weźmie udział, abyście nas, bogowie, wybawili i ochronili. Jeśli to zrobicie tak, jak ja myślę i chcę i rozumiem, wtedy, ktokolwiek dotrzyma tej obietnicy i gdziekolwiek to zrobi—dobrze zrobi składając ofiarę z trzech czarnych owiec. Tobą świadczę się, Ziemio matko i tobą Jowiszu. — Gdy wypowiada wyraz Ziemia, rękami ziemi dotyka; gdy wzywa Jowisza, ręce do nieba wznosi; gdy mówi o dotrzymaniu obietnicy, rękami piersi dotyka. W dawnych czasach, jak to wiem, następujące miasta były wyklęte: Stonii, Fregellae, Gaviae, Veii, Fidenae—te wszystkie w Italii, a oprócz tego Kartagina i Korynt i wiele jeszcze nieprzyjacielskich wojsk i miast Gallów, Hiszpanów, Afrykanów, Maurów i innych jeszcze narodów o których mówią dawne roczniki“ [296]. Wissowa [297] przypuszcza że przytoczona w Makrobiusowskim opisie praktyka jest stosunkowo młodą, że powstała ona wtedy dopiero gdy do religji Rzymian został przyjęty z religji Greckiej Hades jako Dis Pater, więc dopiero w trzecim stuleciu a. C. n. [298]. Mu-

[296] Macrobius, Sat. III, 9, 10 (Serenus Sammonicus).
[297] RE s. v. devotio.
[298] WRKR p. 309 sqq.

simy jednak pamiętać, że nie tylko Dis Pater jest wymieniony w zaklęciu, lecz również i Vediovis oraz Many. Zestawienie Disa z Manami powinno oznaczać że wrogów oddaje się przedewszystkiem podziemnym bogom, bogom śmierci. Gdyby ten obrzęd był religji Rzymskiej obcym, gdybyśmy nie mieli żadnych innych podobnych, moglibyśmy przypuścić, że jest on naprawdę młodszym od innych. Atoli ma się wręcz przeciwnie: szerokie rozpowszechnienie i częste użycie wszelkich devotiones przez Rzymian wskazywać powinno na rodzime pochodzenie praktyki. Następnie Makrobjusz wspomina — Wissowa w cytowanym artykule pomija to milczeniem — że cały szereg miast i krajów i to w najodleglejszych czasach, gdy wojnę prowadzono z Wejentami (co i przez Liwjusza, jak widzieliśmy, jest stwierdzone), Fidenatami i innymi sąsiadami, że wszystkie te narody i miasta w ten sposób były wyklęte, i jest to świadectwo którego niewolno pomijać milczeniem, bo ono prowadzi nas w czwarty i piąty wiek, a nie w trzeci. A jednak Wissowa, dla wzmocnienia swego przypuszczenia rozporządzał jeszcze jednym dowodem, osobliwością formułki, której nie zauważył ani on ani inni, którzy o devotio pisali[299]: jest w zaklęciu mowa o Rzymskim narodzie, ale żadnej wzmianki o Rzymskim narodzie Kwirytów. Najstarsze formułki znane nam: clarigatio, devotio Deciusa Musa, zawierają w sobie wyraz Kwiryci i brak tego może wskazywać na stosunkowo późniejsze powstanie, właściwie ostateczne uformułowanie się zaklęcia, które przez samo wprowadzenie imienia Dis Pater uległa pewnéj modyfikacji. Najstarsza, pierwotna formułka, nie dochowana do nas, musiała w sobie zawierać nazwę Rzymski naród Kwirytów — o ile praktyka i zwyczaj jest rodzimym. Że o zwyczaju devotio nie może wcale mowy być jako o zapożyczonym lub późniejszym, że był ten zwyczaj nie tylko prastarym Rzymskim

[299] Bouche-Leclerq s. v. devotio ap. DS.

lecz prastarym Italskim, świadczy o tem zestawienie, dotychczas, jeśli nie mylę się, przez nikogo nie zrobione, z praktykami religijnemi, które znajdujemy w Iguvium.

40. DEVOTIO WROGÓW IGUWIŃSKA. W obrzędzie, który przez Buechelera został określony jako populi lustratio, wódz naczelny zbiera naród w jedno miejsce, każe wyjść wszystkim obcokrajowcom. Następnie, po spełnieniu pewnych praktyk, is, qui virgam imperatoriam habebit w te słowa rozpoczyna zaklęcie oczyszczające: [300] „Cerfe Martie! Praestita Cerfia Cerfi Martii! Tursa Cerfia Cerfi Martii! Państwo Tadinatów, trybę Tadinatów, plemię Tusków, Narków, Japudów, dostojników wojennych, i niewojennych państwa Tadinatów, dostojników wojennych i niewojennych plemion Tusków, Narków, Japudów; wojenników wszystkich włóczników i niewłóczników, nawiedźcie bogowie ich przestrachem i drżeniem, ucieczką i lękiem, śniegiem i mgławicą, grzmotem i szałem, starością i niewolą. Cerfe Martie, Praestita Cerfia Cerfi Martii, Tursa Cerfia Cerfi Martii! bądźcie w przychylności swej łaskawi i pokój dajcie narodowi państwa Iguwińskiego, dostojnikom tego narodu wojennym i niewojennym, wojownikom włócznikom i niewłócznikom, wszystkim w narodzie razem i każdemu zosobna“. Następnie praktyki oczyszczające, pośród których zasługuje na uwagę: „in fontulis apros tris facito vel rufos vel piceos. Cerfo Martio facito pro populo civitatis Iguvinae, pro civitate Iguvina“... W dalszym ciągu znowuż praktyki oczyszczenia i zaklęcie: „Praestita Cerfia Cerfi Martii, te his vasculis atris pro populi nomine pro civitatis nomine. Praestita Cerfia Cerfi Martii. Advo-

[300] Tabulae Iguvinae I i VI: Buecheler, Umbrica pp. 98 sqq. Umbryjskiego języka nie znam, korzystam z przekładu łacińskiego Buechelera.

rtito via omni malum civitati Tadinati, tribui Tadinati Tusco Narco Iapudico nomini, civitatis Tadinatis tribus Tadinatis, Tusci Narci Iapudici nominis principibus cinctis incinctis, militibus hastatis inhastatis. Praestita Cerfia Cerfi Martiji, salvom servato populum civitatis Iguvinae, salvom servato civitatem Iguvinam. Praestita Cerfia Cerfi Martii, salvom servato populi civitatis Iguvinae, civitatis Iguvinae nomen principes institutiones viros pecua fundos fruges salva servato, esto volens propitia pace tua populo civitatis Iguvinae, civitati Iguvinae, populi nomini, civitatis nomini. Praestita Cerfia Cerfi Martii, te adoravi. Praestitae Cerfiae Cerfi Martiae volentis fiducia te adoravi". Następnie pełniąc szereg podobnych praktyk zwraca się do Visovius Sancius, do Tursa Cerfia Cerfi Martii i w końcu do Tursa Iovia. Takie oto są Umbryjskie oczyszczenia Iguwinów, najwidoczniej ściśle połączone z devotiones. Dla lepszego zrozumienia zwyczaju devotio potrzebna jest, przypuszczam, już nie analiza poszczególnych przykładów, bo to już było zrobione [301], lecz zestawienie znanych nam devotiones z pokrewnemi praktykami. Są to przedewszystkiem podania o Deciusie Musie, Markusie Curtiusie i inne, oraz evocatio.

41. EVOCATIO. Carmen evocationis brzmi w następujący sposób: „Czyś jest bogiem czy boginią, ty, który roztaczasz opiekę nad narodem i państwem Kartagińczyków; ty, który przyjąłeś opiekę nad miastem i narodem tym,

[301] Devotio krajów—Wissowa ap. RE s. v.; devotio Deciusa Musa—Wissowa op. cit., L. Deubner, ARW, VIII, Beiheft, p. 66 sq., Schwenn, Fr., Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, RGVV, XV, 3, p. 160 sqq; WRKR p. 384; również Bouche Leclerq op. cit.

do ciebie modły zanoszę, tobie część oddaję, was o łaskę proszę, abyście naród i państwo Kartagińczyków opuścili, abyście miejscowości ich i świątynie, świętości i miasto porzucili, abyście odeszli od nich. Wzniećcie w narodzie tym i państwie przestrach, lęk i zapomnienie; porzućcie ich, przejdźcie do Rzymu, do mnie i do moich. Niech nasze miejscowości i świątynie i miasto będą milsze dla was i przyjemniejsze. Łaskawi bądźcie i przychylni dla mnie i dla narodu Rzymskiego i dla wojowników moich tak, jak tego chcemy i jak to rozumiemy. Jeśli uczynicie tak, przyrzekam że wzniosę dla was świątynię i sprawię igrzyska“ [302].

Albo: Tuo ductu, Pythice Apollo tuoque numine instinctus pergo ad delendam urbem Veios, tibique hinc decimam partem praedae voveo. Te simul, luno Regina, quae nunc Veios colis, praecor, ut nos victores in nostram, tuamque mox futuram urbem sequare, ubi te dignum amplitudine tua templum accipiat. haec praecatus superante multitudine ab omnibus locis urbem adgeditur,... Veientes, ignari se iam a suis vatibus, riam ab externis oraculis proditos, iam in partem praedae suae vocatos deos, alios votis et urbe sua evocatos, hostium templa novasque sedes spectare, seque ultimum illum diem agere... [303]. Takie oto są evocationes.

42. DEVOTIO DECIUSA MUSA. „Podczas tego zamieszania konsul Decius głośno przemówił do Markusa

[302] Macrobius Sat. III, 9, 7-9; conf. Plinius, nat. hist. XXVIII, 18: „Verrius Flaccus auctores ponit, quibus credat in oppugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum, cuius in tutela id oppidum esset promittique illi eundem aut ampliorem apud Romanos cultum“.

[303] Livius V, 21, 2 sq; WRKR p. 383 sq; Plutarchus quaest. Rom. 61; Servius, Aen. II, 351.

Valeriusa: Oto już nastąpił czas, Marcusie Valeriusie, aby prosić bogów o pomoc. Więc mów mi, pontyfiku państwowy Rzymskiego narodu Kwirytów, zaklęcie, którem poświęcę siebie wzamian za legjony. Pontyfik rozkazał mu nałożyć togę, obramowaną purpurą, głowę kazał przykryć, rękę pod togą podnieść do brody, stanąć na włóczni, podłożonej pod nogi i mówić te słowa: Janusie, Jowiszu, Ojcze Marsie, Kwirynie, Bellono, Lary, bogowie Przybysze i bogowie Tubylczy, bogowie w mocy których jesteśmy i my i wrogowie, bogowie Many! Do was modlę się, was poważam, was błagam, upraszam, zaklinam! Darujcie łaskawie zwycięstwo i siłę Rzymskiemu narodowi Kwirytów. Lękiem, przestrachem i śmiercią nawiedźcie wrogów Rzymskiego narodu Kwirytów. I, jakem rzekł, za rzeczpospolitą, za wojsko, za legjony, za pomocnicze oddziały Rzymskiego narodu Kwirytów, poświęcam bogom Manom i bogini Ziemi siebie, a razem ze sobą legjony i pomocnicze oddziały wrogów. Temi słowy modlił się. Następnie kazał liktorom natychmiast iść do kolegi, Tytusa Manliusa, i oznajmić mu, że poświęcił siebie za wojsko. Opasał się togą na Gabiński sposób i uzbrojony dosiadł konia i wpadł na wrogów" [304]. W dalszym ciągu

[304] Livius VIII.9, w roku 340—414, podczas bitwy z Latynami, haud procul radicibus Vesuvio montis, qua via ad Veserim ferebat.; Aurel. Victor. de vir. illustr. 26: „Publius Decius Mus... consul bello latino collega Manlio Torquato, positis apud Veserim flumini castris, cum utrique consuli somnio obvenisset eos victores futuros, quorum dux in proelio cecidisset, tum collato cum collega somnio cum convenisset, ut, cuius cornu in acie laboraret, dis se manibus devovit, impetu in hostes facto, victoriam suis reliquit". Valer. Maxim. V, 6, 5: „P. Decius Mus,... cum Latino bello Romanam aciem inclinatam... videret, caput suum pro salute rei publicae devovit ac protinus concitato equo in medium hostium agmen patriae salutem, sibi mortem petens, inrumpit factaque ingenti strage plurimis telis obrutus super corruit, ex cuius vulneribus et sanguine insperata victoria emersit". Confer Cicero, Paradoxa I, 2, 12; Tuscul. I, 37, 89; Nat. deor. II, 3, 10; III, 6, 5; De di-

Liwjusz dodaje: „Konsul, dyktator, pretor, poświęcając legjony nieprzyjacielskie, może poświęcić nie tylko siebie lecz i kogokolwiek innego, obywatela Rzymskiego, z wojska. Jeżeli ten człowiek poświęcony umrze — jest to uważane za słuszne. Jeżeli nie umrze, wtedy podobiznę jego, siedem stóp wielką, albo i większą, trzeba pogrzebać w ziemi i złożyć ofiarę błagalną (piaculum hostiam caedi). Na to miejsce, w którem pogrzebana jest podobizna, niema prawa stąpić urzędnik Rzymski. Jeżeli wódz naczelny samego siebie chce poświęcić, jak Decius poświęcił się, i nie umrze, ten wódz nie może pełnić godnie bożej służby, ani publicznej, ani własnej, ani ofiary złożyć, ani nic. Zwyczaj nakazuje aby ten, kto siebie poświęcił, złożył swoją broń jako wotum Wulkanowi albo jakiemu innemu bogu. Włócznia, na której stojąc konsul zaklęcie wygłosił, nie powinna dostać się do rąk nieprzyjaciół. Jeżeli nieprzyjaciele zdobędą ją, należy złożyć Marsowi błagalną ofiarę ze świni, owcy i wołu“ [305].

vinat. I, 24, 53; De finib. 19, 61; pro Sest., 21, 48; Seneca epist. VII. 5 (=67), 9. Za przykładem P. Deciusa Musa niby ustalił się w rodzie zwyczaj devovere siebie ze rzeczpospolitą i wojsko: Aurel Vict. de vir. illustr. V, 6, 6. Podobne multiplifikacje podania są częste w historjografji Rzymian (potrójne devotiones Murów—potrójne leges Horatiae), conf. Liv. X, 28, 13 sq; Flor. I, 14, 3; Zonaras VII, 26; VIII, 5; Plin. nat. hist. XXVIII, 12; WRKR p. 384, adn. 5; Soltau, Berlin. Phil. Woch. 1910, col. 1462. Podczas inwazji Gallijskiej, jak podania głoszą, również zaszedł podobny wypadek: Liv. V, 41, 3 „Sunt qui M. Fabio pontifice maximo praefante carmen devovisse eos (sc. senes bello Gallico a. a. C. 390) se pro patria Quiritibusque Romanis tradunt“. Plutarch. Camillus 21, 4: „kapłani innych bogów i starcy, którzy piastowali urzędy konsulów i odprawiali triumfy, nie mogli opuścić miasto i nałożywszy szaty święte i odświętne, i powtarzając zaklęcie wygłoszone przez pontyfika Fabiusa, poświęcili siebie bogom i, jak byli w odświętnych strojach, zasiedli na Forum, na krzesłach kurulnych w oczekiwaniu nadchodzącego losu“. Zonaras VII, 27; Florus I, 13, 9; Ampelius Lib. mem. 20; WRKR l.l.; Schwenn, 159; L. Deubner, 66.

[305] Livius VIII, 10, 11—14.

43. DEVOTIO MARKUSA KURTIUSA. „Opowiadają, że w tym samym roku (362 a. C.), czy to z powodu trzęsienia ziemi, czy też z jakiej innej przyczyny, prawie że we środku Forum zrobiła się ogromnie głęboka szczelina i nie dała się zapełnić ziemią, którą każdy przynosił ile potrafił. Wreszcie, na rozkaz boga, zaczęli rozważać, co jest największą potęgą Rzymskiego narodu, albowiem wróżbici powiedzieli, że jeśli chcą aby wieczną była rzeczpospolita Rzymska, muszą w tem miejscu poświęcić to, co ma największą wartość dla Rzymu. Opowiadają, że wtedy właśnie, Markus Kurtius, młodzieniec wielkiej sławy wojennej, zganił mocno niewiedzących, że największem bogactwem Rzymu jest broń i dzielność. Wszyscy umilkli, a on utkwił wzrok w świątyniach bogów nieśmiertelnych, które na Forum wznoszą się; utkwił w Kapitolu, ręce wzniósł do nieba, potem, rozpostarł je nad rozwartą paszczęką ziemi i poświęcił siebie bogom Manom. Następnie dosiadł konia o wspaniałym rynsztunku i, uzbrojony, skoczył w przepaść. Tłum mężczyzn i niewiast wrzucił tędy dary i owocy i miejsce to zaczęło nazywać się Lacus Curtius“ [306]. „Wiele było w Rzymie różnych znaków zesłanych od bogów, ale największym był następujący. Na samym środku Forum rozszczepiła się ziemia i utworzyła się przepaść bezdenna i była tam przez długi czas. Na rozkaz senatu kapłani od ksiąg Sybilli zbadali wyrocznie i orzekli, że jeśli ziemi będzie oddane to, co najbardziej jest cenne dla Rzymian, zamknie się ziemia i w przyszłości dostarczy wielkie bogactwa i zasoby. Na te słowa kapłanów każdy przynosił do rozwartej paszczęki pierwiosnki tego, o czem mniemał że jest dla ojczyzny najbardziej potrzebne: były to ofiary z płodów i z bogatstw. Pewien młodzieniec, imieniem Markus Kurtius, który odznaczał się wśród młodzieży roztropnością i dzielnością wojenną, zażądał prawa wstępu do senatu i rzekł tam, że ze

[306] Livius VII, 6, 1 sq.

wszystkich bogactw największym skarbem dla Rzymian, najbardziej zaszczytnym i potrzebnym, jest dzielność mężów. Więc, jeśli ziemia weźmie pierwiosnek jej i jeśli ktoś uczyni to dobrowolnie, dla miłości ojczyzny, wtedy wiele wyda ziemła ze siebie dzielnych mężów. Gdy rzekł to, nie chcąc nikomu odstąpić sławy takiego czynu, w pełnej zbroi dosiadł bojowego konia. Wszystek naród zebrał się i patrzał na to. Młodzieniec modlił się do bogów, aby darowali narodowi i państwu Rzymskiemu wiele mężów równych jemu; następnie ściągnął wodze, dał koniowi ostrogi i skoczył w przepaść. W ślad za nim wrzucono tamtędy liczne ofiary, płody, skarby, szat mnóstwo, liczne pierwiosnki różnego rodzaju i ziemia natychmiast zamknęła paszczękę "[307].

Takie oto są znane nam przykłady devotio u Rzymian.

44. WYRAZ QUIRITES W CARMEN DEVOTIONIS. Carmina evocationis i devotionis hostium mają tę wspólną sobie cechę, że zawierają wyraz Kartagina. To znaczy że rota zaklęcia doszła do nas z użycia jej w trzecim wieku.

[306] Dionysios Halicarn. XI, 20-21; conf. Varro, de l. l V, 148: „...a Proclo relatum in eo loco dehisse terram, et id ex senatusconsulto ad aruspices relatum esse: responsum Deum Manium pestilionem postulare id civem fortissimum eo demitti. Tum quendam Curtium civem fortem armatum escendisse in equum et a Concordia versum cum equo eo praecipitatum; eo facto locum coisse atque eius corpus divinitus humasse ac reliquisse gentis suae monimentum"; Valerius Maxim. V, 6, 2; Orosius Hist., III, 5; August. Civ. Dei V, 18; Aristid. ap. Plut. Parall. min. 5; Pauli exc. s. v. Curtilacum; Suet. Augustus 57, 1: „omnes ordines in lacum Curtium quotannis ex voto pro salute eius stupem iaciebant". Conf. Callisthenes (Metamorph. II) ap. Plutarch. Parall. min. 5: opowiada o tem, że we Frygji, w mieście Kelainai wytworzyła się również podobna szczelina; król Midas na rozkaz wyroczni rzucał tędy skarby, ale to nie pomogło; w końcu syn Midasa Anchuros skoczył na koniu w przepaść i ziemia znowu zawarła się.

a. C. n., ale z tego niekoniecznie trzeba wnioskować, że i powstała ona również w trzecim wieku. Mają jeszcze to wspólnego że podaje nam je jedno źródło: „Nam repperi in libro quinto rerum reconditorum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furii vetustissimo libro repperisse professus est“ [307]. Następnie obydwie formułki nie zawierają w sobie wcale wyrazów populus Romanus Quiritium, ale tylko populus Romanus. Wyraz quiris, Quirites używany jest w formułkach bezsprzecznie najstarszych: carmen clarigationis, carmen devotionis Deciusa Musa, w obrzędach pogrzebowych: „...praeco qui in funeris... ollus Quiris leto datus“ [308]; przy ogłaszaniu święta Compitalia: „die noni populo Romano Quiritium compitalia erunt“ [309], przy obiorze westalki [310] oraz w tablicach braci Arwalskich [311]. Jest to przypuszczalnie najstarsza, przedetruska nazwa narodu, który zamieszkiwał w osadach wieśniaczych wzgórki nadtybrzańskie, które to osady rozwinęły się potem w jedną gminę, w miasto, a już ono otrzymało od najeźdców etruskich, etruską nazwę Roma i mitycznego założyciela—ktysta, również o imieniu etruskim, Romulus albo Romus [312]. Brak w powyższych carmina wyrazu Quirites nasuwa przypuszczenie, że ostateczne brzmienie zaklęcia musiało sformułować się wtedy, gdy wyraz Quiris stracił swoją pierwotną aktualność i był jako zabytek tylko używany w dawniej powstałych formułkach i zaklęciach, albowiem z carmen niczego nie można wyrzucić.

[307] Macrobius Saturae, III, 9. 6.

[308] Festus, ed. Linds. p. 304, 2 (...„illius“... zepsute; Antonius Augustinus, Venetiis 1559: ...„ollus“...) conf. Graffunder, RE s. v. Roma, col. 1016.

[309] Aulus Gellius, n. a. X, 24.

[310] Cato ap. Aul. Gell. n. a. I, 12.

[311] Mommsen, Röm. Staatsrecht, III, 6.

[312] Schulze, Zur Geschichte d. lateinisches Eigennamen. 1904. pp. 368; 579 sq; Kornemann ap. RE VI, col. 274 s. v. Etrusci; Graffunder, ap. RE s. v. Roma; Rosenberg, ap. RE s. v. Romulus.

W tych carmina, które dopiero powstawały i tworzyły się do nowopowstających praktyk, albo do praktyk dawniej istniejących, ale z jakichś powodów podlegających modyfikacji i zmianie—a taką modyfikacją była przeważnie hellenizacja rodzimych Rzymskich ritus—w takich praktykach już nie populus Romanus Quiritium był wymieniany, tylko populus Romanus. Przeciąg czasu pomiędzy terminus ante quem i terminus post quem jest bardzo rozległy. Wyraz Kartagina wskazuje na III wiek a. C. n.; na to samo wskazuje Dis Pater. Brak wyrazu Quiris wskazuje na państwowość nie prerwotną Łacińsko-Kwirytską, lecz wtórną, królewską, Romów-Etrusków, która powstała na wzgórzach nadtybrzańskich przypuszczalnie w siódmym wieku: więc od VII do III stulecia. Ten przeciąg stuleci zmniejsza się przez wskazówkę, że takie same obrzędy i zaklęcia były używane w wojnach z takiemi civitates jak Fregellae, Gaviae, Veii, Fidenae. Twierdzenie, że zwyczaj jest bardzo dawnym, bynajmniej nie powinno być uważane za przypuszczenie tylko Rzymskich uczonych, wymienionych przez Makrobjusa, bo zobaczymy jeszcze, że obydwie praktyki uzewnętrzniają najgłębsze i najstarsze wierzenia Rzymskie; zresztą i samo carmen zawiera w sobie wskazówkę na dawne powstanie i częste użycie: „uti vos eas urbes agrosque capita aetatesque eorum devotas consecratasque habeatis ollis legibus, quibus quandoque sunt maxime hostes devoti...“ [313]. Więc „ollis legibus“; jeśli prawdą jest, że miasta owe i narody w ten sposób były wyklęte, w takim razie terminus ante quem odsuwa się z trzeciego wieku znacznie dalej, w zaranie rzeczypospolitej, w okres pierwszych walk po za obrębem Latium [314], w koniec czwartego,

[313] Macrobius, Sat. III, 9, 10 extr.

[314] Iuno Regina, czczona w mieście Veii, była po zburzeniu miasta wprowadzona do Rzymu przez Luciusa Furiusa Camillusa w r. 392: Livius V, 21, 3; 23, 7; 31, 3; Plut. Camill. 6; Valerius Maxim. I, 8, 3; Dionys. Halicarn. XIII, 3; WRKR p. 188; Juno Sospita Mater Re-

przypuszczalnie na początek piątego stulecia a. C. n., na co zdaje się wskazywać i ślubowanie igrzysk w Rzymie wywołanym bogom. Te dwa zwyczaje, devotio wrogów i evocatio ich bogów, powinne być zbliżone i zestawione nie tylko dla powyższych względów, ale i dla tego, że Macrobius wręcz powiada, iż devotio wrogów i kraju ich odbywało się po wywołaniu nieprzyjacielskich bogów: urbes vero exercitusque sic devoventur iam numinibus evocatis. Podobne zbliżenie — nie devotio wprawdzie, tylko votorum nuncupatio i evocatio już spotkaliśmy u Liwjusza w stosunku do miasta Weji, więc możemy uważać evocatio za ściśle i organicznie związaną z devotio i vota.

45. BÓSTWA ŚMIERCI W CARMEN DEVOTIONIS. Postawienie w carmen devotionis na pierwszem miejscu Dis Pater nie powinno bynajmniej świadczyć, że praktyka powstała wtedy dopiero, gdy bóg ten został przyjęty przez Rzymian od Greków, to znaczy w trzecim wieku. W carmen z zaklęcia, wprawdzie, niczego nie można wyrzucić, ale, przypuszczam, praktyki, które istniały dawniej, przystosowując się do nowowprowadzanych bogów i inowacji w wierzeniach, podlegały niejednokrotnie pewnym zmianom: wprowadzono w zwyczaje i praktyki nowe pierwiastki, nowe szczegóły—a w konsekwencji tego i carmina, skojarzone z tymi zwyczajami podlegały pewnym zmianom, i w carmina również wprowadzano nowe pierwiastki i szczegóły. Gdyby zwyczaje były zachowywane tylko przez konserwatyzm religijny, gdyby one były skostniałe jak np. do pewnego stopnia praktyki braci Arwalskich w I w. p. C. n. wtedy, moglibyśmy przypuścić że zmiany mogą już nie zachodzić

gina była z Lanuvium wprowadzona do Rzymu w r. 338: Livius VIII, 14, 2; WRKR l.l.; w r. 345 dyktator L. Furius Camillus zwyciężywszy Aurunków przeniosł do Rzymu Junonę Monetę: Livius VII, 28, 4 sq.; Ovid. fasti VI, 183 sq.; WRKR p. 190, tamże inne przykłady evocatio.

więcej w nich. Ale zwyczaje i praktyki aktualne i żywotne podlegają rozwojowi, więc zawsze możemy spodziewać się, iż w okresie rozwoju ich zachodzą pewne zmiany. Tak więc, Dis Pater, pierwiastek późniejszy i Grecki, nie świadczy jeszcze o tem, że zwyczaj i praktyka również jest późniejszą i nie rodzimą. W najstarszej formie odwiecznie rzymskiego zwyczaju devotio hostium widzieliśmy, że wrogów oddawano pierwotnym klanowym bogom: włóczni i zwierzętom; devotio odbywała się przez rzucanie włoczni do wrogów, rzucanie signa militaria, przez gusła i zaklęcia kapłanów-czarowników. W najpóźniejszej zachowanej formie, podanej przez Makrobiusa, wrogów oddaje się bogom Dis Pater, Veiovis, Manes. Tam wyklinali kapłani wspólnie z całym narodem—tutaj „dictatores imperatoresque soli possunt devovere". Między pierwszem stadjum i ostatniem, pomijając treść praktyki—oddanie bogom,—różnica jest ogromna. Musimy zbadać materjał, czy czasem nie zachowały się jakiekolwiek pośrednie ogniwa, które pomogłyby nam zrozumieć kierunek i drogę rozwoju. Wiemy do kogo zwraca się imperator wyklinając miasta i kraje nieprzyjacielskie. Marcus Curtius u Liwjusza poświęca siebie bogom Manom, również i u Warrona. Ale u Liwjusza o Manach mowa tylko w końcu, z wersji tej nie koniecznie wynika żeby tylko Manom, poświęcił siebie, bo gdy ziemia rozwarła się, kapłani orzekli że w tem miejscu powinno być poświęcone to, co Rzym posiada najcenniejszego—bogów Liwjusz nie wymienia i tylko w końcu Curtius oddaje siebie Manom. Probus natomiast u Warrona, odrazu mówi o Manach, a Dionizjusz z Halikarnasu w opowiadaniu swoim wcale nie wymienia żadnych bogów podziemnych, wyłącznie o Ziemi mówi: kapłani orzekli, że Ziemi trzeba dać, że Ziemia w przyszłości dostarczy; młodzieniec w modlitwie to samo mówi. Więc nie wiemy jeszcze, czy Ziemia w tem ostatniem źródle występuje jako siedlisko Manów, to znaczy jako matka śmierci,

czy też jako siedlisko wszelkich twórczych sił, więc matka życia. Natomiast Decius Mus, wygłaszając carmen zaklęcia i poświęcenia samego siebie, które to carmen znacznie archaiczniej przedstawia się od carmen devotionis krajów i miast, Decius Mus mówi: „sicut verbis nuncupavi, ita pro republica, exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum deis Manibus Tellurique devoveo". Więc jak i w poprzednich devotiones, Decius Mus zwraca się do bogów podziemnych, bogów Manów i obok nich wymienia Tellus, Ziemię. Powinna więc ona być zrozumiana tylko jako siedlisko i siedziba Manów, bo zestawienia di Manes i Tellus Mater, Terra Mater, dość często spotykają stę w religji Rzymskiej jako pojęcia pokrewne[315]. Więc we wszystkich devotiones znajdujemy jedno i to samo: śmierć, królestwo śmierci, różnie nazywane: di Manes, Tellus, Terra mater, Dis Pater; więc to, co Wissowa powiada o devotiones za Rzeczypospolitej, jego zrozumienie Manów, zupełnie zgadza się z powyższą analizą.

46. INNE BÓSTWA W CARMINA DEVOTIONUM. Z takiem zrozumieniem zwyczaju nie zupełnie zgadza się obrzęd poświęcenia siebie Deciusa Musa. Devotio Musa, przez Deubnera zbadana[316], polega na tem, że włócznia, na której stoi poświęcany i wyklinany, nie świętą jest ani

[315] Livius VIII, 6, 10: „utrique consuli eadem dicitur visa species viri... dicentis ex uno acie imperatorem ex altera exercitum deis Manibus Matrique Terrae deberi"; idem X, 28, 13: „iam ego mecum hostium legiones mactandas Telluri ac dis Manibus dabo"; CIL VI, 16398: „deis Manibus ac Terrae Matri trium Corneliorum"; Sueton. Tiber. 75: „Terram Matrem deosque Manes upraszano ne mortuo sedem ullam nisi inter impios darent"; Aurel. Victor, Caes. 33: „Terram deosque inferos..."; conf. WRKR p. 194 adn. 9; Dieterich, Mutter Erde, 1913, p. 77 sq.

[316] ARW VIII, 1905, Beiheft, p. 66 sqq; Schwenn, Menschenopfer, RGVV, XV, 3, p 155 sqq.

uświęcającą, tylko samym bogiem. Przez stanie na włóczni odbywało się oddanie bogu, materjalne oddanie namacalnemu bogu quiris. Lecz włócznia-bóg bynajmniej nie jest bogiem śmierci; z Manami, z Ziemią siedliskiem cieniów niema nic wspólnego; jest to bóg, który w okresie antropomorficznym przekształcił się w Kwiryna, w Marsa, bóg wojny. W clarigatio oddanie wrogów bogu-włóczni odbyło się przez rzucanie włóczni do ich kraju, więc przez materjalne współbytowanie wrogów z nieprzyjaźnie względem nich usposobionym bogiem — poprzednio materjalny kontakt przez stanie, więc jest to szczegół praktyki bardzo archaiczny. Carmina mówią o oddaniu Manom, Ziemi lub Disowi — ritus nie zgadza się z tym, bo zawiera w sobie oddanie Kwirynowi-włóczni. Inne znane nam najstarsze devotiones również w ritus swoim nie zawierają wcale oddania jakimkolwiekbądź personifikacjom śmierci, tylko oddanie materjalnie pojmowanym bogom klanowym i plemiennym: rzucanie zwierząt-signa. W dalszym ciągu przekonamy się, że nieuniknioną konsekwencją oddania bogu jest śmierć oddanego osobnika: oddanie odbywa się przez uśmiercenie. We wszystkich carmina devotionum znajdujemy magiczne uśmiercanie wrogów, oddanie ich personifikacjom śmierci — ritus devotionis tego nie zawiera, bo tylko magiczne oddanie bogu, a fakt jakiegokolwiekbądź uśmiercania w ritus jest nieobecny. Z tego możemy wywnioskować że carmen odpowiada nie pierwotnym wierzeniom skojarzonym z ritus, tylko wtórnym i późniejszym, w których praktyka rozumiana była nie w swoim założeniu i wykonaniu, lecz w porządanej konsekwencji: śmierć tego kto stał się devotus. Cały szereg wtórnych dodatków znajdujemy na samym wstępie carmen devotionis Musa. Zwraca się imperator nie do jednego tylko boga któremu oddaje siebie, nie do Marsa-Kwiryna, ani naogół nie do jakiegoś jednego, tylko wymienia odrazu cały niemal panteon Rzymski: „l a n e,

Iuppiter, Mars pater, Qurine, Bellona, Lares, divi Novensiles, di Indigetes... dique Manes". Pierwsze pięć imion jeszcze dadzą się pogodzić z praktyką, bo są to bogowie albo plemienia, jak Juppiter, Mars pater. Quirinus, albo pozostają w jakimś stosunku z wojną: Janus, Bellona. Następnie idzie szereg bogów luźnie nawiązanych: Lares, di Indigetes i inni, którzy nie mieli w pieczy swojej ani odrazu całego plemienia ani wojny. Więc ta część carmen do tego zdąża, aby zmusić do współdziałania w walce z wrogami nie tylko bogów ogólnoplemiennych, ale wszystkich, jacykolwiek przez plemię są czczeni. Znacznie archaiczniej przedstawia się lustralne carmen devotionis podane przez Tabulae Iguvinae. W tych zaklęciach nie znajdujemy zestawienia, połączenia wszystkich bogów plemiennych w jednem carmen, tylko oddzielne carmina są skierowane: do Marsa i jego wyszczegolnień—Cerfe Martia, Praestita, Tursa; do Visovius Sancius, do Tursa Jovia. Następnie w tych devotiones Iguvinae występują bogowie ogólno plemienni — ale nie wszystkie bóstwa, jakiekolwiek przez plemie są czczone: Many są zupełnie pominięte, co zdaje się potwierdzać moje przypuszczenie, że i w Rzymskich devotiones zwrotka skierowana do Manów jest zjawiskiem wtórnem.

47. NAJSTARSZE CZĘŚCI W CARMINA DEVOTIONUM. Większa starożytność Iguwińskich devotiones pozwala i wymaga przypuścić, że części carmen brzmiące jednakowo we wszystkich znanych nam Rzymskich devotiones i devotiones Iguwińskich są najstarszą częścią formułki. Tabulae Iguvinae: completo timore tremore fuga formidine etc; estote volentes propitii pace vestra populo civitatis Iguvinae etc; avortito via omni malum populo civitatis Iguvinae etc; devotio Muris: vos precor... uti populo Romano Quiritium vim

victoriamque prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque afficiatis; devoto hostium:...utiomnes (sc. di) (sc. hostes urbemque hostium)... terrore compleatis... lumine privetis... devotas consecratasque habeatis; uti (sc. nos) ...bene salvos servetis esse; evocatio: uti vos populum... deseratis... relinquatis... abeatis eique populo... formidinem... iniciatis... ad me meosque veniatis... mihique... propiti sitis. We wszystkich fragmentach powyższych znajdujemy to samo, co i w obrzędzie Musa i w pierwotnych devotiones przez rzucanie włóczni lub signum: oddanie bogom na pastwę. Słowa całkowicie niemal odpowiadają praktyce: devotas consecratasque habeatis. Przystosowanie znaczenia zaklęcia do praktyki świadczyć może tylko o tem, że jest to naprawdę najstarsza część carmen. Skierowane były te wyrazy pierwotnie nie do wszystkich bogów plemiennych, ani też do podziemnych tylko, lecz do głównych, czczonych przez plemię; a jeśli nie do jednego tylko, lecz do szeregu bogów zwracano się, to, na wzór Iguwińskich, prawdopodobnie tyle musiało być carmina, do ilu bogów zwracano się. Tymi bogami musiały być bóstwa prowadzące gromadę na wrogów, darujące swym wiernym zwycięstwo — więc bóg włócznia, bogowie—znaki zwierzęce, bóstwa totemy, o ile możemy mówić o totemizmie w prareligji ludów Italskich. Bóstwa podziemne, to znaczy dusze przodków, również mogły być proszone o danie zwycięstwa, ale niekoniecznie i nie wyłącznie do nich zwracano się w pierwotnej devotio.

48. DEVOTI POWINNI BYĆ UŚMIERCENI. Wobec tego, że oddanie człowieka bogu odbywało się przeważnie przez zabicie jego podczas walki jako zwierzęcia ofiarnego — „hostium legiones mactandos Telluri dabo“ [317] — więc

[317] Livius X, 28, 13.

i w carmen devotionis zaczął dominować pierwiastek magicznego uśmiercania przez oddanie bogom podziemnym, duszom umarłych; pierwiastek ten powoli odsuwał z pierwszego miejsca w carmen bogów plemiennych i wreszcie w trzecim wieku pozostał sam jeden w zaklęciu, które zaczyna się od słów Dis Pater, Veiovis, Manes. Że bezwzględną konsekwencją oddania bogu siebie lub innego była śmierć, o tem świadczy Liwjusz w komentarzu do devotio Musa. Powiada on[318], że jeśli imperator, który siebie poświęcił lub ktoś, kto był poświęcony, pozostanie po bitwie przy życiu, podobiznę jego grzebią w ziemi. Znaczy to, że pierwotnie ów devotus był zabijany i grzebany, i zachowało się to w złagodzonej formie grzebania podobizny. Miejsce, gdzie zakopano, wyklęte było; albowiem urzędnik Rzymski nie śmiał stąpić na nie, bo w takim wypadku klątwa ciążąca na devotus i podobiźnie jego zanieczyszczała urzędnika. Devotus razem z wrogami skupiał w sobie odwrócenie się bogów opiekuńczych, niewolnictwo, strach, tchórzostwo—słusznem więc było, że Rzymianin unikał tego miejsca. Gdy grzebanie człowieka było zastąpione przez grzebanie podobizny, ta ostatnia jednak, jakkolwiek wystarczała do zastąpienia życia, nie wchłaniała jednak w siebie wszystkich miazmiatów klątwy, które ciążyły na osobniku wyklętym: pozostając przy życiu był jednak wyłączony z sakralno-prawnego współżycia ze swoimi rodakami. Wspomniałem, że tego kto był devotus zabijano i grzebano, źródła jednak nic nam nie mówią o poprzednim zabiciu, a pokrewne praktyki pozwalają przypuścić że jednak żywcem grzebano. Gdy ziemia na rynku Rzymskim rozwarła się i wymagała dla przebłagania siebie wojownika Rzymskiego—Marcus Curtius poświęcając siebie, nie był poprzednio zabity, tylko, żywcem, zbrojny do paszczęki roz-

[318] Liv. VII. 10; Deubner, op. cit.; Schwenn op. cit.; Samter. Der Ursprung des Larenkultus. ARW, X, 1907, p. 376.

wartej skoczył. Jego devotio ma to wspólnego z devotio Musa, że ten ostatni również żywcem oddał siebie namacalnemu, materjalnemu bogu—włóczni przez współbytowanie z nim. Mamy również i inne przykłady wykonania devotio: „votum exegit (sc. Caligula) ab eo, qui pro salute sua gladiatorem operam promisisset, spectavitque ferro dimicantem neque dimisit nisi victorem et post multas preces. alterum, qui se periturum ea de causa voverat, cunctantem, pueris tradidit; verberatum infulatumque votum reposcentes per vicos agerent, quod praecipitaretur ex aggere“ [319]. W tej praktyce również devotio, tylko nie pro salute rei publicae ale pro salute princepsa; na wybitną sakralność wskazuje wyraz „infulatumque“. I tutaj devotus powinien być oddany bogu i oddanie odbywa się bezkrwawe. Oddać trzeba i bezpośrednio i bez uszkodzenia — więc rzuca się na ziemię z wysokości. Ziemia przyjmuje albo do swego łona albo rzuconego z góry na to łono. Bóg nie trupa wymaga, tylko żywego człowieka. Ten ostatni sposób, rzucania z wysokości, szczególnie często był stosowany w Rzymskiem prawie karnem, wiemy bowiem, że zbrodniarz stawał się voti damnatus, potem damnatus i był zrzucany ze skały Tarpejskiej [320]. Więcej o tem będę mówił w §§ poświęconych sacratio capitis, na razie powróćmy do grzebania.

49. GRZEBANIE WESTALKI. „Westalka, która straciła dziewictwo, żywcem jest grzebana w ziemi przy bramie Kollińskiej, w obrębie miasta, w pagórku podłużnym, który zwie się po łacinie tumulus. Urządza się w tem miejscu kryptę niewielką do której zgóry tylko wejście prowadzi. Jest tam łóżko posłane, paląca się lampka i troszeczkę naj-

[319] Sueton. Calig. 37, 2.
[320] Mommsen, Römische Strafrecht p. 931 sq.

potrzebniejszych do życia artykułów: więc chleb, woda w garnku, mleko, oliwa: uważano bowiem że świętokradstwem byłoby głodem zamorzyć tę, która osiągnęła najwyższe święcenia. Westalkę, która podlegała karze, sadowiono w lektyce przykrytej z zewnątrz; owijano ją w szaty aby nie posłyszała jakiegokolwiekbądź dźwięku i niesiono przez forum. Wszyscy w milczeniu ustępują z drogi i, zachowując milczenie, w wielkim smutku przepuszczają koło siebie. Jest to najokropniejsze widowisko jakie tylko może być; dzień ten jest dniem największej żałoby. Gdy lektykę przynoszą na przeznaczone miejsce, liktorowie zdejmują więzy, arcykapłan zanim wymierzy karę, wymawia jakieś tajemne zaklęcia, ręce wznosi do bogow, wyprowadza westalkę całą przykrytą, stawia przy schodach wiodących wdół do krypty. Następnie odchodzi razem z innymi kapłanami. Gdy niewiasta zejdzie na dół, drabinę zabierają i zasypują kryptę z góry wielką ilością ziemi, aby wyrównać miejsce otworu z powierzchnią wzgórka. W taki oto sposób są karane te, które stracą święte dziewictwo" [321].

Nie jest to zwykła kara, pozbawiona religijnego podkładu: owszem, jest to specjalny rodzaj ofiary ludzkiej, bezkrwawej zresztą. Istnienia ofiar ludzkich u Rzymian za-

[321] Plutarch. Numa, 10, 7-12; queast. Rom. 96; Dionys. Halic. VIII, 8; IX, 40, 3-4; Fest. s. v. (=Pauli exc. s. v.) sceleratus campus appellatus prope portam Collinam, in quo virgines Vestales, quae incestum fecerunt defossae sunt vivae"; Livius VIII, 15, 7-8: „eo anno (a. C. 337) Minucia Vestalis... viva sub terram ad portam Collinam extra viam stratam defossa Scelerato campo; credo, ab incesto, id ei loco nomen factum". XXII, 57, 2: „duae Vestales eo anno (a. C. 216), Opimia et Floronia, sturpi compertae altera sub terra uti mos est, ad portam Collinam necata fuerat, altera sibimet ipsa mortem consciverat"; Plin. epist. IV, 11, 19: „quin etiam cum in illud subterraneum dimitteretur"...; Schol. Iuven. IV, 10; Servius Aen. XI, 206. Ciekawe jest zestawienie grzebania westalki z zupełnie podobnym zwyczajem, który w Grecji spotykamy: kara wymierzona, wedle Sofoklesa, Antygonie przez Kreonta.

przecza wprawdzie Wissowa, uważa to za naleciałość Grecką, ale niżej przekonamy się jeszcze, że jest to twierdzenie bezpodstawne. Arcykapłan, pontyfik, w praktyce z westalką występuje nie tyle jako sędzia ile jako sacerdos prawdziwy, również i w devotio Deciusa Musa: oddaje bez przelewu krwi bogu tego, kto należy do boga, kto musi być oddany; oddaje bezpośrednio, bez żadnej symboliki. Grzebanie w ziemi u Rzymian było nietylko powyżej opisane, bo znane są nam jeszcze ofiary żywcem zakopywanych Galla i Galki, Greka i Greczynki.

50. GRZEBANIE GALLA I GALKI, GREKA I GRECZYNKI. „Gdy wojna rozpoczęła się, pełniąc rozkaz wyroczni Sybillińskich, pogrzebano na forum Boarium żywych dwóch Greków, mężczyznę i kobietę, oraz dwóch Gallów, w ten sam sposób, w jaki i teraz jeszcze w listopadzie pełni się jakieś praktyki z Grekami i Gallami, okropne i tajemnicze“ [322]. „Na rozkaz ksiąg wyroczni, odprawione były niektóre nadzwyczajne nabożeństwa, między innemi Gall i Galka, Grek i Greczynka byli żywi zakopani w ziemi, na rynku Wołowym, w miejscu ogrodzonem kamieniami. W tem miejscu już przedtym, wbrew zwyczajom Rzymskim — minime Romano ritu — pełnione były ludzkie ofiary“ [323]. „Boario vero in foro Grecum Grecamque defossos aut aliarum gentium, cum quibus tum res esset, etiam nostra aetas vidit. cuius sacri precationem, qua solet praeire XV virum collegii magister, si quis legat, profecto vim carminum fateatur, ea omnia adprobrantibus DCCCXXX annorum eventus“ [324]. Takie są ważniejsze świadectwa o grze-

[322] Plutarch. Marcell. III, 4; conf. queast. Rom. 83.

[323] Livius XXII, 57, 6, a. C. 216.

[324] Plin. nat. hist. XXVIII, 12; Minucius Felix, Octavianus XXX, 4: „Ritus fuit Romanis Graecum Graecamque, Gallum et Gallam in sacrificis viventes obruere“. Orosius, IV, 13, 3.

baniu w ziemi Graecus et Graeca, Gallus et Galla. Pozornie zwyczaj ten wygląda na pochodzący z Grecji i, jakkolwiek żadne ze źródeł nie stosuje do praktyki wyrazów ritus Graecus, jednak Wissowa zalicza ją do bezsprzecznie zapożyczonych od Greków. Składa się na to przedewszystkiem fakt, że praktyka odbywa się na rozkaz ksiąg wyroczni Sybilli[325] i że odbywa się ona przy udziale quindecemviri sacris faciundis, których magister powinien był carmen praeire[326].

51. XVVIRI S.F. W GRZEBANIU GALLUS ET GALLA, GRAECUS ET GRAECA. Udział decemwirów s. f. w pełnieniu praktyki nie powinien jeszcze oznaczać, że przywędrowała ona z Grecji, jak to przypuszczają Wissowa i Schwenn w przytoczonych pracach. Udział dziesięciu mężów ofiarników w obchodzie mógłby świadczyć o jej pochodzeniu Greckiem tylko w tym wypadku, gdyby sam charakter zwyczaju nie wynikał z Rzymskich wierzeń i obchodów religijnych; gdyby był inowacją w małym bodaj stopniu sprzeczną z tymi zwyczajami lub z nich nie wynikającą, jak naprzykład obchód ter novenae virgines a. a. C. 207[327] lub wszelkie supplicationes ad omnia pulvinaria[328]. Również mógłby świadczyć udział decemwirów o obcem pochodzeniu praktyki gdyby, nie będąc sprzeczną z duchem

„Tertio deinceps anno miseram civitatem sacrilegis sacrificiis male potentes funestavere pontifices; namque decemviri consuetudinem priscae superstitionis agressi Gallum virum et Gallam feminam cum muliere simul Graecum in foro Boario vivos defoderunt. conf. Tzetz., Schol. ad Lycophr. 602 sq; 1056; Dio Cass. frg. 48 (a. C. 228); frg. 47 (vol. II, 229, 19 sq., a. C. 228)=Zonaras VIII, 19; WRKR p. 421; Schwenn, op. cit. p. 148 sq.

325 Plutarch. ll. cc.; Liv. l. c.; Cass. Dio, frg. 47.

326 Plin. l. c.; Orosius l. c.

327 Livius XXVII, 37, 7; XXXI, 12, 9; WRKR p. 426.

328 WRKR l. c. sq.

pierwotnej religji Rzymian, przyspieszała jednak normalny rozwój tej religji, gdyby wprowadzała w praktyki Rzymskie pierwiastki dawniej nie stosowane, jak lectisternia i układanie posągów bożych na pulvinarach do współbiesiady bogów. Gdybyśmy to wszystko znaleźli w zwyczaju grzebania Gallus et Galla Graecus et Graeca, to udział kapłanów ofiarników i pełnienie jej na rozkaz wyroczni Sybilli mogłyby świadczyć o tem, że zwyczaj z Grecji przyszedł. Ale, niestety, obydwie powyższe osobliwości znajdujemy również i w praktykach o charakterze wybitnie rodzimym, podobnie jak i kapłanów ściśle Rzymskich, pontyfików i westalki, widzimy jako uczestników obchodów zapożyczonych z Grecji. Nie udział tego lub innego kapłana świadczy o pochodzeniu obchodu i praktyki, lecz zasadnicze jej cechy. Mamy lustrum urbis, w którem biorą udział pontyfikowie, saljowie, westalki, augurowie, sodales Titii oraz decemwirowie sacris facinudis[329]. Pomijając pochodzenie tego lustrum[330], czy jest ono rodzime Italskie czy z Grecji zostało zapożyczone, widzimy udział w jednej praktyce dziesięciu mężów ofiarników razem z pontyfikami i westalkami. Mamy w Rzymie obchody Argeów —nie poruszam na razie pochodzenia zwyczaju; w praktyce tej udział brał praetor urbanus[331] narówni z szeregiem kapłanów do praktyk odwiecznie Rzymskich. W obchodach na cześć bogini Bona Dea biorą udział praetor urbanus i westalki[332]. Praktyka bezsprzecznie Rzymska i Italska, zwyczaj zaklętej wiosny, o której w najmniejszym stopniu nie da się przypuścić żeby była zapożyczoną, praktyka ta

329 Lucan. Phars. I, 586 sq.

330 Usener, Weihnachtfest, wyd. 2, p. 319 sqq. (teste WRKR p. 391, adn. 4; Wissowa, Argei, RE, col. 699) przypuszcza że praktyka ta została przyniesioną z Grecji.

331 Wissowa, Argei, RE, s. v., col. 697; Jordan, Topogr., I, 1, 288; Dionys. Halic. I, 38, 3.

332 WRKR p. 217 adn. 4, 5.

w wieku trzecim na nowo do życia była powołaną na rozkaz wyroczni Sybilli i dziesięciu mężów ofiarników[333]. Wreszcie w podaniu o Marcusie Curtiusie u Dionizjosa z Halikarnasu czytamy, że decemwirowie s. f., a nie kto inny, zadecydowali, że ziemi trzeba do szczeliny oddać to, co rzeczpospolita posiada najcenniejszego. Tak więc obecność tego czy innego kapłana może skierować nasz umysł na takie lub inne przypuszczenie o praktyce; ma, owszem, pewne znaczenie, lecz nie decyduje sama przez się i nie stanowi o rzymskiem lub cudzoziemskiem pochodzeniu. Punkt ciężkości leży w tem, co i jak się czyni.

52. ZNACZENIE I POWSTANIE GRZEBANIA GRAECUS ET GRAECA GALLUS ET GALLA. Schwenn[334] w pracy swojej przeprowadza analogję z ofiarą grecką farmaków: liczba dwa w rzymskiej praktyce przypomina mu ofiarę grecką w miesiącu Thargelionie. Zestawienie to uważam za niemetodyczne, albowiem liczba dwa dostatecznie często stosowaną jest w religji rzymskiej i ani wystarcza ani zmusza nas do szukania jej objaśnienia u obcych. Następnie ofiary farmaków są oczyszczające i rolne,[335] natomiast ofiary Rzymian to jest wojenna devotio, mamy więc zupełnie inne kategorje zjawisk. Zwyczaj grecki wreszcie wcale nie zawiera w sobie grzebania w ziemi, co tak wybitnie cechuje zwyczaj rzymski, albowiem punktem ciężkości rzymskiej praktyki jest grzebanie żywcem Galla i Galki Greka

[333] Livius XXII, 9, 9: „...decemviri libros Sibyllinos adire iuberentur. qui, inspectis fatalibus libris retulerunt patribus, quod eius belli causa votum Marti foret, id non rite factum de integro atque amplius faciendum esse et Iovi ludos magnos et aedes Veneri Erucinae ac Menti vovendas esse et supplicationem lectisterniumque habendum, et ver sacrum vovendum, si“...

[334] Menschenopfer, RGVV, XV, 3, p. 158.

[335] Mannhardt, Mytholog. Forsch., 1884, p. 124 sq.; Frazer, Le rameau d'or, II, 1908 p. 384 sq.

i Greczynki którzy skupiają w sobie cały naród nieprzyjacielski: cum quibus tum res esset. Nie może być mowy, żeby powstał zwyczaj dopiero w czasie wojen punickich, bo miałby nazwę inną. Nie da się przypuścić, że wtedy, gdy naród Rzymski wytężał wszystkie swoje siły w walce z Kartagińczykami, gdy ci ostatni byli najbardziej poważnym i niebezpiecznym wrogiem Rzymian, żeby pojęcie wroga Rzymian nie z Kartagińczykami utożsamiło się, tylko z Gallami i Grekami, którzy, jako niebezpieczni sąsiedzi dawno odeszli w przeszłość. Nazwa praktyki świadczy o tem, że powstała ona najpóźniej w tym czasie, gdy uporczywe walki staczano z Grekami, a przedtym jeszcze z Gallami. Więc, gdy miecz tych ostatnich wisiał nad głową Rzymian, gdy Gallowie, obaliwszy Etrusków sąsiadowali z Rzymem i starali się podbić go — wtedy pojęcie Galla utożsamiono z pojęciem wroga i w dorocznej praktyce listopadowej grzebano żywcem w obrzędzie devotio Galla i Galkę, następnie, gdy z Grekami zetknęli się Rzymianie jako z wrogami swojej państwowości, do tej pierwszej pary dodano Greka i Greczynkę. Nie jest wykluczone, że ci devoti tylko ad hoc nazywani byli Gallami i Grekami, że tylko w magiczny sposób, przez otrzymanie nazwy, skupiali w sobie pierwiastki narodów wrogich, cum quibus tum res esset, naprawdę zaś mogli z innego narodu pochodzić, ale to tylko przypuszczalnie. Gdzieindziej mamy praktykę, w czynnościach i formalnie znacznie odmienną— ale w znaczeniu taką samą: devotio sąsiadów-wrogów, i do tego doroczną. Wyżej czytaliśmy, że naród Iguwiński, pełniąc coroczne oczyszczenie siebie i państwa swego, podaje devotio nieprzyjaciół, prawdopodobnie, sąsiadów swoich: Tuscum, Narcum Iapudicum nomen, civitatem Tadinatum. Imiona tych narodów, utożsamienie obcych z tymi sąsiadami, jak to pokazały badania Buechelera, są tak samo skostniałe, jak w praktyce rzymskiej nazwa wrogów Gallus

i Graecus. Dla Iguwińskiej praktyki nie powinno wzbudzać wątpliwości, że skostniałe nazwy sąsiadów-obcych pochodzi z tego czasu gdy sąsiadowanie nie we wspomnieniu tylko zachowało się, lecz było rzeczywistem — więc i dla Rzymskiej nazwy powinniśmy przypuścić to samo. W ten sposób teorja Wissowy, który zestawienia z Iguvium nie przeprowadza, sprzeciwia się temu, co możemy i powinniśmy wyciągnąć z nazwy praktyki. Tablice Iguwińskie nie zawierają w sobie wcale grzebania żywcem i to odróżnia je od praktyk Rzymskich, ale grzebanie bynajmniej nie świadczy o obcem pochodzeniu: widzieliśmy to w komentarzu Liwjusza na devotio Deciusa Musa, w karze Westalki, w devotio Marcusa Curtiusa. Wszędzie występuje grzebanie w obrębie miasta. Zupełnie tak samo jak Decius Mus skupił sam jeden w sobie cały naród nieprzyjacielski, tak i obydwie pary nasze skupiały w sobie nieprzyjaciół i razem z nimi były oddawane bogom. Jest jednak jeden szczegół, który różni devotio Gallów i Greków od devotio Deciusa Musa. Jakkolwiek udział w obchodzie decemwirów sacris faciundis nie stanowi jeszcze o pochodzeniu, to jednak w Gallus et Galla Graecuus et Graeca mamy nie tylko ich udział, lecz przodownictwo: obowiązek praeire carmen należał do magistrów tego kolegjum kapłańskiego. Ta osobliwość mogła powstać w okresie pierwszej i drugiej wojny Punickiej, w trzecim wieku. W tym czasie, czasie największego napięcia sił narodowych i państwowych, w czasie zmagania się potęg Rzymskiej i Kartagińskiej, naród Rzymski uciekał się do wszelkich możliwych środków aby wzmocnić własne siły i przywrócił cały szereg dawnych, już zapomnianych praktyk i nabożeństw. Z tego właśnie okresu pochodzi jedyne znane nam w czasach historycznych zastosowanie zaklętej wiosny, ver sacrum, która to praktyka oddawna była zarzucona: na rozkaz wyroczni zawartych w księgach Sybilli, wyroczni

interpretowanych przez dziesięciu mężów ofiarników, nanowo przywróconą była gromadna ofiara zaklętej wiosny, zmodyfikowana jednak w ten sposób, że ofiar ludzkich wcale nie składano. W tym właśnie czasie, na rozkaz decemwirów s. f. wprowadzono w Rzymie kult Wielkiej Macierzy Bogów, Kibeli z Pessinuntu, wstrętnej dla Rzymian przez kastrowanie się jej kapłanów. Nie jest bynajmniej przypadkiem, że formułki zaklęć evocatio bogów i devotio hostium nie z innego okresu przechowały się, tylko właśnie z czasu wojen punickich. Ten ostatni zwyczaj, devotio, został zmodyfikowany: na miejsce rzymskich Janus, Juppiter, Mars Pater postawiono greckiego Hadesa: Dis Pater. Devotio, które dawniej w stosunku do Westalki i Musa wygłaszał pontifex, teraz dictatores imperatoresque soli possunt devovere. Carmen devotionis hostium, przez usunięcie rodzimych bogów i zamianę ich przez Disa najmniej nadawała się do wygłoszenia przez pontyfików i zupełnie zrozumiałe jest oddanie jej imperatorom: devotio Greków i Gallów widocznie większej zmianie uległo, bo oddawano ją do pełnienia przodownikom kapłańskiego kolegjum dziesięciu mężów ofiarników: odwieczna Rzymska praktyka, podobnie jak wiele innych, jak epula, lustrum, została zhellenizowaną i hellenizacja tak daleko posunęła się, że pełnienie oddano decemvirom. Są jeszcze inne względy, które zmuszają nas stanowczo do odrzucenia teorji Wissowy o greckiem pochodzeniu praktyk z ofiarami ludzkiemi, ale o tem będzie mowa nieco niżej.

53 ARGEI. Nieco inaczej przedstawia się inny odwiecznie Rzymski zwyczaj, który wcale nie uległ hellenizacji i o którym Wissowa również przypuszcza że z Grecji przywędrował na rozkaz wyroczni Sybillińskich i że niby pewnej archaizacji podległ, przez udział w praktyce szeregu kapłanów odwiecznie rzymskich: są to obchody Argeów.

„Multa alia sacrificia locaque sacris faciendis, quae Argaeos pontifices vocant, dedicavit (Numa)“ [336]. Argea loca Romae appellantur, quod in his sepulti essent quidam argivorum inlustres viri“ [337]. „Argeos vocabant scirpeas effigies, quae per virgines Vestales annis singulis iaciebantur in Tiberim“ [338]. „Reliqua urbis loca olim discreta cum Argeorum sacraria septem et viginti in quattuor partis urbis sunt disposita. Argeos dictos putabant a principibus, qui cum Hercule Argivo venerunt Romam et in Saturnia subsederunt, e quis prima scripta est regio Suburana, secunda Esquilina, teria Collina, quarta Palatina“ [339] „libaque fictores argeos et tutulatos (Enn. Ann. 121 V.2) ...Argei ab Argis. Argei fiunt e scirpeis, simulacra hominum XXVII; ea quotannis de ponte sublicio a sacerdotibus publice deici solent in Tiberim“ [340]. „Itur ad Argeos—qui sunt, sua pagina dicat — haec? commemini praeteritaque die (17 i 16 marca)“ [341]. „tum quoque priscorum virgo simulacra virorum — mittere roboreo scirpea ponte solet“ (14 maja) [342]. „Cum it (sc.

[336] Livius I, 21, 5.
[337] Pauli exc. s. v. Argea.
[338] Idem, s. v. Argeos.
[339] Varro, ling. lat. V, 45.
[340] Idem, VII, 44.
[341] Ovidius, fasti III 791-2.
[342] Idem V, 621-2; 623 sq: „corpora post decies senos qui credidit annos | missa neci, sceleris crimine damnat avos. | fama vetus: tunc, cum Saturnia terra vocata est, | talia fatidici dicta fuere Iovis: | „falcifero libata seni quot corpora gentes | mittite, quae Tuscis excipiantur aquis“: donec in haec venit Tirynthius arva, quotannis | tristia Leucadio sacra peracta modo; | illum stramineos in aquam misisse Quirites | Herculis exemplo corpora falsa iaci. | (pars putat, ut ferrent iuvenes suffragia soli, | pontibus infirmos praecipitasse senes) | ...646 sq.: excipit hospitio iuvenem (sc. Alcidem) Pallantius heros, | et tandem Caco debita poena venit. | victor abit, secumque boves, Erytheida praedam, | abstrahit: at comites longius ire negant. | magnaque pars horum desertis vene-

flaminica Dialis) ad Argeos, quod neque comit caput neque capillum depectit“ [343]. „Dlaczego w maju nie obchodzi się wesela?... czy nie dlatego, że w tym miesiącu obchodzi się jedno z największych oczyszczeń? I za naszych czasów jeszcze zrzuca się z mostu do rzeki kukły ludzkie, dawniej

rat Argis, | montibus his ponunt spemque laremque suum. | saepe tamen patriae dulci tanguntur Amore, | atque aliquis moriens hoc breve mandat opus: | (655) „mittite me Tiberi: Tiberinis vectus in undis | litus ad Inachium pulvis inanis eam“. | displicet heredi mandati cura sepulchri: mortuus Ausonia conditur hospes humo. | scirpea pro domino Tiberi iactatur imago, | ut repetat Graias per freta longa domos. | hactenus, et subiit vivo rorantia saxo | antra, leves cursum sustinuistis aquae“. confer odmienny opis tego samego zwyczaju, Pauli exc. s. v. „depontani senes appellabantur, qui sexagenarii de ponte deiciebantur“. To samo szczegółowiej Fest. s. v.: sexagenarios (de ponte....) cuius causam mani(....)m qui incoluerint (.....) hominem sexaginta (.....)re Diti patri quot(annis.....) quod facere eos de(.....)culis; sed religio(.....)scirpeas hominum ef(figeis.....) modo mittere (.....)t morante in Italia (.....)ius comitum habitave(.....)em haberi redintegrari eo ge(nere.....)a legatum quondam Arga(eum.....)ssi Romae moratum esse: has ut(.....)t institutum a sacerdotibus, ut (.....) scirpea exomnibus, cumquae publicae (.....) per flumen ac mare in patriam remitterentur. Sunt, qui dicant, post urbem a Gallis liberatam, ob inopiam cibatus, coeptas sexaginta annorum homines iaci in Tiberim, ex quo numero unus, filii pietate occultatus, saepe profuerit patriae consilio, sub persona filii. Id ut sit cognitum, ei iuveni esse ignotum, et sexagenaris vita concessa. Latebras autem eius, quibus arcuerit, senem, id est cohibuerit et calaverit, sanctitate dignas esse visas, ideoque Arcaea appellata. sed exploratissimum illud est causae, quod tempore primum per pontem coeperunt comitiis suffragium ferre, iuniores conclamaverunt, ut de ponte deiecerentur sexagenarii, qui iam nullo publico munere fungerentur, ut ipsi potius sibi, quam illi deligerent imperatorem: cuius sententiae est etiam Ennius Capito. vanam autem opinionem de ponti Tiberino confirmavit Afranius in Repudiato (fr. 80)“. Adde: Nonius, 86, 20; 214, 13; 523, 22; Cicero, Rosc. Amerin. 100; Macrobius, Sat. I, 5, 10.

[343] Aul. Gell. noct. Att. X, 15, 30.

zaś ludzi zrzucano. Więc flaminica, która jest uważana za świętą kapłankę Junony, powinna zachowywać żałobę i nie umywać się ani przystrajać“ [344]. „Dlaczego nazywano Argeami kukły ludzkie, które w maju podczas pełni księżyca, z drewnianego mostu do rzeki zrzucano?“ [345]. „To samo robią Rzymianie i teraz jeszcze, w maju w dzień nazywany Idami, który dzieli miesiąc na dwie równe części i następuje wkrótce po równaniu wiosennym. W tym dniu, pełniąc wedle zwyczaju praktykę religijną, pontyfikowie... i dziewice, które strzegą nieśmiertelnego ognia, pretorowie i wszyscy obywatele, którzy mają prawo do udziału w nabożeństwach, rzucają do Tybru ze świętego mostu kukły, uczynione na podobieństwo ludzi, w liczbie trzydziestu: zwą te kukły argeami“ [346]. Tyle opowiadają nam źródła nasze o Argeach.

54. TEORJA DIELSA-WISSOWY. Obchód Argeów oddawna interesował nowożytnych uczonych i cały szereg ich, więc Hartwiga, Prellera, Klausena, Mannhardta i innych, wymienia, podając w streszczeniu ich teorje, G. Wissowa, który również zwrócił swoją przenikliwą uwagę mistrza i najlepszego znawcy religji Rzymskiej, na naszą

[344] Plutarch. quaest. Rom. 86.

[345] Idem, op. cit. 32: (dalej:) czy nie dlatego, że dawniej barbarzyńcy, którzy zamieszkiwali kraj, zabijali Greków w ten sposób, o ile zostali oni przyłapani. Herakles, którego podziwiali barbarzyńcy, zabronił zabijać tak cudzoziemców i ustanowił zwyczaj, że zamiast ludzi, zachowując praktykę, zrzucano podobizny ich. Argiwami zaś w starożytnych czasach nazywano wszystkich Greków. Lub może dlatego, że Arkadyjczycy sąsiadów swoich Argiwów uważali za wrogów, więc, gdy wygnańcami z Hellady przybyli tutaj i zamieszkali, razem z Ewandrem, zachowali (sc. w tym zwyczaju) dawną nienawiść i nieprzyjaźń“.

[346] Dion. Halic. I, 38, 3; I, 38, 2 opowiada że to Herakles nauczył autochtonów, którzy pełnili w ten sposób ofiary ludzkie, żeby nie żywych ludzi do wody rzucano, tylko kukły: więc zachowując zwyczaj, pełnili jednak praktykę bez okrucieństwa.

praktykę[347]. Więc obchód polegał na tem, że corocznie 14 maja odbywała się procesja oczyszczająca, ogólno państwowe nabożeństwo. W skład procesji wchodzili pontyfikowie, dziewice Westy, flaminica dialis, która była w żałobie w tym dniu, pretorowie i inni urzędnicy. Pochód kierował się ku Tybrowi, do której to rzeki z mostu świętego, z pons sublicius, zrzucano 27 lalek ludzkich, zwane Argeami. Również i szereg sacraria noszą to samo imię, sacraria, będące w czterech dzielnicach Serwijańskiego miasta[348]. Starożytni uczeni przypuszczali, że zwyczaj ten był ustanowiony albo przez Numę Pompiljusza[349], albo że sięga czasów Ewandra i Herkulesa[350]. Wissowa, solidaryzując się z Dielsem[351], przypuszcza, że przez ścisły związek z czterema dzielnicami Serwijańskiego miasta, obchód nie powinien był powstać wcześniej od tego miasta, więc jednocześnie z podziałem na regjony Serwiusa zaczęto obchodzić i oczyszczające święto Argeów. To przypuszczenie Dielsa Wissowa pogłębia szeregiem misternych i przekonywujących spostrzeżeń—niestety przeoczył w źródłach jeden, drobny napozór, szczegół, który niweczy jego dowody—spostrzeżeń nad kalendarzem Rzymskim, nad dies fastus, dies comitialis, do których praktyki Argeów nie były dostosowane. Z tego wyciąga wniosek, że obchód powstał w czasie, gdy już kalendarz Rzymski był ostatecznie utrwalony; że nie jest święto Argeów rodzimą rzymską praktyką, bo by musiało być ściśle związane z di indige-

[347] Gesamm. Abhandlungen zur röm. Relig. u. Stadtgesch., 1904, p. 211 sqq.=RE, II, col. 689 sqq., s. v. Argei; WRKR, passim. (conf. RML II, s. v. Argei).

[348] Oprócz powyższych źródeł: Corp. Gloss. Lat. II, 19, 15: argiarra; conf. Jordan, Topographię, II, 281.

[349] Livius, Ennius apud Varronem, apud Festum: ll. cc.

[350] Nonnius p. 323, 22; Festus s. v. sexagenarios de ponte; Ovid. fasti V, 633; Macrobius Sat. I, 5, 10.

[351] Sibyllinische Blätter p. 43.

tes, a to musiałoby pozostawić ślad w kalendarzu[352]. Tak więc ustalają Diels i Wissowa terminus post quem i przypuszczają, że nazwa powstała od Argiwów, którem to mianem nazywano wszystkich możliwych wrogów Rzymskich, bo zawiera w sobie wyraz, pojęcie, wszystkich Greków, którzy dla Rzymian, dla potomków i wychodźców Trojańskich, byli symbolem i wcieleniem wrogów narodowych. Ale nazwa ta, jako poetycka i Homerowa, mogła przedostać się do Rzymian tylko przez poetyckie wyrocznie Sybilli: z tego wynika, że podobnie jak wszystkie ofiary ludzkie w Rzymie, praktyki Argeów z Grecji przyszły, na rozkaz Apollona i jego kapłanów delfickich i uczniów tych ostatnich w Rzymie — dziesięciu mężów ofiarników[353]. Ale najważniejszym dowodem dla Wissowy, jest jego osobiste przekonanie, że religja Rzymska nie znała ofiar ludzkich, że o ile były one w Rzymie, były tylko dzięki wpływom religij cudzoziemskich.

55. NIEMETODYCZNOŚĆ WISSOWY; RODZIMOŚC OFIAR LUDZKICH W RZYMIE. Nic to, że przytoczone już devotiones Musa, Curtiusa, westalki, przykłady z życiorysu Kaliguli, że zawierały one w sobie wyraźne przeżytki ofiar ludzkich; nic to, że kary za zbrodnie polityczne i kryminalne wyprowadza się bezpośrednio z ofiar ludzkich (o tem niżej: leges sacratae); nic to, że wyraz damnatus, pochodzi od voti damnatus, że damnum, pierwotnie dampnum, pochodzi od daps, co znaczy sakralne spożycie: więc więcej niż ofiara ludzka, bo i pożarcie tej ofiary (o tem niżej); nic to że źródła mówią nam o ofiarach ludzkich na cześć Iuppiter Latiaris, w praktykach luperków, w kulcie Larów: przeżytki ofiar na cześć larów Wissowa uważa za za-

[352] RE s. v. Argei, col. 696; WRKR p. 444, adn. 8.
[353] Diels, p. 44; Wissowa, Argei, col. 697; WRKR p. 60; 420.

bawki dziecinne (sic!)[354]; nic to, że ver sacrum, uznawane przez Wissowę za rodzime, Rzymsko-Italskie, wedle Festusa pierwotnie zawierało w sobie ofiary ludzkie (o tem niżej); nic to że Trebatius Testa wedle Macrobiusa opowiada o prastarych rzymskich ofiarach ludzkich—Wissowa pomija milczeniem te świadectwa uczonych Rzymskich i uzasadnia swój punkt widzenia na cytowanych już słowach Liwjusza o Gallus et Galla Graecus et Graeca: „minime romano ritu". To twierdzenie, w którem wypowiada Liwjusz swój osobisty stosunek do ofiar podobnych, oraz stosunek współczesnych mu Rzymian, przeważa wedle Wissowy i wszystkie przeżytki w zwyczajach i wszystkie inne świadectwa Rzymskich uczonych. Wissowa twierdzi, że jeśli są zabytki ofiar ludzkich w religji Rzymskiej, to są one albo skądinąd przyniesione, z Grecji, na rozkaz Apollona: Argei, Gallus et Galla, albo jeśli tego w żadnym razie nie da się powiedzieć o nich, zgoła muszą być apokryficzne: Juppiter Latiaris[355]. Dziwny ten upór wielkiego uczonego, największego znawcy religji Rzymskiej był już przez innych zwalczany[356] ale dowody nie trafiły mu do przekonania. Zaprzeczając rodzimości ofiar ludzkich w Rzymie zapomina Wissowa, że religja Rzymska, podobnie jak

[354] WRKR p. 168; contra: Brüllow-Schaskolsky, Wien. Stud. 1911, XXXIII, p. 59.

[355] WRKR p. 124 adn. 8. albo devotio starców a. a. C. n. 390.

[356] Samter w Berlin. Phiiol. Wochenschr. 1902, nº 29, col. 905—913; idem, Der Ursprung des Larenkultus, ARW, X, 1907 p. 374 sqq (o larach, argeach i devotiones); L. Deubner, Die Devotion der Decier, ARW, 1905, XIII, Beiheft p. 81 (o grzebaniu podobizny wyklętego); idem, ARW, 1911, XIV, p. 306 (krótka wzmianka o Argeach); Beseler, Hermes XLIV, p. 352; Schwenn, Menschenopfer, RGVV, XV, o argeach i Gallach wyraża się bardzo oględnie; w innych praktykach uznaje rodzimość ofiar; Brüllow Scharkolsky, Die Argeerfrage in den römische Religion, Wiener Studien XXXIII, 1911 (argeów za rolną praktykę uważa); W. Warde Fowler, The religions experience of Roman people p. 54 sq; 321 sq. (teste WRKR p. 421).

wszelkie inne religje, jest zjawiskiem historycznem, to znaczy, że powinna podlegać prawom historycznym: rozwojowi. Więc bezsprzecznie powinna była przejść przez okres pierwotny, w którym pełniono ofiary ludzkie i więcej niż ludzkie, bo boskie i okres ten powinien był zostawić pewne, niech nawet słabo widoczne, ślady. Gdy Liwjusz pisał „minime romano ritu“, słowa jego mogą oznaczać tylko to, że on i współcześni i starsi nawet, czuli wstręt do ofiar ludzkich; zobaczymy dalej, że Rzymianie starali się zmiękczyć pierwotne zabytki i załagodzić okrucieństwo praktyk. Gdyby wypadło Rzymianom wprowadzić na rozkaz wyroczni Sybilli nowe praktyki i ofiary ludzkie, starali by się oni odseparować siebie od nich tak samo stanowczo, jak odseparowali się w wieku trzecim od kapłaństwa Kibeli, które wymagało kastracji. Zresztą, Liwjusz był historykiem który nie ze źródeł czerpał wiadomości historyczne, tylko z drugich rąk. Antykwarjusze Rzymscy, których świadectwa przechowali Festus i Macrobius[357] badali same zwyczaje i praktyki, więc słowa ich, twierdzenie, że ofiary ludzkie przez dawnych Rzymian były składane, słowa te więcej ważą od Liwjuszowskich „minime romano ritu“. Nie wolno przechodzić do porządku nad temi świadectwami. Wreszcie jeszcze jeden błąd popełnia Wissowa i ci którzy przyjmują jego teorję[358]. Obchody Argeów, jak twierdzi Wissowa, do praktyk Rzymskich były wprowadzone w trzecim wieku, podobnie jak Gallus et Galla. Zostało to dokonane na rozkaz ksiąg Sybilli i kapłanów, w których pieczy były te wyrocznie: decemwirów sacris faciundis, uczniów kapłanów Delfickich. I oto twierdzi Wissowa, że to Apollon i jego kapłani, w swoim pokojowym podboju Italii i Rzymu dla religji Greckiej, wprowadzili w trzecim wieku przed Chrystusem ofiary ludzkie do religji Rzymian.

[357] o tem vide §§ poświęcone sacratio capitis.
[358] Boehme, RE, s. v. Gallus et Galla.

Natomiast zwyczaj zaklętej wiosny, ver sacrum, który również na rozkaz decemwirów był wznowiony przez Rzymian po długiej przerwie, zwyczaj odwiecznie Italsko-Rzymski, zwyczaj, który wedle Festusa i jak to my z przeżytków zobaczymy jeszcze, nie był czem innem jak tylko gromadną ofiarą ludzką, zwyczaj ten uległ zupełnie odmiennej modyfikacji: niema wcale wzmianki o ofiarach ludzkich, bo tylko trzody do tego używano. Więc gdyby Apollon i jego kapłani w Delfach i przy wyroczniach Sybilli w Rzymie chcieli uzupełniać religję Rzymską okrucieństwem i bezwzględnością, cechującą religję Apollona w wieku siódmym w Grecji, mieli sposobność po temu w praktykach odwiecznie Rzymskich; mogli w ver sacrum odnowić ofiary ludzkie—jednak nie uczyniono tego. Uszlachetniając prastary zwyczaj Italski zaklętej wiosny lub conajmniej nie tamując uszlachetnienia jej, kapłani Apollona wprowadzali jednak zupełnie nowe okrutne praktyki, których nie mogli w Grecji wprowadzać, bo tam przez Ajschylosa jeszcze bezwzględność Apollona była osądzoną.

I oto wynika z tego, że Grecy, oddawna oświeceni filozofią, wchłonąwszy w siebie nauki Sokratesa, Platona, misterji; że Grecy, których religja, zachowując wprawdzie szereg prastarych okrutnych praktyk, stała jednak w rozwoju swoim na poziomie najwyższych szczytów osiągniętych przez myśl Grecką i sztukę; że Grecy w wieku trzecim, których religji charakter świetlany tak dobitnie pokazał nam Tadeusz Zieliński[359], że Grecy ci wprowadzają do Rzymu ofiary ludzkie. Widzieliśmy już niektóre objawy hellenizacji religji Rzymskiej w trzecim wieku: polegała na podkreślaniu niektórych pierwiastków, z pochodzenia rodzimych zresztą; również na wprowadzaniu nowych praktyk, jak ter novenae virgines, praktyk, które nie były sprzeczne z duchem religji, tylko nowe i aż do tego czasu obce, jednak

[359] Zieliński. Religja Starożytnej Grecji. W. 1921.

wstrętu w Rzymianach nie budziły, bo były zgodne z kierunkiem rozwoju wierzeń Rzymskich. Lectisternia nie były sprzeczne z duchem religii Rzymian, bo ta ostatnia od prawieków znała epula, współbiesiady z bogami. Supplicationes i lustrationes nie były sprzeczne, bo Rzymianie od prawieków znali oczyszczenia i tylko supplicationes można uważać za inowację, ale taką, która całkowicie zgadzała się z kierunkiem rozwoju wierzeń i zwyczajów. Wedle Wissowy pierwotna religja Rzymian wcale nie znała ofiar ludzkich i jest to nieprawdą: znała, ale wyzbywała się ich i w devotio Musa i w ver sacrum; wprowadzanie na nowo ofiar ludzkich musiałoby wzbudzić wstręt w Rzymianach. Ulegli oni rozkazowi wyroczni Sybillińskich, wprowadzili do Miasta kult Bogini Pessinunckiej, Macierzy bogów, lecz żaden obywatel Rzymski nie miał prawa być kapłanem jej, bo były to praktyki wstrętne dla nich[360]. Tak więc przypuszczam, że posądzenie Greków i kapłanów Delfickich z III w. o wprowadzenie ofiar ludzkich do religii Rzymskiej, o barbaryzowanie tej religii i tamowanie wyzbycia się pierwotnych okrutnych pierwiastków, że przypuszczenie to z punktu widzenia ogólno historycznego jest niemetodycznem. Hellenizacja nie w tem objawiała się.

56. NAZWA I CZAS OBCHODU ARGEÓW. Jakkolwiek nie w Grecji zwyczaj powstał, hellenizacji jednak uległ w pewnym stopniu, na co wskazuje nazwa; może nawet nie tyle hellenizacja, ile odbiły się w nazwie stosunki z Grecją i ówczesne koncepcje historyczno-polityczne. W jednakowym stopniu dotyczy to Argeów i Gallus et Galla Graecus et Graeca. Szereg starożytnych uczonych a za nimi. Diels i Wissowa przypuszczają, że nazwa Argeów pochodzi od Argiwów. Nazwa ta jednak w znaczeniu nie ple-

[360] Dionys. Halic. II, 19, 4; Valer. Max., VII, 7, 6; Iul. Obseqn. 44 (104); WRKR p. 320.

mienia, lecz całego narodu, mogła powstać w Rzymie jedynie pod wpływem Greków, i do tego poezji greckiej, poezji wyroczni, bo i w samej Grecji wyraz Argiwowie w znaczeniu wszystkich Greków, znanym był tylko w języku poetyckim, przez Homera był używany. Dla Rzymian, którzy za pradziadów swoich Trojanów uważali, narodowym wrogiem byli Grecy, więc Argiwowie[361]. Ztąd zrozumiałe jest dlaczego do Gallus et Galla dodani byli Graecus et Graeca: do rzeczywistych i aktualnych wrogów narodowych dodano mitycznych wrogów Trojanów-Rzymian. Takie częściowe zhellenizowanie praktyki, wpływ na nią wyroczni zawartych w księgach Sybilli i interpretowanych przez decemwirów jest zupełnie możliwy i to przypuszczenie Dielsa — Wissowy najlepiej objaśnia skądinąd mało zrozumiałą nazwę Argeów. Możliwe jest zupełnie, że wpływ ten datuje się czasem, którym ci uczeni chcieli datować pochodzenie praktyki, albowiem takie ustalenie nazwy Argeów lub Gallus et Galla Graecus et Graeca prawdopodobnie połączone było z ustaleniem czasu odprawiania praktyk. O Gallus et Galla wiemy że był ustalony na listopad. Argeów obchody w maju obchodzono. Ustalenie obchodu, pełnienie jego w ściśle oznaczonym czasie, jakkolwiek nie jest sprzeczne z praktyką, jednak nie wynika z niej, nie jest konsekwencją którą trzeba wyciągnąć z obchodu. Utrwalenie daty wynikło z warunków politycznych. Praktyki te są to devotiones wrogów; wrogami są ci, z którymi wszczęta jest wojna. W zaraniu dziejów stosunki polityczne były takie, że wojny rok rocznie były prowadzone przez gromady-plemiona, ale niekoniecznie w zupełnie ściśle określonym czasie. Mogła wojna wybuchnąć i w marcu i w kwietniu i w maju, więc i devotiones pełniono wtedy dopiero gdy wszczynano wojnę. Ale, wobec tego, że wojny były doroczne, więc nie tylko u Rzymian, lecz i u Igu-

[361] Diels, Syb. Blätt. p. 44; Wissowa RE s. v. Argei, col. 697.

winów ustaliły się i utrwaliły devotiones na zawsze. Narcum, Japudicum nomen, które czytamy w wyklęciach tablic Iguwińskich, przy naszych wiadomościach ze stosunków politycznych nie da się wyprowadzić; należą do bardzo odległej przeszłości: w carmen devotionis jest to skamieniałość sakralna; kiedyś, dawniej, sąsiadowali Iguwinowie z Narkami i Iapudami, walczyli z nimi, wyklinali podczas walki — a gdy nie stało już tych sąsiadów, imiona ich jako symbol pozostały w carmen devotionis, następnie lustrationis. To samo możemy i dla Rzymian przypuścić: po przeminięciu napadów Gallijskich, imię ich pozostało jednak w praktyce devotionis; stosunki polityczne wymagały nawiązania pokrewieństwa z Trojanami — więc do carmen devotionis wprowadzone było imię mitycznych wrogów narodowych. Możliwe jest, że jednocześnie z tem, devotio wrogów, pierwotnie zależna tylko od czasu rozpoczęcia wojny, ustaliła się jako stałe doroczne święto. Było to jednak po ustaleniu kalendarza, Wissowa tego dowiódł, więc po utrwaleniu czterech Serwijańskich dzielnic. Oprócz tych wewnętrznych wskazówek na to, że święto początkowo nie było stałem, przemawia jedna wzmianka w źródłach, przez Wissowę pominięta. Plutarch w qu. R. 86 powiada, że pierwotnie pełniono praktykę podczas pełni księżyca. Pełnia księżycowa nie w jednym i tym samym dniu odbywa się, więc wzmianka Plutarcha świadczy po pierwsze o tem, że święto pierwotnie nie było stałem, że zależnie od księżyca zmieniał się czas praktyki. Taka zależność od księżyca jest cechą specyficznie Rzymską, jakkolwiek i gdzieindziej łatwo to samo odnaleźć. Wiemy, że Junonie księżycowej Idy pierwotnie były poświęcone, wiemy również, że pierwotnie urzędnicy w idy zaczynali urzędy sprawować[362]. Tak więc wzmianka Plutarcha wprowadza

[362] Macrob. Sat. I, 15, 15-18; Usener, Ital. Myth., Rhein. Mus. 1875, p. 219.

nas w czasy znacznie bardziej odległe od datowania obchodu przez Wissowę: w okres księżycowego kalendarza. Następnie; skoro Argei jest to praktyka sakralna, połączenie jej z pełnią i naogół przystosowanie do księżyca, świadczy w wysokim stopniu o magiczności jej: oczyszczające znaczenie Argeów jest zjawiskiem wtórnem, bowiem nie katartyka z księżycem połączona była, tylko magja [363]. Taki charakter obchodu zupełnie zgadza się z pierwotną formą devotiones i z najstarszą koncepcją wojny i walki zbrojnej, o czem już było wyżej [364].

O ile datę Argeów łatwo wyprowadzić z czasu rozpoczęcia wojny, wiosny, o tyle data odprawiania praktyki Gallus et Galla trudną jest do zrozumienia. Dlaczego w listopadzie? Obchód jest zupełnie wyraźną devotio, devotio zwykle czyniono albo gdy wojna dopiero zaczyna się, albo gdy jest w toku — więc nie w listopadzie, bo na jesieni kończą wojnę. Dlaczego więc praktykę na jesień przerzucono? Czy nie jest to czasem nie pierwszy akt devotio, nie magiczne oddanie wrogów bogom żeby skierować na siebie pomoc bogów, tylko ostatni akt: spełnienie poprzednio uczynionych devotiones i vota, gdy wzięci do niewoli jako devoti powinni być oddani bogom, które to oddanie odbywa się przez śmierć. Tembardziej że mamy przykłady podobnego uśmiercania jeńców po wojnie: wszy-

[363] Apoll. Rhod. IV, 59; Schol. Theocr. Id. II, 12; Plato, Resp. 364 E; Schol. Arist. Ranae 1033; Lukian. Nekyomant. 7; idem Philops. 14; Schol. Apoll. Rhod., III, 533; IV, 59; Horat. Sat. I, 8, 20; Apul. de magia 31 (467); Horat. epod. V, 49; Verg. Aen. IV, 511 sq; Serv. Aen. IV, 513; Ovid. Metam. VII, 192; Plin. nat. hist. XXI, 62; XXIV, 12; Seneca, Medea 787 sq; Phaedra 416 sq. i inne, vide Roscher, Mondgöttin, ap. RML s. v., II, col. 6163; Hubert et Mauss ap. DS, s. v. Magia, p. 1512, 1516; Wessely, Griech. Zauberpapyrus von Paris u. London in Denkschrift. d. Ph.-Hist. Kl. d. Kais. Ak. d. W. in. Wien, vol. XXXVI, 1888 p. 6 sq.

[364] adde: walka podczas pełni albo nowiu: Tac. Germ. 43; Polyaen. VI, 18; Pausan. X, 1, 3; Herod. VIII, 27; L. Weiniger, Feralis Exercitus, ARW, IX, p. 201 sq; 224 sq, 244 sq.

stkich wodzów zwyciężonych, których zwycięski imperator wprowadzał w triumfie do miasta przed rydwanem swoim, razem ze zwierzętami ofiarnemi, wodzów tych w chwili gdy triumfator wstępował na Kapitol, zabijano w podziemiach Tullianum[365]. W takim razie Gallus et Galla była to praktyka, w której wszystkich jeńców schwytanych skupiano magicznie w kilku ludziach i oddawano bogu. Niestety, zbyt mało mamy szczegółów o Gallus et Galla żebym z większą pewnością i prawdopodobieństwem mógł przypuścić o jesiennym czasie i znaczeniu obchodu. Natomiast w obchodzie Argeów zwraca uwagę na siebie żałoba flaminiki.

57. ŻAŁOBA FLAMINIKI W OBCHODZIE ARGEÓW. Żałobę flaminiki oprócz obchodu Argeów spotykamy jeszcze w dwóch wypadkach. W wiosennym obchodzie Mamurius Veturius, wygnanie z miasta w piętnastym dniu marca Starego Marsa, Starego, Ubiegłego Roku; ten ostatni, podobnie jak w słowiańskich obchodach rozpoczęcia nowego roku wygnaniem ubiegłego, był wypędzany z miasta w postaci ludzkiej ośmieszonej[366]. Drugi wypadek żałoby — jest to zanieczyszczenie penus Vestae[367]. Obydwa wypadki są ściśle połączone z wewnętrznemi sprawami sakralnemi i uczestnicy i podmioty praktyk są wewnętrzne Rzymskie. Mamurius jest wypędzanym — ale jest to ktoś swój, ktoś z rodzimej gminy, wyobrażający Mamuriusa—a i sam Mamurius jest to swój, rodzimy bóg, jeno że przestarzały,

[365] Cicero in Verr. V, 77; Livius, XXVI, 13, 15; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, II, 1884, p. 584.

[366] Varro, de l.l. VI, 49; Plut. Numa 13; Ovid. fasti, III, 389 sq; 396-7: „his etiam coniunx apicati cincta Dialis lucibus inpexas debet habere comas"; Lydus, de mensib. III, 29; IV, 36; Usener, Ital. Myth. p. 209 sq. (contra Warde Fowler Rom. Festiv. of the period of the Republic p. 44 sq, teste WRKR p. 148 adn. 1); Frazer, The Golden Bough, Skapegoat, 1913 p. 230 sq.

[367] Ovid. festi VI, 457-8.

który musi ustąpić miejsca nadchodzącemu młodemu Marsowi. Przyczyną żałoby jest to, że ktoś swój, bóg, umiera. W drugim wypadku żałoba jest spowodowana tem, że najbardziej czczona świątynia, rodzimej Westy, została zanieczyszczona, a w konsekwencji muszą być błagalne nabożeństwa. Więc znowóż przyczyna jest w wysokim stopniu wewnętrzna. W obchodzie Argeów, tak jak on zwykle bywa rozumiany, wrogów do rzeki rzucając, podają ich devotio. Nieda się w żaden sposób z taką interpretacją pogodzić żałoba flaminiki: po co i dla czego ma się smucić, jeżeli wrogów niszczą? Kapłani zawsze i wszędzie starają się spotęgować niszczycielską moc wojowników swojej gromady, więc smutek i żałoba kapłanki wcale nie wynika z praktyki magicznie sprowadzającej na wrogów śmierć. Czy czasem nie da się w obchodzie Argeów przypuścić, że w genezie był to obrzęd analiogiczny do devotio Musa? że nie wrogów rzuca się do Tybru z Pons Sublicius, tylko grono Rzymian, którzy magicznie webrali w siebie wszystko z wrogów i wzamian za Kwirytów, za ich legjony i urzędy i całość są bogu oddani, a razem z nimi legjony i urzędy nieprzyjaciół. Przy takiem pojmowaniu obchodu zrozumiałe będzie, dlaczego flaminika żałobę nakłada, ona, która to robi gdy Rzymian spotyka jakieś nieszczęście w ich wewnętrznem życiu sakralno-religijnem. Taka praktyka, która pierwotnie wymagała składania ofiar z rodowitych Rzymian, podobnie jak to, co czytaliśmy o Musie, została z czasem uszlachetnioną: nie Rzymian, tylko podobizny ich, kukły do wody rzucano. W Graecus et Graeca, o ile prawidłowem jest moje przypuszczenie, że to powojenne dokonanie przedwojennych devotiones, zmiana ta nie zaszła: do samego końca ofiary z żywych ludzi składano, nie z kukieł, bo to nie Rzymianie, tylko wrogowie, więc w stosunku do nich stosowano większą bezwzględność. Natomiast komentarz Liwjusza do podania o Musie, po-

ucza nas, że Rzymianina — devotus wzdragano się zabijać i grzebać. Jeżeli z Argeami tak było, jak powiedziałem, w takim razie przypuszczenie Schwenna, że Argeowie mogli wcale nigdy nie być ludźmi, że od powstania samego mogła być praktyka ta magją in effigie, tak szeroko praktykowaną przez pierwotnych, przypuszczenie to nie zgadza się z żałobą flaminiki[368]. Argeowie bowiem, czy to lalki od początku, czy też pierwotnie obywatele Rzymscy, wciągali w siebie i zawierali w sobie wszystkich wrogów. Jeśli to były kukły lub grono pochwyconych wrogów, żałoba flaminiki jest wykluczona, bo tylko do Rzymian może się ona odnosić. To ostatnie przypuszczenie moje, że byli to Rzymianie, nie powinno nas niepokoić, bo praktyki Rzymskie i ogólno Italskie podają nam przykład, że w zaklętej wiośnie oddawano bogom na łup i żer współobywateli, dzieci własne. Jeszcze jest jedna cecha w obchodzie Argeów, którą i w innych rodzimych praktykach Rzymskich spotykamy: wrzucanie do wody, połączenie praktyki z wodą. Podobną cechę znajdujemy w podaniu o zgonie Romulusa, podczas oczyszczającego nabożeństwa ad Caprae poludem[369] i w Iguwińskich lustracjach znajdujemy oczyszczające devotiones, exsecrationes i ofiary in fontulis[370].

58. OBCHOD ARGEÓW JAKO OCZYSZCZENIE. Jako grecką cechę Argeów przytacza Wissowa jeszcze jeden szczegół: nie zawiera w sobie, określona przez Plutarcha jako oczyszczenie, pierwiastka określanego przez Rzymian prefiksami amb—, albo circum—. Rzymskie oczyszczenia polegają na oprowadzaniu, otaczaniu, obnoszeniu, tymczasem o obchodzie Argeów mówią Rzymianie

368 Schwenn, Menschenopfer (RGVV, XV, 3), p. 154.
369 De vir. illustr. II, 13; Valer. Flacc. Arg. III, 435.
370 Buecheler, Umbrica, tab. VII, A, 3 et adn. ad h. l.

„itur ad Argeos“. Słuszne to, ale dlatego tak jest, że święto Argeów w założeniu i powstaniu wcale nie było oczyszczeniem, tylko devotio. Przy oczyszczeniu nie zachodzi żadna potrzeba żałoby flaminiki i żaden luctus nie wynika z oczyszczenia: on cechuje devotiones i nieszczęścia wewnętrzne i pogrzeb westalki jest wybitnym objawem tego, bo całe miasto pogrąża się w smutku i żałobie. Żadnych amb lub circum nie znajdujemy ani w Gallus et Galla ani w podaniu o Marcusie Curtiusie ani w obchodzie Mamurius Veturius ani w ver sacrum wreszcie. Jednakże czytamy u Plutarcha o Argeach jako o jednym z największych oczyszczeń. To można uważać za pewną hellenizację praktyki: obchód, który pierwotnie nie był oczyszczeniem, pod wpływem kapłanów delfickich i kapłanów decemwirów zaczęli rozumieć Rzymianie jako oczyszczenie — prawdopodobnie wtedy dopiero, gdy znaczenie pierwotne było zapomniane. Hellenizacja ta nie była jednak sprzeczną z kierunkiem rozwoju Rzymskich wierzeń i praktyk: owszem zgadzała się z nim i możliwie że tylko nieco przyspieszyła normalny bieg. W Iguwińskich praktykach devotiones również skojarzyły się z lustrationes i weszły w nie: ale tam, że to bieg normalnym był, więc mocno zaznacza się amb i circum. W Argeach, których rozwój był przyspieszony przez wpływy greckie, co i w nazwie obchodu odbiło się, zachowało się albo wprowadzone było z helleńska w lustrationes brzmiące „itur ad Argeos“: oczyszczenie nie przez obnoszenie i oprowadzanie, tylko przez przejście i przeniesienie.

59. SEXAGENARII DE PONTE I ZAMKNIĘCIE O ARGEACH. Jest jeszcze jeden szczegół, który pomaga zrozumieć żałobę flaminiki i nić, która łączy Argeów z devotiones. Podając źródła do Argeów, przytoczyłem również „depontani, sexagenarii de ponte“ [371]. Więc, gdy

były to jeszcze ludzkie ofiary, składały się one ze starców, których rzucano z mostu, starców Rzymskich, bynajmniej nie cudzoziemców; a starców znajdujemy i gdzieindziej w devotiones. Podanie, uważane przez Wissowę za apokryficzne, że dostojni starcy Rzymscy podczas inwazji Galijskiej, podali sobie devotio[372]; pontifice carmen praefante, w strojach odświętnych, zasiedli na forum, na sellae eburneae i padli ofiarą okrucieństwa Gallów — właściwie okrucieństwa zwyczajów Rzymskich, które wymagały, by w czasie wojny i niebezpieczeństwa ofiarę z obywateli dostojnych złożyć, obywateli utożsamionych z wrogami. Zrozumiałe więc jest zupełnie, że gdy uśmiercano tych starców lub oddawano wrogom na łup, wzamian za Rzeczpospolitą, urzędy jej i legjony, że flaminika w żałobie była — a pierwotnie prawdopodobnie wszyscy, jak to przy grzebaniu żywej westalki. Możliwe, że Argei i sexagenarii de ponte była to jedna praktyka — tak bardzo były one zbliżone; ale nie twierdzę że Argei, byli to pierwotnie dostojnicy kurulni, przypuszczam jednak, że byli to w każdym razie obywatele Rzymscy, że podczas wojny lub nieszczęścia i niebezpieczeństwa utożsamiano ich z wrogami i składano w ofierze bogom lub miejscowemu bogu rzeki — a przez to magicznie i wszystkich wrogów. Więc było to devotio; pełniono ją najczęściej w czasie wojny — ztąd stała się doroczną, bo i wojny doroczne były. Nie był to jednak pierwotnie obchód o ściśle oznaczonym terminie,

[371] Adnot. 342.

[372] WRKR p. 402 adn. 8; Liv. V, 41, 3; Plut. Camill. 21; Zonaras VII, 22 i inne, vide adn. 304. Wissowa dlatego podanie za apokryficzne uważa, że Liv VIII, 10, 11, mówi, że konsul może devovere albo siebie albo kogoś z legjonistów, więc mówiąc w V, 41, 3, o devotio konsularnych starców, zaprzecza sam sobie; ale podanie o consularach możemy zestawić nie z podaniem o Musie, tylko z praktyką sexagenarii de ponte; apokryficzność w takim razie upada, albowiem podanie zgadza się do pewnego stopnia z praktyką.

bo obchodzono jego po pierwsze zależnie od rozpoczęcia wojny, po drugie, zależnie od pełni księżyca. W wiekach czwartym i trzecim, gdy religja w rozwoju swoim kształtowała się i zmieniała pod wpływem kapłanów delfickich i decemwirów, gdy powstawały religijno-polityczne podania o pochodzeniu Rzymian od Trojanów, obywateli tych składanych w ofierze, zaczęto nazywać imieniem Argiwów: wrogów narodowych Trojanów-Rzymian. W tym samym czasie obchód stał się nie tylko dorocznym a w terminie swoim ad hoc, lecz i stałym: odbyło się to już po utrwaleniu kalendarza, w którym zmienny w czasie obchód nie zostawił śladów. Możliwe jest, że również w tym czasie nastąpiła zamiana ludzi przez lalki, lecz dawne szczegóły zachowano i, pamiętając, że byli to dawniej obywatele Rzymscy, nadal przy rzucaniu kukieł do rzeki zachowywano żałobę. Takim przedstawia mi się obchód Argeów. Nie powinno nas dziwić, że tak szafowano życiem współobywateli: oddawano bogu, żeby zadowolił się tem, co naród sam ze siebie wybiera, aniżeli żeby zciągał ofiary z narodu na oślep. Przytoczone praktyki nie są jedyne, bo mamy jeszcze Zaklętą Wiosnę.

60. ZAKLĘTA WIOSNA. „Lucius Cornelius Lentulus, wielki pontyfik... postanawia zwrócić się do narodu o zaklęcie wiosny, albowiem bez woli narodu nie wolno wiosny obiecać. Naród był zapytany w te słowa: „czy chcecie, czy nakazujecie aby to było tak uczynione: jeśli Rzeczpospolita Rzymskiego narodu Kwirytów przez najbliższe pięć lat zachowa się nieuszkodzona w tej wojnie, którą to wojnę naród Rzymski prowadzi z narodem Kartagińskim, w tych wojnach, które prowadzi z Gallami przedalpejskimi, jeśli zachowa się nieuszkodzona tak jak ja tego chcę — wtedy naród Rzymski Kwirytów złoży w darze to, co wiosna przyniesie w stadach nierogacizny, owiec,

kóz i krów i te bydlęta, które nie będą przedtym ofiarowane, niech będą oddane Jowiszowi, poczynając od tego dnia, który wyznaczy senat i naród. Kto będzie składał ofiarę i kiedy zechce to uczynić i wedle jakich zwyczajów — niech czyni; w jakikolwiek sposób uczyni — dobrze będzie uczynione. Jeśli zdechnie bydlę ofiarne, niech nie będzie to ani grzechem ani zbrodnią. Jeśli ktoś niewiedząc przekroczy ów ślub i zabije — niech nie będzie to grzechem. Jeśli ktoś ukradnie — niech nie ciąży grzech ani na narodzie ani na tym komu skradziono. Jeśli w dniu nieszczęśliwym niewiedząc ofiarę spełni — niech to będzie dobrze. Czy w nocy czy we dnie wolny czy niewolny ofiarę złoży — niech to będzie dobrze. Jeśli złoży przedtym, niż senat i naród wskażą — niech będzie złożona i naród niech zwolniony będzie" [373]. „Mamertyni dlatego tak nazywają się, że gdy całe Samnium było nawiedzione straszną zarazą, Sthenius Mettius, książę tego narodu, zwołał zebranie ludowe i opowiedział że Apollon objawił mu się we śnie. Zwiastował bóg, że jeśli chcą uwolnić się od nieszczęścia, muszą obiecać, że wszystko, co tylko urodzi się najbliższą wiosną, będzie złożone w ofierze. Co uczyniwszy uwolnili się od powietrza, ale po dwudziestu latach znowu odwiedziło takie same. Udali się do Apollona, ów zaś odrzekł, że ślub uczyniwszy nie dokonali jednak, albowiem ludzi nie złożono w ofierze. Których, jeśli z kraju wydalą, uwolnią siebie od nieszczęścia. Rozkaz spełniając opuścili ojczyznę i usadowili się na Sycylji... (połączyli się tam z Messeńczykami).. i przyjęli imię... Mamertynów, albowiem, gdy losowaniem wybierali dla nazwania się imię jednego z dwunastu bogów, wypadło imię Mamers, które w języku Osków oznacza Marsa" [374]. „O Samnitach i taką

[373] Liv. XX, 10 a. a. C. 217.

[374] Festus s. v. Mamertini..... „Cuius historiae auctor est Alfius in libro primo belli Cartaginiensis".

historję opowiadają: podobno Sabinowie, podczas długiej wojny z Umbrami, ślubowali votum — jak to i Grecy niektórzy robili — że wszystko, co tylko przyrostem będzie w nadchodzącym roku, złożą w ofierze. Zwyciężyli, więc część tego co było zrodzone, w ofierze złożyli, a część poświęcili. Po pewnym czasie nieurodzaj był i rzecze ktoś, że trzeba poświęcić dzieci. Tak zrobili; dzieci spłodzone poświęcili Marsowi i gdy wyrośli, posłali na nowe siedziby. Uchodźcy za przewodnika mieli wołu; ów zaś zatrzymał się i położył się w ziemi sąsiednich Osków. Tych ostatnich wygnali przybysze i sami usadowili się w tem miejscu (scil. Bovianum), a wołu zarżnęli Marsowi, który go dał im za przewodnika wedle słów wyroczni... Sąsiadują z nimi Hirpini, również Samnici; nazwę otrzymali od wilka, który przewodził uchodźcom; wilka Samnici nazywają Hirpus“ [375]. „Picenatowie wywodzą się od Sabinów; przewodniczył im dzięcioł, od którego imię ich pochodzi, albowiem ptak ten nazywa się picus i uważany jest za świętego Marsowego ptaka“ [376]. „Aboriginowie, wygnawszy Sikulów, sami zajęli to miejsce. Byli oni potomkami Ojnotrów, którzy zamieszkiwali kraj od Tarentu aż do Posejdonowego wybrzeża. Opowiadają, że zaklęta młodzież, wedle zwyczajów tubylczych poświęcona bogom, była wygnana przez ojców i zamieszkała kraj oddany im przez bóstwo“ [377]. „Ver sacrum quidam dictum putant, ut plerumque vitabile et exsecrandum. Sed Sisenna religiosum dicit hist. lib. IV (99): quondam Sabini feruntur vovisse si res communis melioribus locis constituisset, se ver sacrum facturos“ [378]. „Ver sacrum: vovendi mos fuit Italis. Magnis enim pe-

[375] Strabo V, 250.
[376] Idem, V, 24, 2.
[377] Dionys. Halic. II, 1, 2; conf. I, 16.
[378] Nonius p. 522 s. v. ver sacrum.

riculis adducti vovebant, quaecumque proximo vere nata essent apud se, animalia immolaturos. Sed cum crudele videretur pueros ac puellas innocentes interficere, perductos in adultam aetatem velabant atque ita extra fines suos exigebant"[379]. „Irpini appellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites; eum enim ducem secuti agros occupavere"[380]. „Picena regio, in qua est Asculum, dicta, quod Sabini, cum Asculum proficiscerentur, in vexillo eorum picus consederat"[381]. „Sacrani appellati sunt Reate orti, qui ex Septimontio Ligures Siculosque exegerunt; dicti Sacrani, quod vere sacro sunt nati"[382]. „Alii Sacranos acies Ardeatum volunt, qui aliquando cum pestilentia laborarent, ver sacrum voverunt, unde Sacrani dicti sunt"[383].

61. PRZEŻYTKI TOTEMICZNE I ZAKLĘTA WIOSNA. Tyle źródła o wiośnie zaklętej. Gdy nieszczęście na państwo i naród spadło lub zagraża, gdy wybuchła wojna lub powietrze nawiedziło, wtedy obiecują bogu poświęcić mu wszystko, cokolwiek i ktokolwiek urodzi się nadchodzącej wiosny: sacratum alicui deorum. W czasach historycznych ludzie już byli wyłączeni z tej gromadnej ofiary: składano tylko z trzody. Pierwotnie ludzie tak samo jak zwierzęta oddawano bogom i zabijano w ofierze: o tem Festus świadczy, ale ten sam Festus świadczy również że oddawna już zabijanie ludzi zastąpiono wygnaniem ich. Gdy ślubowane pokolenie, zrodzone w czasie zaklę-

379 Pauli exc. s. v. ver sacrum.
380 Idem, s. v. Irpini.
381 Idem, s. v. Picena.
382 Idem, s. v. sacrani.
383 Servius, Aeneis VII, 796.

tej wiosny, podrasta, wtedy ich, capitibus velatis, wyprowadzano z granic kraju i musieli szukać dla siebie nowych siedzib. Właściwie nie szukali wcale: jest pewna osobliwość, która oznacza, że oddanie bogu było zachowane, tylko że nieco zmienione. Podobnie jak westalkę nie zabijano, tylko żywcem oddawano bogu, jak zbrodniarza żywcem zrzucano ze skały tarpejskiej, tak również i ślubowanych żywcem oddawano bogu do którego należą, a ten już ma zrobić z nimi co zechce — i prowadzi bóg swoich sacranos na nowe siedziby. Że w Rzymie jest to zwyczaj odwieczny, nawet pra-Rzymski, na to wskazuje, że był on i przez Samnickie plemiona często stosowany, więc, jesli u Rzymian jest on rodzimym a nie zapożyczonym od Samnitów, musi sięgać pochodzeniem swoim najdawniejszych wspólnych italskich czasów. Zresztą i inny szczegół wprowadza nas w najdawniejsze, terjomorficzne jeszcze, okresy wierzeń religijnych. Bóg, któremu oddawano, jest to zwykle jakieś zwierzę: wilk, dzięcioł, wół. Wilk i dzięcioł w czasach późniejszych ściśle skojarzone były z Marsem. Zgodnie z tem, występują przed nami, zależnie od różnych okresów wierzeń religijnych, plemiona Wilków, Dzięciołów — Hirpini, Piceni — a z drugiej strony Mamertini i jeszcze jedno plemię, o którym niema zresztą mowy, żeby powstało jako zaklęte w ver sacrum, plemię Marsów. Więc mamy objawy wyprowadzenia nazwy plemiennej od zwierząt, z któremi skojarzone były wierzenia religijne. Wilk i dzięcioł, były to zwierzęta Marsa; wół i byk w religjach śródziemnomorskich zbyt wielkie znaczenie miały i jest to rzecz tak dobrze znana, że mogę nie zatrzymywać się na niej; w Italji zaś mamy w dwuch miejscach Bovianum: Samnickie i Łacińskie; ostatnie brało udział w obchodzie Łacińskiego związku, Feriae Latinae. W tem święcie kulminacyjnym punktem był podział mięsa i spożycie ofiarowanego wołu pomiędzy przedstawicieli — magistratów gmin Łaciń-

skich[384]. Do tych plemion musimy dodać jeszcze plemię Niedźwiedzi, Ursetini[385]. Jednocześnie musimy pamiętać, że nie tylko plemiona miały nazwę zapożyczoną od nazwy zwierzęcia-boga, ale i w rodach Rzymskich i innych Italskich były rozpowszechnione zwierzęce imiona, czasami zaś zwierząt wybitnie sakralnych. Imiona własne Osków zawierają w sobie takie imiona jak Hirpidius, Ursidius, Corvidius, Falcidius, Aprusidius, Cornasidius, Parridius, Picidius i inne[386]. Rzym również dostarcza nam wiązankę podobnych imion zebranych przez Renela[387], więc Hirpinus, Lupus (gens Cornelia i Rutilia), Lupercus (gens Munatia), Luperca, Lupercilla, Lupercia, Porcii[388]. Przytoczone szczegóły przyprowadziły szereg badaczów na myśl, że są one objawem i przeżytkiem totemizmu, przez który przeszła religja Rzymska, podobnie jak i inne[389]. Zaprawdę, trudno przejść koło tych osobliwości sakralnych i niepomyśleć o totemizmie. Niestety, Italja dostarczyła nam tak mało innych zabytków totemicznych i te które dostarcza, zebrane przez Renela, pomimo zupełnej pewności, z którą wygłaszają swoje przypuszczenia i Renel i S. Reinach, nie są swoją drogą dostateczne i konieczne, aby za przyczynę ich totemizm uważać: musimy zachować się z wielką rezerwą. Bezsprzecznie, utożsamienie się ze świętem zwierzęciem, co objawia się w nazwie plemienia, rodu, osobowej; utożsamienie się z boskiem zwierzęciem w stroju, co

384 O tem będę mówił niżej; źródła vide Samter, RE s. v. Feriae Latinae.

385 Plin. nat. hist. III, 98.

386 Schulten, Klio II, p. 264 (ap. RE, Reihe II, Hlbbd II, col. 1583).

387 Les Enseignes p. 78.

388 Conf. Kyandai w Atenach, Mysii, Lycii, Arkadyjczycy, Myrmidonowie, Dryopowie i inni.

389 Renel, op. cit.; S. Reinach. Le totemisme animal, Revue Scientifique, Serja IV, tom XIV, 1909, II, p. 449 sq.; Orpheus, III, 2, 11—13; Philipp, RE (vol. cit.) s. v. Sabini.

widzieliśmy w rozdziale o hełmach i skórach zwierzęcych; sakralne spożycie ofiarnego zwierzęcia w Feriae Latinae, o czem jeszcze będzie mowa obszerniej; objawy tabuizacji, zebrane przez Renela, zbliżone do znanych nam w religjach totemicznych, wszystko to nasuwa przypuszczenie o totemizmie w Italii. Objawy te jednak tak są rozrzucone, z takim trudem dają się wyłowić z pod warstw młodszych praktyk i wierzeń religijnych, tak często nie z totemizmu mogą być wyprowadzone, lecz z innych zjawisk religijnych, że bezapelacyjne twierdzenie Renela i Reinacha wydaje mi się być przedwczesnem. W najlepszym razie musimy stwierdzić, że są objawy, czasami mocno zbliżone do totemizmu, ale są one nieliczne i niedostateczne do tego, żeby narysować obraz Italskiego totemizmu i nie wiemy, a o ile nie udoskonali się metodyka badań lub nie wzbogacą się źródła nasze, nie dowiemy się, czy przeszły narody Italskie przez całokształt zjawisk totemicznych, czy też tylko miały one praktyki zbliżone do totemicznych.

62. AZYLUM, KWIRYCI I ZAKLĘTA WIOSNA. Ver sacrum przyprowadza na myśl nie tylko przeżytki totemizmu. Źródła nasze mówią o sacri, sacrani; są oni sacri alicui deorum, ale nie wyłącznie terjomorficznym bogom: Hirpini, Picenati, Ursini, Bovillenses, lecz i bogom z późniejszych okresów wierzeń religijnych: Mamertini, Marsi. Podania Rzymskie opowiadają nam o pochodzeniu Rzymian od zbiegów, którzy u siebie w domu uważani byli za sacri, więc podlegali zagładzie i ratowali się ucieczką nad Tybr, do Asylum inter duos lucos, założonego przez Romulusa, następnie utożsamionego z Kwirynem. Tutaj, od wszystkich tych sacri, rozpoczął swoje dzieje naród Rzymski. Wiemy również, że potomkowie tych sacri i sami oni byli Kwirytami, mając nazwę tę od pierwszego króla, syna Marsa-Kwiryna. Kwiryn, jest to najstarszy Rzymski

bóg, skojarzony z Marsem i Romulusem, czczony w kształcie włóczni, a wyraz quiris oznacza włócznię[390]. Tak więc znajdujemy w starożytnej i sakralnej nazwie Rzymian, których rozpowszechniona nazwa Romani jest pochodzenia Etruskiego, pewną osobliwość, która zbliża pochodzenie i nazwę Kwirytów do plemion powstałych przez ślubowanie zaklętej wiosny. Nie znaczy to jeszcze żebym przypuszczał, że Kwiryci byli osadnikami, którzy zamieszkali pagórki nad Tybrem na prawach i wedle zwyczaju ver sacrum. Podobieństwo polega na tem, że Rzymianie, podobnie jak inne plemiona Italskie, szczególnie Samnickiego szczepu, nazwę swoją wyprowadzali od swego boga plemiennego, a siebie od boga, na wzór Mamertynów, Marsów i innych. Wedle terminologji totemicznej, dałby się tutaj użyć wyraz utożsamiali siebie z bogiem, ale zupełnie nie zgadza się z totemizmem fakt, że bogiem tym jest włócznia. Totemem zwykle bywa zwierzę, rzadko roślina, bardzo rzadko przedmiot natury martwej[391], natomiast bóg Rzymian jest nie tylko przedmiotem martwej natury, lecz wyrobem ręki ludzkiej — włócznią. Analizując ver sacrum i stwierdzając, że jest to pierwotnie gromadna ofiara ludzka,

[390] Pauli exc. s. v.: „Curis est Sabinae hasta; unde Romulus Quirinus, quia eam ferebat, est dictus; et Romani a Quirino Quirites dicuntur. quidam eum dictum putant a Curibus, quae fuit opulentissima Sabinorum"; to samo Dionys. Halic. II, 48, 2; conf. Serv. Aen. I, 292: „Romulus autem ideo Quirinus dictus est, vel quod hasta utebatur, quae Sabinorum lingua Curis dicitur..... Mars enim, cum saevit Gradivus dicitur, cum tranquillus est—Quirinus" (conf. Pauli exc. s. v. curitim); Varro, de l. l. V, 51; Ovid. fasti *II*, 477, 480; Macrob. Sat. I, 9, 16; Plut. Rom. 29; quaest. Rom. 87; ta etymologja wyrazu Quirinus od quiris hasta jest przyjętą i przez nowoczesnych uczonych: L. Deubner w artykule o Deciusie Musie zestawia materjał o ubóstwieniu włóczni i o quiris=Quirinus: ARW VIII, Beiheft, p. 76 sq.; przychyla się do tego i Wissowa: WRKR p. 156 adn. 7.

[391] Malinowski. Wierzenia pierwotne p. 189 sq.

uzasadniałem to na słowach Festusa oraz na nazwach Piceni, Hirpini i t. d. które oznaczają przynależność do boga, co i w podaniach znalazło odbicie, albowiem sam bóg prowadzi oddanych mu na nowe siedziby. Podobną przynależność, materjalnie ujęte oddanie bogu widzieliśmy w obrzędach devotio. Pozostaje wyjaśnienie wyrazów sacrani, sacri i devotus, co narazie zostawiam bez analizy, bo powrócę do tego gdy będzie mowa o przysięgach i sacratio capitis. Jest jednak jeszcze jedna osobliwość w ver sacrum, spotkana już zresztą w jednej z devotiones. „jeśli rzeczpospolita będzie nieuszkodzoną, to... będzie ver sacrum“. Jest to votum, votorum nuncupatio i zaznaczając tę osobliwość, przechodzimy do innej kategorji praktyk magicznych i zaklęć, któremi zmuszano boga do czynnego współdziałania w wojnie.

III.

VOTA.

63. VOTUM — ZMUSZANIE BOGA DO WSPÓŁDZIAŁANIA. Devotio jest to natychmiastowe oddanie kogokolwiek bogu, albo bezpośrednio wrogów, albo kogoś utożsamionego z wrogami, albo in effigie. W zaklęciach, któremi wrogów oddają, w evocatio, naprzykład, zaznacza się, że jeśli bogowie przyjmą ten dar, to Rzymianie będą zmuszeni coś uczynić: „si ita feceritis, voveo vobis templa ludosque facturum“ [392]; również w ver sacrum: „jeśli rzeczpospolita Rzymskiego narodu Kwirytów przez najbliższe pięć lat w tej wojnie... zachowa się nieuszkodzoną... wtedy Rzymski naród Kwirytów złoży w darze to co wiosna przyniesie...“ [393]. Więc dopiero w wypadku, że bóg wysłucha prośby-żądania Rzymian, że zaklęcia ich skuteczne będą i zmuszą boga do współdziałania, dopiero w tym wypadku Rzymianie obowiązani będą złożyć dar. Bóg, zależnie od woli swej, albo zgodzi się, albo nie; dla Rzymian przyjęcie przez boga warunków i wykonanie prośby ich pociąga w konsekwencji nieuniknione spełnienie ślubowanego vo-

[392] Macrob. Sat. III, 9, 6; materjał do vota, klasyfikacja ich, w jakich wypadkach i w jaki sposób były ślubowane: Toutain, DS s. v. votum p. 969 sq.; Pauly's Realencyklopaedie s. v.; Marquardt, Staatsverwaltung, III p. 264 sq.; RE s. v. decennalia; WRKR, p. 381 sq.; Laqueur, Hermes XLIV p. 223 sq.

[393] Liv. XX, 10.

tum. Od najdawniejszych czasów u Rzymian wojna, niebezpieczeństwo lub nieszczęście były połączone z votorum nuncupatio i podobnie do devotio i evocatio, o których wiemy „sed dictatores imperatoresque soli possunt devovere“, ślubują vota imperatorowie pontifice carmen praeeunte[394]. Zdarzają się jednak wypadki, że nie pontyfikowie mają w swej pieczy praeire verba w wotach, tylko decemwirowie s. f. Podobnie jak Gallus et Galla, praktyka odwiecznie Rzymska, była oddana decemwirom po jej zhellenizowaniu, tak również i odwiecznie Rzymskie votorum nuncupatio w niektórych wypadkach uległa hellenizacji i oddana była decemwirom s. f.[395] Ze wszystkich znanych nam vota, przytoczonych, przeważnie wskazanych, przez autorów cytowanych adn. 392, przy zestawieniu ich, najstarszemi wydają mi się być wota ślubowane podczas bi-

[394] Valer. Max. VIII, 13, 2:... „Metellus... senex admodum pontifex maximus creatus tutelam caerimoniarum per duo et viginti annos neque ore in votis nuncupandis haesitante neque in sacrificiis faciendis tremula manu gessit“; Liv. IV, 27, 1:... „dictator, praeeunte A. Cornelio, pontifice maximo, ludos magnos tumultus causa vovit, profectusque ab urbe....“; idem, XXXVI, 2.... „id votum in haec verba praeeunte... pontifice maximo consul nuncupavit“; idem XLII, 28:... „praeeunte verba Lepido pontifice maximo id votum (sc. a consule) susceptum est“.

[395] Liv. XLI, 21, a. C. 174: „cum pestilentiae finis non fieret, senatus decrevit uti decemviri libros Sibyllinos adirent ex decreto eorum.... et Q. Marcio Philippo verba praeeunte populus in foro votum concepit, si morbus pestilentiaque ex agro Romano emota esset, biduum ferias ac supplicationem se habiturum“; XLII, 2, a. a. C. 173:.... „ob haec prodigia libri fatales inspecti editumque ob decemviris est..... et ut supplicatio..... quae priori anno (Liv. XLI, 21) valetudinis populi causa vota esset ea uti feriaque essent itaque sacrificatum est ut decemviri scriptum ediderunt“. Wspomniany Q. Marcius Philippus, ktory verba praeit, nie pontyfikiem był, tylko decemvirem s. f.: Liv. XL 42, 11; conf. Liv. IV, 12, 12, a. a. C. 441:..... „ludi ab decemviris per secessionem plebis a patribus ex senatusconsulto voti, eo anno facti sunt“.

twy. Podobnie jak devotio w czasie bitwy nie jest młodszą od devotio przy rozpoczęciu wojny, tak również i wota w bitwie conajmniej są tak samo stare, jak i wota przed wyruszeniem w pole. Najwięcej materjału do wota dostarcza Liwjusz, najważniejsze źródło nasze przy badaniu sakralno-państwowych praktyk i zwyczajów. Wota wojenne zdążały do tego samego, do czego i clarigatio i devotiones: przymus przez zaklęcia, wywierany na bogu, aby współdziałał z narodem i wojskiem. Różnica zachodzi taka, że w devotiones uwaga boga powinna być skierowana na wrogów; podniecają magicznie i zmuszają do czynnego objawienia się niszczycielską moc boga, powinien on burzyć kraj i miasta wrogów. Natomiast w wotach punktem ciężkości i podmiotem jest rzeczpospolita Rzymska i zaklęciami upraszano boga wspierać ją i uwagę oraz moc swoją dobroczynną skierować na Rzymian.

64. VOTUM PRZED WYRUSZENIEM W POLE. O ile stan wojny był rozpoczynany przez dokonanie jednej z najstarszych devotiones — clarigatio, o tyle chwilą rozpoczęcia działań wojennych była chwila ślubowania wotów, votorum nuncupatio, bo tylko po wykonaniu tej praktyki konsul, pretor, dyktator, z prezydenta rzeczypospolitej stawał się imperatorem, głównodowodzącym jej armją. Natychmiast po ślubowaniu wotów imperator nakładał paludamentum, purpurowy strój wojenny i wyruszał z wojskiem w pole. „Per hos forte dies Phicinius consul votis in Capitolio nuncupatis, paludatus ab urbe profectus est. semper quidem ea res cum magna dignitate ac maiestate geritur. ...quem scire mortalium utrius mentis, utrius fortunae consulem ad bellum mittant? triumphantemne mox cum exercitu victore scandentem in Capitolium ad eosdem deos a quibus proficiscatur,

visuri, an hostibus eam praebituri laetitiam sint"[396]; albo: „nunc constientia spretorum et Capitolium et sollemnem votorum nuncupationem fugisse, ne.....Iovis Optimi Maximi templum adiret.... ne auspicato profectus in Capitolium ad vota nuncupanda paludatus inde cum lictoribus in provinciam iret".[397] Modły i zaklęcia odbywały się na rozkaz senatu[398], w chwili, gdy zapadała uchwała wszczęcia wojny. Imperator, mając już wyznaczony teren walki, szedł do świątyni Jowisza Największego Najlepszego i upraszał boga o współdziałanie, a rotę prośby—zaklęcia podawał mu arcykapłan: „certa deinde provincia sorte, senatusconsultum factum est, quod populus Romanus eo tempore duellum iussisset esse cum rege Antiocho, ..., ut eius rei causa... Mannius Acilius consul ludos magnos Iovi voverat et dona ad omnia pulvinaria. id votum ijn haec verba praeeunte pontifice maximo consul nuncupavit: si duellum quod cum rege Antiocho sumi populus iussit, id ex sententia senatus populique Romani confectum erit, tum tibi Iuppiter, populus Romanus ludos magnos dies decem continuos faciet, donaque

[396] Liv. XLII, 49, 1 sq., a. a. C. 171; dla paludatus conf. Liv. II, 49, 3: „Fabii postero die arma capiunt; quo iussi erant conveniunt. consul paludatus... gentem omnem suam.... videt".

[397] Liv. XXI, 63: o Flaminiusie, w drugiej wojnie Punickiej.

[398] W czasach od których dochodzą ścisłe wiadomości, wota zwykle były ślubowane na rozkaz senatu, ex sculto: Liv. IV, 27, 1; XXVI, 23, 3; XXVII, 33, 6-8; XXXI, 9; XXXIII, 44, XXXIV, 44, 6 (te dwa ostatnie świadectwa dopełniają znane już nam, rozkazane przez naród ver sacrum); XLI, 21; XLII, 28; o ile wotum było ślubowane ex inconsulto senatu, wykonanie ślubu odbywało się nie na państwowe konto, tylko tego, kto wotum nuncupavit: Liv. XXXVI, 36: „vel de manubiis, si quam pecuniam ad id reservasset, vel sua ipsa pecunia faceret".

ad omnia pulvinaria dabuntur de pecunia, quantam senatus decreverit. Quisquis magistratus eos ludos quando ubique faxit, hi ludi recte facti donaque data recte sunto“ [399]. W taki więc sposób pełnione były wota od wieku trzeciego: cechuje je zależność od senatu i pontyfików. Możliwe jest, że z chwilą ślubowania wotów, jako część tej praktyki, połączony był jeszcze jeden zwyczaj, starożytny, również mający na celu zmusić boga do współdziałania; nie przez modły, zaklęcia i obiecanie ofiar, tylko przez czyn magiczny. W Regium był posąg Marsa uzbrojonego włócznią; gdy bóg chciał objawić swoją wolę i wykazać swoje niezadowolenie — poruszał włócznią z własnej woli: Mavors telum suum concutit [400]. Podobne objawienia woli boga były obserwowane również i w Praeneste, Falerjach, Lanuvium [401]; było to uważane za objaw gniewu Marsa; więc wymagało oczyszczenia [402]. W Rzymie konsul przed wyruszeniem w pole, wchodził do Sacrarium Martis i czynnością pobudzał boga do współdziałania: poruszał włócznię i rozkazywał przytem: Marsie czuwaj, Mars vigila [403]. Cel tej praktyki jest taki sam co i w votorum nuncupatio: zmuszanie boga, ale jest ono tutaj nieuwarunkowane i bez pontyfika. Czy nie zachowały się czasem ślady że i vota były bez pontyfików i senatu nuncupata?

[399] Liv. XXXVI, 2, a. a. C. 191; podobne: XLII, 28, a. a. C. 172, czytamy tam o dziesięcioletnim okresie: „si res publica decem annos in eodem statu fuisset...“; przy ślubowaniu zaklętej wiosny w r. 217, wyznaczone były pięć lat. W jaki sposób wota wojenne zamieniły się na pięcio—, dziesięcio—, dwudziestoletnie, jak wyłoniły się doroczne wota urzędników, następnie princepsów za cesarstwa i inne formalne osobliwości vide literaturę wskazaną adn. 392.

[400] Liv. XXII, 1, 11; conf. Plut. Fab. Max. 2; Plin. nat. hist. II, 148.

[401] Liv. XXIV, 10: „hastam Martis sua sponte promotam“; XXII, 1, 11; XXI, 62, 4; Plut. l.l.

[402] Liv. XL, 19; Aul. Gell. n. a. IV, 6; Iul. Obsequ. 60; 96, 104; 107; 110.

[403] Servius, Aen. VIII, 3; VII, 603; X, 228.

65. OBJAWIENIE SIĘ BOGA W BITWIE. Wspomniałem, że nie tylko przed wojną ślubowano wota, ale i w toku wojny, nawet bitwy. Te ostatnie zachowały w sobie szereg archaicznych pierwiastków i nie są tak ściśle i mocno ujęte w karby: o senatusconsulta i pontyfikach nie słyszymy wcale, chociaż czytamy w źródłach, że nie tylko trudne położenie w wojnie wymaga wotów, ale i pewne formalne okoliczności: „dictator tamen, quia et ultro bellum intulerant et sine detractatione se certamini afferebant, deorum quoque opes adhibendas ratus, inter ipsam dimicationem aedem Iunoni Monetae vovit“ [404]. Psychologiczną podstawą dla tych praktyk było wierzenie, że bóg bezpośrednio bierze udział w bitwie po stronie swoich wiernych. Nie tylko w Homerowej poezji znajdujemy wierzenie w taką materjalnie pojmowaną pomoc bogów, lecz i Rzymskie podania dostarczają nam materjału; nieliczna to wprawdzie, wiązanka, ale dostateczna, żeby stwierdzić że i Italskie narody miały podobne wierzenia i że zostawiły te wierzenia ślady w historji i zwyczajach. „Cóż to—powiada starożytny historyk Rzymski—czyż nie zachowujemy w pamięci, że Mars dostarczył pomocy Rzymianom do zwycięstwa? Gdy Bruttiowie i Lukanowie podburzani nienawiścią... chcieli zburzyć miasto Turje... a konsul Gaius Fabricius Luscinus roztaczał opiekę nad miastem... i gdy Rzymianie nie mieli odwagi rozpocząć bitwę, młodzieniec o wspaniałej postawie, zpoczątku zachęcał ich do śmiałości, następnie... przez tłum wrogów przebił się do przeciwnego obozu... i wołał pełnym głosem... i zachęcał naszych do zajęcia nieprzyjacielskiego obozowiska... i wrogów oddał Rzymianom na rzeź i do niewoli... Następnego dnia... zrozumieli i przekonali się że to Ojciec Mars objawił się narodowi swemu z po-

[404] Liv. VII, 28, 4, w r. 345 dyktator L. Furius w wojnie z Aurunkami.

mocą"[405]. Kiedy indziej Kastor i Polluks przybyli z pomocą Rzymianom i w bitwie ad Regillum lacum, gdy Rzymianie pod dyktatorem Aulusem Postumiusem zderzyli się z potęgą Etruską, bogowie ci objawili się w ludzkiej postaci i zwalczali Etrusków[406]. Zachowało się w podaniach, że stało się to na skutek wotów, ślubowanych przez dyktatora Postumiusa[407]. Podobne epifanje z pomocą Kastora i Polluksa, opiekunów rycerstwa Rzymskiego, znane są i w innych bitwach: u Pydny, z Cymbrami, Pharsalskiej[408]. O udziale Silvanusa, mniej czynnym zresztą, słyszymy czytając o walce Poplikoli z Etruskami o zachowanie swobód republikańskich w r. 509, gdy po niepewnej i trudnej walce „ingens repente vox e proxima silva Arsia, quae ore Silvani in hunc paene modum missa traditur: uno plus e Tuscis cedit, Romanus exercitus victor obibit[409]. W podaniach o epifanjach widoczny jest wpływ religji i podań Greckich[410], na których wzorowała się w rozwoju swoim religja Rzymian, bądź zapożyczając od Hellenów wierzenia i praktyki, bądź antropomorfizując bogów swoich i hellenizując swoje zwyczaje religijne[411]. Ale hellenizacja w przy-

[405] Valerius Maximus I, 8, 6.

[406] Idem I, 81; Cic. de nat. deor. II, 6; III, 11; Dionys Halic. VI, 13; Plut. Aem. Paul. 25.

[407] Liv. II, 20, 12: „ibi nihil nec divinae nec humanae opis dictator praetermittens, aedem Castori vovisse fertur".

[408] Plin. nat. hist. VII, 86; Florus I, 38; Cass. Dio XLI, 61, 4; conf. Deubner, Neue Iahrb. f. klass. Altert. IX, 1902, p. 370 sq; W wojnie z Perseuszem: Cic. de nat. deor. II, 6; III, 11.

[409] Valer. Max. I, 8, 5; Liv. II, 7, 2: „uno plus Tuscorum cecidisse in acie; vincere bello Romanum"; Dionys. Halic. V, 16; Plut. Popl. 9.

[410] WRKR p. 368.

[411] Oprócz znanych z Homera przykładów epifanji i współdziałania bogów z wiernymi, Grecja dostarcza nam jeszcze szereg przykładów, zebranych przez Erwina Rohde, Psyche, 1894; dopełnione to jest przez Fr. Pfistera, Der Reliquienkult in Alterum, 1909-12

toczonych podaniach i w rozpatrzonych już praktykach zawierała się nie w wprowadzeniu nowych obcych pierwiastków, tylko w podkreślaniu już istniejących i w szybszym ich rozwoju na modłę grecką. Albowiem znajdujemy w zupełnie równym stopniu odwiecznie Rzymskie bitewne ślubowania wotów oraz rozkaz dawany bogu przez imperatora „Marsie czuwaj" z jednej strony, i, z drugiej, podania o epifanjach w których bezprzecznie jest pierwiastek grecki: wszystko to są różne strony i uzewnętrznienia jednego i tego samego zjawiska religijnego: wierzenie że bóg bierze czynny udział w wojnie. Więc, gdy nie może poradzić sobie z wrogiem imperator, zwraca się o pomoc do boga, obiecując zato pewną nagrodę sakralną i nic nie wskazuje na to, żeby pierwotnie robił to pontifice praeeunte. „Jowiszu, rzecze Romul wznosząc broń do nieba, na rozkaz twoich ptaków założyłem tutaj, na Palatyńskim wzgórku, pierwsze podwaliny miasta... Więc ty, Ojcze bogów i ludzi, przynajmniej od tego miejsca odpędź wrogów; wybaw Rzymian od strachu; zatrzymaj haniebną ucieczkę. Slubuję ci w tem miejscu świątynię Jowisza Zatrzymującego, aby była pomnikiem dla potomnych, żeś uratował miasto pomocą swoją"[412]. Jest to najstarsze zachowane

(RGVV, V, 2) p. 512 oraz L. Weiniger: Feralis exercitus, ARW X p. 231 sq. Więc Tezeusz w bitwie Maratońskiej: Plut. Thes. 35; w tej samej bitwie heros Echetlos: Paus. I, 13, 3; 32, 5; Aias i Telamon w Salamińskiej: Herod. VII, 64 o modlitwie do sprzymierzonych Aiakidów; o Tindaridach vide Herod. V, 75; Aigineci posłali Tebańczykom proszącym o pomoc Aiakidów, Herod. V, 80, 81; Dioskurowie pomagają Spartanom: Herod. V, 75; Lokrom w Italji Aias Lokryjski: Paus. I, 29, XII, 13; Dioskurowie objawili się Lokrom walczącym z Krotoniatami: Strabo VI, 261; Cic. de nat. deor. III, 11; o epifanji Phylakosa i Autonoosa vide Herod. VIII, 37; Diod. XI, 14; Cic. de div. 1, 37, 81; najbardziej znamienną była epifanja Apollona, Ateny i Artemidy podczas najścia Gallów na Grecje pod Brennusem: Iustin. XXIV, 8; Diod. XXII, 20 Exc. Vat. M. p. 47 (Bechter IV, p. 17); Aristides, or. sacr. IV, 524 Dind. Paroimiogr. Graec. I, p. 403.

[412] Liv. I, 12, 4-7.

w podaniach bitewne ślubowanie wotum; zawiera w sobie wszystkie cechy innych podobnych wota: imperator, sam, bez kogoś carmen praeeunte, zwraca się do boga z uwarunkowaną prośbą o czynne objawienie się; czynność boga, w założeniu pomocna, niech na Rzymian będzie skierowana—w konsekwencji niszczycielska, na wrogów; za to obiecuje mu świątynię: „dictator Appius in medio pugnae discrimine ita, ut inter prima signa manibus ad caelum sublatis conspiceretur, ita praecatus esse: Bellona, si hodie nobis victoriam duis, ast ego tibi templum voveo“ [413].

66. ŚWIĄTYNIE POWSTAŁE NA SKUTEK BITEWNYCH WOTÓW. Cały szereg świątyń powstał w Rzymie w taki właśnie sposób. Iuppiter Stator, jak podania głoszą, otrzymał fanum ślubowane przez Romulusa [414]; następnie temu samemu Jowiszowi Statorowi ślubował świątynię M. Atilius Regulus w r. 294, w trzeciej wojnie samnickiej; była to świątynia przy porta Mugionia [415]. Również Jowiszowi Statorowi wystawił świątynię koło Circus Flaminius w r. 146 Q. Caecilius Metellus Macedonicus [416]. Król Tullus Hostilus, walcząc z Wejentami i Fidenatami, duodecim vo-

[413] Liv. X, 19, 17; XXXII, 30, 10: „consul principiopugnae vovit aedem Sospitae Iunoni, si eo die hostes fusi fugatique fuissent“; XXII, 6, 7: „aedem etiam Iovi in eo proelio votam, si res prospere gesta esset“; V, 31: „eodem anno aedes Iunonis Reginae ab eodem dictatore (M. Furio) eodemque bello vota dedicatur“; I, 27, 7: „Tullus in re trepida duodecim vovit salios fanaque Pallori ac Pavori“; conf. Val. Mav. VIII, 14, 6; Liv. VII, 28, 4; IX, 31, 10; 43, 25; X, 1, 9; 37, 15; XXI, 21, 9; XXIII, 21, 7; XXIV, 21; XXVII, 25; 33; XXIX, 11, 13; XXX, 6, 9; XXXI, 9; 49, 4; XXXIII, 53; XXXVI, 36; XL, 44; 52; XLII, 3.

[414] Liv. I, 12, 6; Dionys. Halic. II, 50, 3; Ovid. fasti VI, 793; Cic. Cat. I, 33.

[415] Liv. X, 36, 11; 37, 15; Jordan-Huelsen, Topographie d. Stadt Rom. I, 3, p. 20 sq; WRKR p. 122.

vit salios fanaque Pallori ac Pavori[417]. W r. 484, w bitwie ad Regillum lacum obiecana była Kastorowi świątynia na forum[418]. W r. 394, w wojnie z Wejentami, wywołał L. Furius Camillus Junonę Królowę z jej rodzimego miasta i obiecał świątynię—połączenie evocatio i votorum nuncupatio — wzniesioną na Awentyńskim pagórku; była odnowiona przez Augusta[419]. Marsa świątynia, wzniesiona koło Porta Capena w r. 388, była ślubowana Gallico bello[420]. W r. 345 dyktator L. Furius w wojnie z Aurunkami aedem Iunoni Monetae vovit[421]. Świątynia Zbawienia, Salus, była ślubowana w wojnie z Samnitami, w r. 311, przez C. Iuniusa Bubulcusa[422]. Jowisz Zwycięzca, Iuppiter Victor, otrzymał świątynię, obiecaną w r. 295 bello Samnitico przez Q. Fabiusa Maximusa[423]. W bitwie morskiej pod Mylae, G. Duillius w r. 260 obiecał świątynię Janusowi[424], a Nadzieja, Spes, na forum holitorium świątynie otrzymała, którą obiecał w pierwszej wojnie Punickiej A. Atilius Calatinus[425]. Iuno Quiritis, wywołana z Faleryj w r. 241, otrzymała świątynię na placu Marsowym[426]. W wojnie z Ligurami, Q. Maximus Verrucosus w r. 233 ślubował świątynię na cześć Honos[427], a w r. 212, ad Clastidium, bello Gal-

[416] Plin. nat. hist. XXXVI, 40; Fest. s. v. Tarpeiae (in aede Metellina); Vitruv. III, 1, 5; Macrob. Sat. III, 4, 2; Jordan-Huelsen, I, 3, p. 538; WRKR p. 123.

[417] Liv. I, 27, 7; WRKR p. 149:

[418] Liv. II, 42, 5.

[419] Liv. V, 21, 3; 22, 7; 23, 7; 31, 3; Dionys. Halic. XIII, 3; Valer. Max. I, 8, 3; Plut. Cam. 6; Monum. Ancyr. 4, 6.

[420] Liv. VI, 5, 8; Ovid. fasti, VI, 191.

[421] Liv. VII, 24, 8.

[422] Liv. IX, 43, 25; 31, 10; Val. Max. VIII, 14, 6; Plin. nat. hist. XXXV, 19.

[423] Liv. X, 29, 14.

[424] WRKR p. 106; Jordan-Huelsen, I, 3, p. 508.

[425] WRKR p. 330; Jordan-Huelsen, I, 3, p. 511.

[426] CIL I² p. 331; WRKR p. 188.

[427] Auct. de vir. illustr. XXXII, 3.

lico, ślubował świątynię na cześć Dzielności, Virtus, M. Claudius Marcellus i poświęcił ją w r. 205 jego syn[428]. W r. 207, walcząc z Hazdrubalem, świątynię Iuventatis ślubował M. Livius cos; dedicata była w r. 191[429]. P. Sempronius Sophus, w wojnie Punickiej, w r. 204 ślubował świątynię Fortunae Primigeniae, si eo die hostes fudisset; dedicata była w r. 194 na Kwirynale[430]. W r. 200 L. Furius Purpureo, praetor, ślubował walcząc z Gallami, si eo die hostes fudisset, a w r. 194 jako konsul wystawił templum Vediovis[431]. Iuno Sospita miała templum ślubowane w r. 197 przez G. Corneliusa Caetegusa w wojnie z Insubrami i dostała na forum holitorium[432]. Fortunae Equestri ślubował świątynię w wojnie Celtiberskiej w r. 180 propraetor Q. Fulvius Flaccus i dedicavit w r. 173[433]. Fortunae huiusce diei w bitwie z Cymbrami pod Vercellae w r. 101 ślubował templum Q. Latatius Catulus; była ona na placu Marsowym[434]. Takie są znane mi — przypuszczam że spis ten można znacznie powiększyć — świątynie powstałe na skutek ślubowania wotów bitewnych. To co podania mówią o Romulusie i Tullusie Hostiliusie, że nie świątynie, tylko święte gaje, fana, ślubowano bogu, o tyle, prawdopodobnie, odpowiada rzeczywistości, że fanum powinno było być starszem od templum—świątyni, więc zupełnie dobrze zaznaczyli Rzymianie treść najstarszych legendarnych wotów. Pierwotnie ślubowano gaj poświęcony lub łąkę, następnie świątynię, wreszcie igrzyska[435].

[428] Cic. de nat. deor. II, 61; Plut. Marc. 28; de fort. Rom. 5; Val. Max. I, 1, 8; Liv. XXVII, 25, 7; XXIX, 11, 13; Cic. Verr. IV, 121.
[429] Liv. XXVI, 36, 5.
[430] Liv. XXIX, 36, 8; XXXIV, 53.
[431] Liv. XXXI, 21, 12; XXXIV, 53, 7; Ovid. fasti I, 293.
[432] Liv. XXXII, 30, 10; XXXIV, 53, 3 Ovid. fasti II, 55 sq.
[433] Liv. XL, 40, 10; 44, 9; XLII, 10, 5.
[434] Plut. Marc. 206.
[435] Dyktator Kamillus w wojnie z Wejentami ślubuje Junonie Reginie świątynię oraz ludos magnos: Liv. V, 31, 2; Scipio Afrykań-

67. NAJDAWNIEJSZE ŚLUBOWANIA BITEWNE NIE RZYMSKIE. Najstarszym jednak przedmiotem ślubów nie templa były ani aedes ani fana tylko coś innego; przetrwało zresztą, w praktykach i zwyczajach Rzymskich aż do końca. Była to zdobycz; szczególnie broń zdobyta. Dyktator Camillus tak się modlił: „Apollonie Pityjski! Tyś mnie tutaj prowadził; wola twoja boska zachęciła mnie! Pragnę zburzenia miasta Weji i ślubuję ci dziesięcinę ze zdobyczy“ [436]. W modlitwie tej do Apollona zwraca się imperator, więc niby nie jest ona najstarszą formą, zobaczymy jednak wkrótce, że Rzym dostarcza i inne podobne przykłady. Takie lub inne postępowanie ze zdobyczą wojenną u różnych narodów, było przedmiotem rozprawy S. Reinacha, nawiązanej do Rzymianki Terpeji i podania o zarzuceniu tarczami przez Samnitów zdrajczyni Rzymianki za Romulusa [437]. Stwierdza uczony Francuski to, cośmy widzieli już, że wojna dla pierwotnych jest zjawiskiem wybitnie religijnem; dla złamania i zerwania pokoju potrzebna jest sankcja religji, przy pomocy której wróg i wszystko co do niego należy stawia się poza prawem; służy do tego devotio, na skutek której bezwzględnie tępią wrogów, burzą i niszczą ich miasta i kraj i dobytek, albowiem to wszystko do boga należy i bogu było oddane za współdziałanie. Bezsprzecznie, w niszczeniu na wojnie wszystkiego co jest lub było własnością wroga, w silnym stopniu przemawia pierwiastek emocjonalny, nawet więcej, bo jest on główną przyczyną niszczenia: nienawiść do lu-

ski Starszy w Hiszpanji—wprawdzie nie bello ani inter pugnam, tylko inter seditionem militarem—ślubuje igrzyska: Liv. XXVIII, 38, 14; 45, 12; XXXI, 49, 4; Polyb. XVI, 23, 7, natomiast Liv. XXXVI, 36, 1: „consul P. Cornelius Scipio... ad ludos, quos praetor in Hispania inter ipsum discrimen pugnae vovisset...“

[436] Liv. V, 21, 2; Plut. Camill. 7; Val. Max. V, 6, 8.

[437] S. Reinach. Terpeja. Revue Archeol. 1908 A p. 43 sq. = Cultes Mythes et Religions, III p. 237 sq.

dzi wywołuje nienawiść do ich rzeczy. Niema racji Reinach twierdząc, że niszczenie dobytku i kraju nie jest objawem złości i nienawiści, że tylko religijne powody zmuszają. Owszem, jest i w mocnym stopniu nienawiść, ale skojarzona z wierzeniem religijnem, powstałem z tej emocji, z wierzeniem, które akcję burzycielską i niszczycielską przetwarza w zrozumieniu pierwotnych nie tylko w czynność o podkładzie religijnym, lecz niemal w nabożeństwo. Taki stosunek do wrogów i tego co na nich zdobyto znajdujemy u całego szeregu narodów. U Żydów Starożytnych: „i pobili wszystko co w nim (mieście) było, od męża aż do niewiasty, od dzieciątka aż do starego. Woły też i owce i osły wszystkie paszczęką miecza pobili — a miasto i wszystko co w nim było zapalili, oprócz złota i srebra i naczynia miedzianego, które do skarbu pańskiego oddali“ [438]. O Cymbrach i Teutonach wiemy, że oni szaty zdobyte rozrywali i puszczali z wiatrem, a wszystko inne wrzucali do wody“ [439]. Również i Ligurowie zdobycz niszczyli [440], a Grecy zachowali szereg praktyk i zwyczajów, które świadczą, że łup wojenny powinien być oddany bogom, tak samo broń jak i ludzie. Ale Grecy nie stosowali tępienia zwyciężonych: ci ostatni, jako że porzuceni byli i zapomnieni przez swych bogów, tracili prawo do swoich włości [441] i powinni byli porzucić kraj: wypędzano ich [442], jak to Herakles np. uczynił z Dryopami [443]. Zdobytą broń

[438] Jozue VI, 21; 24; conf. Deuteronom. VII: (1) „gdy cię wwiedzie Pan Bóg twój do ziemie, do której wchodzisz, abyś ją posiadł, a wygładzi wiele narodów przed tobą,... siedm narodów, daleko większej liczby niż ty jesteś i mocniejszych nad cię (2) i gdy je Pan Bóg twój podda tobie, wybijesz je do szczętu... (5) ołtarze ich wywróćcie i bałwany pokruszcie i gaje wyrąbcie i ryciny popalcie“. Numer. XXXI, 9-11; 20-23; 41.

[439] Orosius, V, 16.

[440] Liv. XLI, 18, 3.

[441] Thucyd. I, 98; III, 50; 58; Plut. Pericl. 11 (o kleruchjach).

[442] Plut. Thes. 16; Plato legg. X, 919; Strabo VI, 257.

Grecy oddawali bogom, jako ich część i dar im i znak ich pomocy. Oddawano bogom albo na miejscu bitwy, albo do świątyń. Pierwszy sposób, były to tropaea[444], stawiane na placu walki i miejscu zwycięstwa bogom, o których przypuszczano, że przyczynili się pomocą swoją do zwycięstwa. Panu, za to że wzmocnił strach paniczny u wrogów[445]; lokalnemu herosowi Kychreusowi, że to przed bitwą objawił się w kształcie węża[446]. Również i kilku bogom naraz tak na polu bitwy tylko[447] jak i na polu bitwy i w świątyni; to ostatnie zdarzyło się po bitwie Maratońskiej, gdy zdobycz na miejscu oddano bogom jako tropaeum[448] i na Akropolisie[449] oraz innych świątyniach Ateńskich[450], również i do Delf odesłano część[451]. Najczęściej zdobycz dawano bogom par excellence od zwycięstwa: Zeus Tropaios oraz Atena Nike, lub do takich świątyń jak

[443] Pausan. II, 35, 2; IV, 34, 6; Diodor. IV, 37; Apollod. II, 7, 2.

[444] Zwyczaje stawiania tropaeów u Greków i innych narodów szczegółowo zbadał w szeregu rozpraw i artykułów Adolf Reinach: Les tropées et les origines religieuses de la guerre, Revue d. Ethnographie et de Sociologie, 1913 p. 210 sq; Les têtes coupées et les trophées en Gaule: Revue celtique, 1913; Manubiae hostium et spolia opima, Revue histor. du droit, 1914; Les dieux des trophées à Rome et an Grèce, Revue Hist. Relig. 1914; Trophées Macedoniens, Revue des Et. grecque 1913; Streszczenie tych rozpraw podał tenże Adolf Reinach w obszernym i treściwym artykule w DS s. v. Tropaeum. Wspomniany artykuł Salomona Reinacha o Tarpeji, również porusza kwestję tropaeów u Rzymian. Twierdzi on, że Rzymianie pierwotnie nie znali zwyczaju stawiania tropaeów na polu walki, że z Grecji do nich przyszedł zwyczaj, natomiast A. Reinach uważa, że i u Rzymian zwyczaj stawiania tropaeow był rodzimy, tylko nieco odmienny od Greckiego.

[445] Herod. VI, 105; Pausan. I, 28, 4; Anthol. Palat. IV, 172, 274.

[446] Pausanias I, 36, 1.

[447] I. Gr. XIV, 208.

[448] Corn. Nepos, Themist. II, 5, 3; Pausan. I, 32, 5; Cic. Tusc. IV, 44; Val. Max. VIII, 1.

[449] Thucydides II, 13.

[450] Pausanias I, 21, 5.

[451] Pausanias X, 19, 5.

w Delfach i Olimpji, które były wypełnione wojennemi ex voto od czasów Kypselosa aż do Emiliusa Paulusa, od krańców najdalszych zachodnich aż do najdalszych wschodnich [452].

68. ZDOBYCZ I ŁUP PRZEZ RZYMIAN ŚLUBOWANE. Rzym w swoich zwyczajach wojennych również dostarcza nam szereg podobnych praktyk. Podania o Tarpeji w oświetleniu Salomona Reinacha, zupełnie przekonywającem, jest wspomnieniem ustawiania bitewnego pomnika z broni: zarzucenie Tarpeji tarczami jest to uczynienie z tarcz pewnego rodzaju tumulus, więc tropaeum. Drugi taki zabytek znajduje Adolf Reinach: Pila Horatia, tropaeum nad Albanami [453], wtedy gdy pierwszy, Tarpeji, był nad Sabinami. Szczątki zwyczajów podobnych u Wenetów znajdujemy [454], również i u Wolsków [455], Samnitów [456] oraz na wazach Apulijskich [457]. Dla Rzymian Adolf Reinach stwierdza nieco odmienny sposób stawiania tropaea, nie na miejscu bitwy, jeno na wyżynach i wzgórkach wznoszono je [458] oraz w miastach, byle w miejscu wzniesionem

[452] Szczegóły vide Ad. Reinach, l. l. c. c.

[453] Pila Horatia et Pilumnoe Poploe, Revue Hist. Rel. 1907 p. 317 sq.

[454] Liv. X, 2, 14: rostra navium spoliaque Laconum in aede Iunonis veteri fixa multi supersunt, qui viderunt Patavii.

[455] Val. Max. III, 2, 8.

[456] Ad. Reinach, Revue Archeol. 1912 B p. 223.

[457] Pagenstecher, Römisch. Mitteil. 1912 p. 118.

[458] DS s. v. Tropaeum p. 508 na podstawie Serv. Aen. XI, 6: „tropaea non figebantur nisi in eminentioribus locis. Sallustius de Pompeio: „devictis Hispanis tropaea in Pyreneis iugis constituit, ex quo more in urbibus tropaea figebantur, in arcubus exaedificatis. ideo autem nunc tropaeum ponit Aeneas, quia necdum plenam est victoriam consecutus: sed occiso Mezentio fugavit exercitum. plenae enim victoriae, ut supra (X, 775) diximus, triumphus

ponad poziom, więc na zamku, in arce. Ustawiano tam tropaea, albo zawieszano na czemkolwiek zdobytą broń. Takie zawieszanie broni tembardziej może być uważane za prastarą formę zwyczaju, że znajdujemy u Gallów[458a], u Germanów[459]. U Rzymian zwyczaj zawieszania zdobytej broni istniał przez cały okres ich dziejów, gdy oddanie jej bogu przez zniszczenie ustało już. Pierwotne tropaea na wyżynach uległy hellenizacji i w czasach historycznych często i powszechnie zwyczaj stosowano na modłę grecką. Na tej płaszczyźnie, opracowanej przez Reinachów, rozpatrywane wota nabierają nieco innego znaczenia. Pierwotnie przedmiotem ślubowanym nie fanum było ani templum, tylko zdobycz i łup, szczególnie broń. W r. 295, konsul Fabius w walce z Samnitami „Jowiszowi Zwycięskiemu ślubował w darze złożyć świątynię i broń zdobytą na wrogach... (następnie, po zwycięstwie:)... broń nieprzyjacielską zebraną w jedną kupę, spalił Jowiszowi Zwycięskiemu[460]. W tem świadectwie mamy połączenie formy wtórnej — ślubowanie świątyni, z pierwotną — ślubowanie broni i łupów i spalenie tego. Gdzieindziej znajdujemy opis wykonania takiego ślubu. W r. 167 Aemilius Paulus: „gdy zebrana była w jedną ogromną kupę wszelka broń, sam imperator, zanosząc

debetur. et persolvit vota vel propter tanti ducis interitum, vel quia fas erat etiam de primitiis belli sacrificare". conf. X, 775; XI, 790; Val. Max. III, 2, 8.

[458a] Caes. b. g. VI, 17: „huic (Marti), cum proelio dimicare constituerunt, ea, quae bello caeperint, plerumque devovent; cum superaverunt, animalia capta immolant reliquasque res in unum locum conferunt; multis in civitatibus harum rerum exstructos tumulos locis consecratis conspicari licet; neque saepe accidit, ut neglecta quispiam religione aut capta apud se occultare aut posita tollere auderet, gravissimumque ei rei supplicium cum cruciatu constitutum est".

[459] Tac. Ann. I, 59—broń przez Germanów zdobyta i w lesie Teutoburskim zawieszona.

[460] Livius X, 29, 14 sq.

modły do Marsa, Minerwy, Lui Matki oraz innych bogów, którym prawo i zwyczaje nakazują poświęcić broń na wrogach zdobytą, sam imperator podpalił broń pochodnią; następnie i trybunowie wojskowi, którzy stali dookoła, każdy sam od siebie dorzucił ognia"[461]. Jakkolwiek czytaliśmy o Jowiszu, Marsie i innych bogach, którym palą broń zdobytą, to jednak częściej słyszymy o Wolkanie: „postero die arma lecta conici in acervum iussit consul sacrumque id Volcano cremavit"[462]. Teraz możemy zrozumieć pewien szczegół z devotio Deciusa Musa: „qui sese devoverit, Volcano arma sive cui alio divo vovere volet, ius est" — powiada Liwjusz o devotus, który jednak cało wyszedł z bitwy[463]. Nie jest to żadne piaculum ani oczyszczenie ani podziękowanie, tylko wykonanie przedtym ślubowanych wotów. Bogu powinno być oddane wszystko co od wroga; devotus jest utożsamiony z wrogiem, więc i broń jego jest nieprzyjacielską; powinna być oddana, albowiem była ślubowana. Jeśli zabito jego w bitwie, broń jego będzie oddana razem z nieprzyjacielską w jednej kupie; jeśli ocalał, sam, oddzielnie, powinien oddać bogu broń, albowiem do użycia więcej ona nie nadaje się, jest sacrata, tabu.

69. SPOLIA — SLUBOWANA BROŃ ZDOBYTA. Rzymianie nie tylko palili broń zdobytą, lecz również zawieszali w świątyniach albo na domach prywatnych i przechowywali jako poświęconą bogom, jako tabu[464]. Nie

[461] Livius, XLV, 33, 1-2.

[462] Liv. XLI, 12, 6; XXX, 6, 9: „magna vis armorum capta; ea omnia imperator Volcano sacrata incendit"; XXIII, 46, 6: „spolia hostium Marcellus, Volcano votum, cremavit"; I,37,5: „Tarquinius,... spoliis hostium—id votum Volcano erat—ingenti cumulo accensis..."; conf. Serv. Aen. VIII, 562.

[463] Livius VIII, 10, 14.

wolno było tykać tej broni i pozostawała jako ex voto, jako znak waleczności i jako upiększenie domów i tylko w wyjątkowych wypadkach pozwalali sobie Rzymianie brać do użytku tabuizowaną broń[465]. Lecz jeśli otaczali taką czcią broń przez zwykłych wojowników zdobytą to na stokroć więcej czci zasługiwała broń, zdobyta przez imperatora na imperatorze: były to spolia opima, których tylko trzy przykłady dostarczają nam dzieje Rzymskiego narodu

[464] Liv. XXXVIII, 43, 11: „et caetera spolia eius urbis ante currum laturus et fixurus in postibus suis?...“; Plin. nat. hist. XXXV, 7: „aliae foris et circa limina animorum ingentium imagines erant affixis hostium spoliis, quae nec emptori refigere liceret“; Liv. XXIII, 23, 11: „tum ex iis... qui spolia ex hoste fixa domi haberent...“ X, 7, 9: „...eos viros... quorum domos spoliis hostium adfixis insignos inter alias feceritis...“; Tibullus I, 1, 54: „Te bellare decęt terra, Messala, marique, ut domus hostiles praefuerat exuvias“; Polyb. VI, 39: „na domach, w miejscach najbardziej widocznych, przymocowują broń zdobytą, jako oznakę i świadectwo własnej dzielności“; Plut. quaest. Rom. „dlaczego zwyczaje nakazują, żeby z liczby tego, co jest bogom poświęcone, jedna tylko broń zdobyczna psuła się od czasu i ulegała zniszczeniu i nie wolno ani odnawiać jej ani naprawiać?“; Suet. Nero 38; Cic. Philipp. II, 28; Sil. Ital. Pun. VI, 436; Florus III, 2; Virg Aen. XI, 5 sq; Stat. Theb. II, 707 sq; Lucan. Phars. I, 136 sq; Wedle Salomona Reinacha ani dotykać ani naprawiać spolia nie wolno dla tego tylko, że są one tabu; natomiast Adolf. Reinach (Revue d'Ethnogr. et. Sociol. 1913 p. 218; DS s. v. Tropaeum p. 508) przypuszcza przeżytek: dawniej broń zostawiano albo zawieszano w polu, gdzie, oczywiście, nikt jej ani naprawiał ani dotykał; następnie zaczęto zawieszać na świątyniach i na domach i jako przeżytek powstała osobliwość, że nie wolno jej tykać. Obydwie interpretacje nie wykluczają siebie nawzajem: odwrotnie, obydwie są przekonywujące i dopełniają siebie.

[465] W r. 216: Liv. XXII, 57, 10: „arma, tela, alia parari iubent, et vetera spolia hostium detrahunt templis porticibusque“; XXIII, 14, 4: „ea sex milia hominum Gallicis spoliis, quae triumpho C. Flaminii tralata erant, armavit“; w r. 214, XXIV, 21, 9-10: „inermes ex Olympii Iovis templo spolia Gallorum Illyriorumque dono data Hieroni a populo Romano fixaque ab eo, detrahunt, praecantes Iovem ut volens propitius praebeat sacra arma pro patria, pro deum delubris, pro libertate sese armantibus“.

Kwirytów. Pierwszy zdobył Ktyst Romulus, rozpoczynając zwyczaj składania spolia opima w ofierze Jowiszowi: „Iuppiter Feretrius — inquit — haec tibi rex regia arma fero templumque his regionibus, quas modo animo metatus sum, dedico, sedem opimis spoliis, quae regibus ducibusque hostium caesis me auctorem sequentes posteri ferrent“ [466]. Mówiąc o wotach niepodobna pominąć milczeniem rozprawy Laqueura o triumfie [467]. Stara się wykazać, że triumf jest to wykonanie wotów ślubowanych na Kapitolu przed wyruszeniem w pole. Interpretacja jego jest przekonywującą i rozprawa wzorową, ale pozostawia Laqueur po za granicami analizy swojej religijne praktyki i przeżytki, których tak wiele zawiera w sobie triumf: przeprowadza analizę na płaszczyźnie filologiczno-prawnej. Wyświetla jak był pojmowany triumf przez Liwjusza i współczesnych, wykazuje że jednak na religijnym podkładzie powstał triumf, ale nie analizuje ani szczegółów ani całokształtu na płaszczyźnie historyczno— i porównawczo-religijnej, czego dotychczas żaden uczony nie zrobił, nie znam takiego studjum. Wyjmując Laqueura i Domaszewskiego, mamy przeważnie tylko opisy triumfu, mniej lub więcej szczegółowe;

[466] Liv. I, 10, 6; dla spolia opima vide: Liv. IV, 20; XXIII, 46, 13; Festi frg. s. v. opima; Fasti triumph. ad annum 532 (Marcellus de Viridomaro ad Clastidium interfecto); Val. Max. III, 2, 2-6; Cass. Dio LI, 24, 4; Plut. Rom. 16; Marc. 7-8; Florus I, 33, 11; Serv. Aen. VI, 842; Prop. IV, 10, 1-48; Sil. Ital. Pun. I, 133; III, 587; Hertzberg, Philologus, I p. 331 sq; Dessau, Hermes 1906 (pod ręką niemam i strony nie mogę zacytować); Ad. Reinach, Manubiae hostium et Spolia opima. Revue historique du droit, 1914. Zawierają w sobie Spolia opima osobliwość bardzo trudną do zrozumienia: Fest. l. l.: „cuius auspicio capta, dis piaculum dato“: możliwe że wynika to z pierwotnej koncepcji króla-boga; zabicie nieprzyjacielskiego króla jest to zabicie boga, nieprzyjacielskiego wprawdzie, ale boga, więc piaculum dato.

[467] Laqueur, Ueber das Wesen des Römischen Triumphs. Hermes, XLIV p. 214 sqq.

gdzie niegdzie spotykamy, wartościowe czasami, wzmianki o triumfie. Ta luka tembardziej zadziwia, że triumf zawiera w sobie szereg przeżytków prastarych praktyk religijnych, czasami bardzo trudnych do zrozumienia. Jeżeli dodamy jeszcze, że triumf jest jedną z najbardziej charakterystycznych osobliwości kultury i zwyczajów Rzymskich, osobliwością z nazwy dobrze znaną najdalej stojącym od nauki o starożytności, jeżeli uwzględnimy to, łatwo zgodzi się każdy, że jednak zasługuje on na większą uwagę i na analizę całokształtu. Więc przedewszystkiem jak on odbywał się?

IV.

TRIUMF.

70. TRIUMF WEDLE PLUTARCHA. (XXXII) (1) ...wszystkie tryby przyznały Aemiliusowi triumf. Opowiadają że odbył się w następujący sposób. (2) W strojach odświętnych i czystych wypełnił sobą naród pomosty, wzniesione na ipodromach, cyrkami zwanych, na Forum i w innych częściach miasta. Wzniesione były po to, żeby każdy mógł widzieć pochód. (3) Otwarto wszystkie świątynie, wypełniono je wieńcami i wonnością kadzideł; rzesza pachołków i liktorów odsuwa od środka bezładne tłumy i czuwa nad utworzeniem przestronnej, wolnej drogi. (4) Pochód był rozłożony na trzy dni i pierwszy dzień ledwie wystarczył do wyznaczonego widowiska: wwieziono na dwustu pięćdziesięciu wozach posągi, zwykłej wielkości i olbrzymie; również i malowidła. (5) Drugiego dnia na mnóstwie wozów była wwieziona połyskująca świeżo oczyszczonym spiżem i srebrem wspaniała zbroja macedońska; z umysłu ułożyli ją tak, aby patrzącym wydawało się, że rzucono ją w bezładne kupy... (6) Za wozami z bronią szło trzy tysiące mężów niosąc naczynia ze srebrem; było siedemset pięćdziesiąt naczyń, czterech mężów niosło jedno i zawierały w sobie po trzy talenty. (XXXIII) (1) Trzeciego dnia o świcie wstąpili trębacze: nie marsza grają ani nic uroczystego, tylko pobudki bojowe, któremi Rzymianie za-

grzewają siebie do bitwy. (2) Następnie woły, sto dwadzieścia; rogi mają pozłacane, wieńce na głowach i przepaski; prowadzili je do ofiary młodzieńcy, mający na biodrach wspaniałe przepaski; obok szli chłopcy i nieśli złote i srebrne naczynia do ofiar płynnych. (3) Następnie nieśli złote pieniądze, podobnie jak srebrne, w naczyniach, po trzy talenty w jednem; siedemdziesiąt siedem naczyń.... (5) Dalej rydwan Perseusa, i zbroję jego, a na zbroi wieniec królewski. Następnie przerwa i oto dzieci króla, wzięci do niewoli, razem z nimi rozpaczający tłum piastunów, wychowawców i nauczycieli. (XXXIV) (1) Sam Perseus idzie za dziećmi i tłumem domowników; na sobie ma ciemne szaty, obuwie macedońskie i zdawało się że od zmysłów odchodzi pod ciężarem ogromu nieszczęść... (4) Następnie wniesiono złote wieńce, czterysta wieńców; miasta przez posłów darowały je Aemiliusowi za zwycięstwa. (5) Nareszcie i sam on, mąż i w innych okolicznościach o świetnym wyglądzie, wjechał do miasta na wspaniałem czterokonnym rydwanie, w stroju z purpury i złota, z gałązką wawrzynu w prawicy. (6) Całe wojsko było uwieńczone wawrzynem; oddziałami i plutonami szło za wozem imperatora, śpiewając krotofilne rodzime piosenki i zwycięskie pieśni o czynach Aemiliusa. Był on na oczach u wszystkich; wzbudzał podziw powszechny i żaden prawy obywatel nie wyczuwał zazdrości". (Plutarcha żywot Aemiliusa Paulusa).

71. TRIUMF WEDLE APPIANA. Scipio.... z całem wojskiem odpłynął z Libji do Italji i w triumfie wstąpił do Rzymu.... wszyscy są uwieńczeni; wchodzą trębacze, wozy ze zdobyczą wjeżdżają; wnoszą oblężnicze wieże i podobizny zdobytych miast, nadpisy i wizerunki zdarzeń; następnie złoto i srebro, w bitej monecie lub inaczej, i inne podobne rzeczy, i wieńce, ofiarowane imperatorowi za mę-

stwo przez miasta, przez sprzymierzeńców albo przez jego własne wojsko. Następnie białe woły, potem słonie, potem wodzowie Kartagińscy i Numidyjscy, wzięci do niewoli. Za nimi wchodzą w purpurowych strojach liktorowie imperatora; potem zastęp lutnistów i flecistów, na wzór Tyrreńskiego pochodu: w przepaskach i złotych wieńcach szli w równym szyku tańcząc i śpiewając; nazywano ich Lidami, dlatego, przypuszczam, że Tyrrenowie są Lidyjskimi wychodźcami. Pośród nich jeden, od głowy do stóp w purpurze, mając na sobie złote bransolety i łańcuchy, przedstawia ucieszne i krotofilnie, że niby tańczy z nieprzyjaciółmi. Dalej niosą mnóstwo kadzideł, a za kadzidłami sam imperator na rydwanie wielobarwnym, kapiący złotem i drogocennymi kamieniami; wedle zwyczaju ojców, strój ma z purpury zatkanej złotemi gwiazdami; w ręku sceptr z kości słoniowej i wieniec, uważany przez Rzymian za oznakę zwycięstwa. Przy wozie jego wstępują młodzieńcy i dziewice oraz na koniach bocznych nieżonaci krewni; potem idą pisarze i podwładni i pachołkowie i całe wojsko plutonami i oddziałami; wszyscy w wieńcach i wawrzynach, najdzielniejsi najlepsze mają. Wodzów żołnierze albo wychwalają, albo wyśmiewają, albo wręcz łają: w triumfie bowiem panuje wolność i dobroduszność i można mówić wszystko co się spodoba. Wstąpiwszy na Kapitol, zakończył Scipio pochód i, wedle zwyczaju, urządził dla przyjaciół ucztę w świątyni" (Appiana Wojny Punickie 66).

72. WARUNKI UZYSKANIA TRIUMFU. Te dwa opisy dają nam ogólny zarys całokształtu pochodu triumfalnego, możemy więc przejść do ustalenia i opisania szczegółów. Imperator po zakończeniu wojny wraca do Rzymu, posyła wiadomość o swojem przybyciu i wyznacza miejsce i dzień, w którym senat zbierze się na jego spotkanie[468]. Konsul wyznacza dzień i miejsce, praetor urba-

nus zbiera senat w tym dniu[469]. Prawo do triumfu może mieć tylko ten, kto posiada imperium maius i ius auspicii, ten, kto zwyciężył pod swojemi auspicjami, bo jeśli ktoś pokonał wrogów auspiciis alienis, wtedy triumphus est negatus[470], albowiem prawo auspicji jest to możność obcowania z bogami i opierania się na nich w swoich czynnościach[471]. Tak więc tylko mając pełnię imperium maius można triumf sprawować—z tego wynika, że imperator nie ma prawa przed triumfem przekroczyć sakralno-prawnej granicy miasta, pomoerium, bo przekraczając ją traci swoje imperium. Lucullus, domagając się triumfu po powrocie z Azji, przez trzy lata nie przekraczał przez pomerium i pozostawał po za obrębem Rzymu[472]. Z tego wynika, że

[468] Liv. XXVIII, 9, 5: „inde praemisso edicto, ut triduo post frequens senatus ad aedem Bellonae adesset...“

[469] Liv. XLI, 6, 4: „senatus iis a M. Titio praetore datus...“; XXXVIII, 44, 9: „cui cum ab Ser. Sulpicio praetore senatus... (datus est)...“; adde XXVI, 21, 1.

[470] Liv. XXVIII, 9, 10: „quoniam et in provincia M. Livi res gesta esset et eo die, quo pugnatum foret, eius forte auspicium fuisset,... ut M. Livium quadrigis urbem ineuntem milites sequerentur, C. Claudius equo sine militibus inveheretur“; XXVIII, 38: „magis temptata est triumphi spes quam petita pertinaciter, quia neminem ad eam diem triumphasse, qui sine magistratu res gessisset, constabat“; XXXI, 20: „...sed exemplum a maioribus non accepisse, ut qui neque praetor neque dictator neque consul res gessisset, triumpharet“; XXXIV, 10, 5: „causa triumphi negandi senatui fuit, quod alieno auspicio et in aliena provincia pugnasset“; Laqueur, op. cit. p. 220 sq. zwalcza pogląd Mommsena, że przesłanką do triumfu było tylko imperium i twierdzi, że taką przesłanką było i prawo auspicji i tylko auspicia maiora, więc dyktatora, konsula, pretora; adde Val. Max. II, 8, 5.

[471] Liv. VI, 41, 4: „auspiciis hanc urbem conditam esse, auspiciis bello ac pace, domi militiaeque omnia geri, quis est qui ignoret?“; conf. I, 36, 6.

[472] Ulpianus, Dig. I, 16, 16: „proconsul portam Romae ingressus deponit imperium“; o Lucullusie: Eutropius VI, 10, 2; Vell. Paterc. II, 34.

posiedzenie senatu, zwołanego na rozkaz powracającego imperatora, odbywało się za pomoerium. Było to zwykle albo na polu Marsowem, w świątyni Bellony[473], albo w świątyni Apollona[474], byle tylko za pemoerium[475]. Gdy już zebrał się senat, imperator wyłuszcza swoją sprawę; oprócz już wymienionych warunków były jeszcze inne: wojna powinna być zewnętrzna; żadne bella civilia nie dawały prawa do triumfu[476]. Konieczne również było, żeby wojnę prowadził imperator nie o przywrócenie tego, co dawniej do Rzymian należało i odpadło, tylko o zdobycie zupełnie nowych terenów, więc o powiększenie państwa[477]. Walka ta nie powinna była lada jaką być, byle potyczką: tylko wielka i zacięta wojna lub bitwa wygrana dawała prawo do triumfu; określone było, że trzeba zabić w bitwie pięć tysięcy wrogów i pilne baczenie dawali Rzymianie na to, żeby imperatorowie nie podawali sfałszowanej liczby zabitych; więc tylko za rzeczywiste zasługi da-

[473] Liv. XXVI, 21, 1; XXVIII, 38, 2; XXXI, 47, 6; XXXIII, 22, 1; 24, 5; XXXVIII, 44. 10; XXXIX, 29, 4; XLII, 21, 6; 36, 2.

[474] Liv. III, 63, 7; XXXIV, 43, 2; XXXVII, 58, 3; XXXIX, 4, 2; XLI, 17, 4.

[475] Liv. XXXIV, 52, 3.

[476] Val. Max. II, 8, 7: „verum quamvis praeclaras res maximeque utiles rei publicae civili bello gessisset, imperator tamen eo nomine appellatus non est, neque ullae supplicationes decretae sunt, neque aut ovans aut curru triumphavit, quia, ut necessariae istae, ita lugubres semper existimatae sunt victoriae utpote non externo sed domestico partae cruore. itaque et Nasica (de Graccho) et G. Metellus... et Q. Catulus... (et G. Antonius, Cinna, Marius, L. Sylla...)“ „...nie otrzymali i nie sprawowali triumfu, conf. Dio Cass. XLII, 18; XLIII, 42; LI, 19; Aul. Gell. n. a. V, 6, 21.

[477] Val. Max. II, 8, 4: „Q. Fulvius, qui Capua capta et L. Opimius, qui Fregellanis ad deditionem conpulsis triumphandi potestatem a senatu petierunt... sed neuter petitae rei compos, non quidem invidia patrum, sed summa diligentia observandi iuris, quo cautum erat, ut pro aucto imperio, non reciperatis quae populi Romani fuissent, triumphus decerneretur“.

wali triumf[478]. Jednym z objawów zakończenia wojny było przyprowadzenie do Rzymu z powrotem wojska—ztąd wynika konieczność współudziału wojska z imperatorem w triumfie[479]. Niemniej konieczne było, żeby wojna miała jakieś pozytywne skutki; taka, która nie przyniosła korzyści dla rzeczypospolitej lub rozpoczęta nie była jednak do szczęśliwego końca doprowadzona, taka wojna nie dawała prawa do triumfu[480]. Niemniej jednak zdarzały się uchylenia od wyłożonych norm: w r. 180 a. C. n. sprawiono triumf nullo bello gesto[481]; kiedyindziej czytamy że triumf odbył się bez udziału wojska: imperator sam jeden wjechał do miasta na rydwanie[482]. Naogół jednak, jeśli warunki do triumfu nie wystarczały, imperatorom odma-

[478] Val. Max. II, 8, 1: „ob levia proelia quidam imperatores sibi decerni desiderabant, quibus ut occurreretur, lege cautum est, ne quis triumpharet, nisi V milia hostium una acie cecidisset... ceterum, ne tam praeclara lex cupiditate laureae oblitteretur, legis alterius adiutorio fulta est, quam L. Marcius et M. Cato tribuni plebes tulerunt: poenam enim imperatoribus minatur, qui aut hostium occisorum in proelio aut amissorum civium falsum numerum litteris senatui ausi referre, iubetque eos, cum primum urbem intrassent, apud quaestores urbanos esse scriptum; conf. Aul. Gell. n. a. V, 6, 2.

[479] Liv. XXXI, 49, 10: „maiores ideo instituisse, ut legati, tribuni, centuriones, milites denique triumpho adessent, ut testes rerum gestarum eius, qui tantus honos haberetur, populus Romanus videret“; XXXI, 21, 4: „cum exercitus testis meriti atque immeriti adesset, medium visum, ut ovans urbem iniret“; conf. XXXVIII, 29, 5; 49, 11; Cic. ad. Quir. p. R. 16.

[480] Liv. XXXIX, 29 5: „quod ita comparatum more maiorum erat, ne quis, qui exercitum non deportasset, triumpharet nisi perdomitam pacatamque provinciam tradidisset successori“; XXXIX, 42, 1: „quieta deinde hiberna et citerior provincia habuit. veteres praetores Romam redierunt, utrique magno patrum consensu triumphus est decretus“.

[481] Liv. XL, 38, 7 sq: „Cornelius et Baebius... transacta re... omnium primi nullo bello gesto triumpharunt“.

wiano, a o ile chcieli odznaczyć i wykazać pewne uznanie—dawano ovatio[483]. Jeśli tym wszystkim warunkom zadość uczynił imperator, wymagał od senatu, żeby uchwalił triumf. Imperatorowi? otóż nie.

73. TRIUMPHUS — DEORUM HONOS. Nie imperatorom uchwalano triumf, tylko bogom. W formułkach nadania lub żądania triumfu, nie znajdujemy wzmianki, że jest to nagroda za zwycięstwo: ani nagroda człowiekowi, ani odznaczenie dzielności, tylko cześć należna bogom nieśmiertelnym za przychylne rządy w rzeczypospolitej: „consules in senatu cum more omnium imperatorum expositis rebus ab se gestis postulassent, ut pro republica fortiter feliciterque administrata et deis immortalibus honos haberetur et ipis triumphantibus urbem inire liceret...“; albo: „...ut diis immortalibus honos haberetur et ipse triumphans in Capitolium ascenderem, unde votis rite nuncupatis profectus sum, negaretis hoc mihi cum diis immortalibus?“[484]. Laqueur, w cytowanej rozprawie, zaznacza ten charakter triumfu, że jest on meritus i debitus; że zasłużony jest on przez imperatora ale konieczny i należny bogom[485], że w czasach późniejszych, za Liwju-

[482] Liv. XXXI, 49, 2, a. a. C. 200: „triumphavit de Gallis in magistratu L. Furius praetor et... neque captivi ulli ante currum ducti neque spolia praelata, neque milites secuti“.

[483] Liv. XXXIV, 10, a. a. C. 195: „Marcus Helvius... ovans urbem est ingressus... causa triumphi negandi senatui fuit, quod alieno auspicio et in aliena provincia pugnasset“; XXVI, 21, a. a. C. 211: (M. Marcellus) cum exercitus... abesset, medium visum, ut ovans urbem iniret“; III, 10, 3.

[484] Liv. XXVIII, 9, 8; XXXVIII, 48, 15; conf. XXXIII, 22, 5; XXXVIII, 44, 10; 45, 11.

[485] Op. cit. p. 216 sq. Liv. XXXVII, 59, 1: „merito ergo et diis immortalibus quantus maximus poterat habitus est honos,... et imperatori triumphus est decretus“.

sza, z jednej strony triumf uważano za polityczny środek i za nagrodę dla zwycięskiego wodza — z drugiej za praktykę bogom przynależną i do wykonania konieczną. Zaznacza również Laqueur, że jeśli tak było w czasach późniejszych, to pierwotnie był tylko ten drugi punkt widzenia, że jest to służba boża. Jaka? wykonanie wotów ślubowanych na Kapitolu przez konsula, przed tym niż w pole wyruszył, wotów pro imperio suo communique republica [486]. Również i inne szczegóły o tem samem pierwotnem znaczeniu świadczą, o tem będę jeszcze mówił, teraz zaznaczę tylko, że jeśli triumf jest debitus, to powinien nie prawem imperatora być lecz obowiązkiem. Rzeczywiście: nie wolno było wymówić się od przyznanego triumfu: niewykonanie służby bożej było świętokradstwem i pociągało wygnanie z kraju [487].

74. UCHWALENIE TRIUMFU. Skoro imperator w senacie wyłożył i udowodnił swoje prawo do triumfu, senat — i w czasach historycznych było to prawem jego — albo uchwalał triumf albo odmawiał. Przechowały się jednak wzmianki, w podaniach wprawdzie, że mógł być triumf nadany wbrew woli senatu, przez lud na zgromadzeniu: populi iussu; sine senatusconsulto; znajdujemy również nadanie i za podwójną sankcją: i senatu i ludu; wreszcie mamy także triumf bez zezwolenia senatu lub ludu: wystarcza samo tylko imperium i wola tego kto posiada

[486] Liv. XLV, 59, 11: „consul proficiscens praetorve.. in provinciam et ad bellum, vota in Capitolio nuncupat; victor perpetrato bello eodem in Capitolio triumphans ad eosdem deos, quibus vota nuncupavit, merita dona portans, redit"; Laqueur p. 223 (tam i inne źródła).

[487] Val. Max. II, 8, 3: „...Gn. Fulvio Flacco, qui... triumphi honorem decretum sibi a senatu ob res bene gestas sprevit ac repudiavit... nam cum urbem intravit, contiuno quaestione publica adflictus exsilio multatus est... ut si quid religionis insolentia commisisset, poena expiaret.

je[488]. Wprawdzie przykłady triumfu wbrew woli senatu pochodzą z czasów opisanych w pierwszej dekadzie Liwjusza, więc historyczność ich mocno jest zakwestjonowana, nie możemy jednak przejść nad tem. Musimy pamiętać o tem, że historycy Rzymscy i antykwarjusze uważali za możliwe kwestjonować, w podaniach wprawdzie, prawo senatu do nadania lub odmowy triumfu. Pamiętajmy również, że zachowała się forma obchodu, triumphus in monte Albano, w której niepotrzebna była niczyja sankcja: imperator odprawiał iure imperii. To ostatnie albo jest zjawiskiem wtórnem, albo formą pierwotną, musimy więc pilnie uważać, czy czasem i inne szczegóły i osobliwości nie przemówią za tem, że pierwotnie niepotrzebną była sankcja senatu lub ludu, że tylko imperium, auspicia i wykonanie ślubowanych wotów stanowiły przesłankę i prawo do triumfu. Po uchwaleniu triumfu szło uchwalenie wydatków przez senat, albowiem koszta państwo ponosiło (tylko triumf na górze Albańskiej odbywał się kosztem imperatora)[489], oraz wyznaczenie dnia dla uroczystości.

75. ŁUPY W PROCESJI TRIUMFALNEJ. W tym dniu senat i dostojnicy, idąc na czele procesji, wprowadzali ją do miasta[490]; następnie muzyka poprzedzała właściwy pochód[491], a za nią zaczynała się pompa triumphalis. Prze-

[488] Triumphus ex senatusconsulto: Liv. III, 29, 4; XXVI, 21; XXVIII, 9; XXXI, 49, 8; XXXIV, 10; 52; XXXVIII, 44; XXXIX, 29; XL, 38; ex sculto et populi iussu: IV, 20, 1; populi iussu sine sculto VII, 17, 9; III, 63, 7; sine sculto, sine populi iussu, iure imperii (in monte Albano) X, 27; XXXIII, 23, 8.

[489] Liv. XXXIII, 23, 8: „Q. Minucius Felix, consul... in monte Albano triumphavit. is triumphus... et quod sumptum non erogatum ex aerario sciebant, inhonoratior fuit"; conf. Polyb. VI, 15, 8; Cass. Dio frg. 74, 2.

[490] Dion. Halic. II, 34; Ios. Flav. bellum iud. VII, 5, 4; Cass. Dio LI, 21; Serv. Aen. IV, 543.

[491] Appian. Pun. 66; Plut. Aem. Paul. 33.

dewszystkiem zdobycz wnoszono. Szeregi za szeregami idą do miasta i niosą na noszach łupy wojenne albo wwożą je na wozach. Jest to broń zdobyta, to znaczy spolia, rzeźby, posągi i malowidła i inne rzeczy złupione i przywiezione do Rzymu, machiny oblężnicze, drogocenne kruszce w bitej monecie lub inaczej, kość słoniowa, signa militaria, zdobyte na wrogach, wieńce złote [492]. Jednocześnie ze zdobyczą wnoszono modele i wizerunki zdobytych miast, krajów, gór i rzek [493] oraz nadpisy i nazwy tego wszystkiego, tituli

[492] Łuk triumfalny w Benewencie a. p. C. 113—114, RRR, I p. 6 n⁰ 4, 5; Łuk Tytusa a. p. C. 81, RRR, I p. 274, 2: posąg na noszach; płaskorzeźba z Villa Ludovisi, fragment, RRR, III p. 289: zdobycz i spolia na noszach; płaskożeźba z Neapolu, RRR, III p. 289, pompa triumphalis, zdobycz na noszach; Liv. III, 29, 4: „...ante currum... militaria signa praelata...“; XLV, 39 4—5: „quid deinde tam opimae praedae, tam opulentae victoriae spoliis fiet? quonam abdentur tot milia armorum detracta corporibus hostium? an in Macedoniam remittentur? quo signa aurea, marmorea, eburnea, tabulae pictae, textilia, tantum argenti caelati, tantum auri, tanta pecunia regia? an noctu tamquam furtiva in aerarium deportabuntur?...“ XXXIV, 52, 4: „triduum triumphavit. die primo arma, tela, signaque aenea et marmorea transtulit... secundo aurum argentumque factum infectumque et signatum. infecti argenti fuit... facti vasa multa omnis generis... auri pondo fuit... tertio die coronae aureae, dona civitatum, tralatae centum quattuordecim...“; XXXIII, 23, 9; XL, 38: „tantum hostes ducti ante currum, quia nec quod ferretur...“ Wyjątkowy wypadek, to samo XXXI, 49; XXXIII, 37, 10: „multa spolia hostium... travecta, multa militaria signa...“; XXXVII, 59: „tulit in triumpho signa militaria... aureas coronas...“; conf. XXXVII, 46 (signa, coronae, spolia); XXXIX, 7 (coronae spolia); VII, 15, 8; X, 46; XXXIX, 5; XL, 34; 43; 59; Dionys. Halic. II, 34; Plut. Flam. 14; Aem. Paul. 32 sq.; Lucull. 36; Appian. Pun. 66; Mithr. 116; Dio Cass. XLIII, 19; Ios. Flav. b. i. VII, 5 sq.

[493] Plin. nat. hist. V, 36—7: „omnia armis Romanis superata et a Cornelio Balbo triumphata... ipsum in triumpho... gentium urbiumque nomina ac simulacra duxisse, quae iere hoc ordine: Tabudium oppidum, Niteris natio, Migis Gemella oppidum, Bubeium natio vel oppidum, Enipi natio, Thuben oppidum, mons nomine Niger,

zwane[494]. Zwracam odrazu uwagę na te dwie osobliwości i na jedną z poprzednich: wieńce złote, wnoszone przed triumfatorem, ofiarowane mu przez miasta i kraje sprzymierzone (adn. 492 extr.).

76. OFIARY I JEŃCY W PROCESJI TRIUMFALNEJ. Były to ofiary ze zdobyczy. Następnie szły zwierzęta ofiarne: białe woły o pozłacanych rogach, upiększone przepaskami i wieńcami[495]; liczba ich dochodziła do stu dwudziestu. Były również wyobrażenia zwyciężonych nieprzyjaciół, np. Kleopatra[496], ale punktem ciężkości w tej części procesji

Nitibrum, Rapsa oppida, Viscera natio, Decri oppidum, flumen Nathabur, Thapsegum oppidum, flumen Dosibari, mox oppida continua Baracum, Buluba, Abasit, Galsa, Bella, Maxalla, Cizania, mons Gygri, in quo gemmas nasci titulus praecessit"; Tac. ann. II, 41: „...Germanicus Caesar ... triumphavit de Cheruscis Chattisque et Angrivariis... vecta spolia, captivi, simulacra montium fluminum proeliarum"; Quintil. Instit. orat. VI, 3, 61: „...in triumpho Caesaris eborea oppida essent translata et post dies paucos Fabii Maximi lignea"; Cic. Philipp. VIII, 6, 18: „ne triumphus quidem finem fecit belli, per quem lata est urbs ea..."; Liv. XXVI, 21: „(Marcus Marcellus... ex Sicilia provincia) in Albano monte triumphavit, inde ovans, multam prae se praedam ferens in urbem intulit; cum triumpho... oppidorum simulacra CXXXIV..."; conf. Ovid. ex ponto III, 4, 105 sq.; tristia IV, 2, 37 sq.; Cic. in Pison. 25, 60; Polyb. VI, 15; Florus II, 13, 88 (że w triumfie Cezara wniesiono podobizny Nilu. Arsinoe, zaświetlonego Faros).

[494] Łuk triumfalny w Benewencie RRR I p. 60, 3: obok łupów niosą w pochodzie tituli; łuk Tytusa, RRR I p. 274 (to samo): Plin. l. l. adn. 493; Zonaras VII, 21; Claudian. XXIV, 22 sq.; Sueton. Caes. 37; Nero 25; Plin. n. h. V, 5.

[495] Łuk Tytusa: RRR, I, p. 274; kubek z Boscoreale: RRR, I, 95-6; Serv. Aen. II, 146: „quia triumphantes de albis tauris sacrificabant"; 147: „perfusi autem tauri, qui ante triumphantes usque ad templa ducebantur"; Liv. XXXIV, 52, 9; XL, 88, 9 XLV, 39, 12: „pars non minima triumphi est victimae praecedentes..."; Plut. Marc. 22; Aem. Paul. 33; Ovid. fasti I, 579; Verg. Aen. III, 21, Arnob. II. 68.

[496] Cassius Dio LI, 21, 8.

byli zwyciężeni wodzowie, królowie, wzięci do niewoli i jeńcy zwykli[497]. Jeńcy ci i ich wodzowie, jak to wynika z tego co wiemy o devotiones i vota, powinni byli być uważani zupełnie za to samo za co i zwierzęta ofiarne, poprzedzające ich woły. Wiemy że nie inaczej było, albowiem i w historycznych nawet czasach wodzów i królów pochwyconych i wprowadzonych przed triumfatorem, składano w ofierze, wprawdzie nieco zmodyfikowanej. W chwili, gdy triumfator wkraczał na Kapitol, do świątyni, królów i wodzów przedtym odłączonych od procesji, w najstarszem więzieniu podziemnem — mimowoli przez myśl przechodzi grzebanie w ziemi — w Tullianum, uśmiercano[498]. Zwraca na niebie również uwagę że królów do niewoli wziętych nie pozbawiano jednej z najważniejszych oznak ich dostojeństwa królewskiego i majestatu: w purpurze prowadzeni byli przed triumfatorem[499], ale mamy

[497] Liv. III, 29, 4; VII, 27, 8; XXVI, 13, 5; XXX, 45, 4; XXXI, 49, 3 (podkreślony wyjątek); XXXIII, 23, 5; XXXIV, 52, 9; XXXVII, 46, 4; XXXIX, 5, 16; XL, 34, 8; 38, 9 (podkreślony wyjątek); XLV, 40, 6; Cic. Verr. V, 30, 77; in Pison. 25, 60; Florus I, 36, 17; Vopiscus, vita Aureliani XXXIV, 3; App. Mithr. 117.

[498] Cic. Verr. V, 30, 77: „...cum de foro in Capitolium currus flectere incipiunt, illos duci in carcerem iubent, idemque dies et victoribus imperii et victis vitae finem facit"; Liv. VIII, 20, 7 o księciu Priwernatów: „senatus.. consulem... ad triumphum accersit; Vitruvium in carcere adversari iussit, quoad consul redisset, tum verberatum necari"; XXVI, 13, 15, oratio Vibii Virri a. a. C. 211: „non videbo Ap. Claudium et Q. Fulvium victoria insolenti subnixos, neque vinctus per urbem Romanam triumphi spectaculum trahar, ut deinde in carcere expirem aut ad palum deligatus lacerato virgis tergo cervicem securi Romanae subiciam..."; generał Pontius w ten sam sposób był zgładzony: Liv. per. XI; również Iugurta: Plut. Marius 12; Tygran: Appian Mithr. 117; Vercingetorix: Dio Cassius XL, 41; LIII, 19; Simon: Ios Flav. b. i. VII, 5; królowej Zenobji darowano życie: Vopisc. vita Aurel. XXXIV, 3; również Perseusowi: Liv. XLV, 50.

[499] Liv. XXXVII, 59, 5: „et duces regii, praefecti, purpurati, duo et triginta ante currum ducti".

przykłady, jak to z Perseusem w opisie Plutarcha, że nie był on w purpurze. Takim więc był pochód przed triumfującym imperatorem. Między nim i jeńcami szli liktorowie, słudzy bezpośredni imperatora. Również przed nim, wślad za jeńcami zastęp tancerzy i muzykantów, o których Appianus w cytowanym przekładzie, opowiada, że uszykowani byli na wzór etruskiego pochodu. W tym pochodzie etruskich skoczków, wesołków i grajków, przedewszystkiem jedna postać zwraca na siebie uwagę: „od głowy do stóp w purpurze, bransolety ma na sobie i łańcuchy złote, przedstawia dowcipnie i krotofilnie, że niby tańczy z nieprzyjaciółmi". Ta postać maskaradowa powinna być rozumiana jako modyfikacja dawnej jakiejś praktyki, która zachowała się przez tradycję tylko, pierwotne bowiem jej znaczenie zapomnieli i zachowali jako wesołą i zniekształconą. Dla tego twierdzę, że zniekształcono ją w wesołą, że pierwotnie, gdy powstawały, nie zabawą były maskarady, tylko tragedją. Dlaczego w królewskich szkarłatach i w złocie? dlaczego tańczy, dlaczego w tej części procesji, w której ofiary są prowadzone? — to wszystko powinno być jeśli nie zbadane, to przynajmniej badane i analizowane, czego dotychczas nikt nie robił.

77. TRIUMFATOR NA RYDWANIE. Następnie, za skoczkami i liktorami, posuwa się triumfujący imperator. Był on w szatach Jowisza Najlepszego Największego i na wzór i podobieństwo boga, twarz ubarwioną miał czerwienią [500]. Szaty jego purpurowe, tunica palmata, toga picta, wzięte w tym dniu dla niego ze świątyni na Kapitolu, od boga, zatkane były i kapały złotem [501]. Stoi na rydwanie,

[500] Plin. nat. hist. XXXIII, 111; XXXV, 157; Serv. Aen. VI, 22; X, 27; Cic. ad fam. 9, 16, 8; Plut. quaest. Rom. 98; Arnob. VI, 10.

[501] Liv. X, 7, 9—10: „...eos viros, quos vos... toga praetexta, tunica palmata et toga picta et corona triumphali

na wozie bojowym o dwuch kołach: kwadryga, upiększona złotem, malowidłami, rzeźbą i ciągniona czwórką białych koni [502], upiększonych wawrzynem [503] podobnie jak i wóz [504], jak również i sam triumfator, który na głowie ma wawrzynowy wieniec [505], a w ręce gałązkę wawrzynu dzierży, w lewej, bo w prawej ma sceptr z kości słoniowej [506]. Na piersiach ma imperator medaljon złoty, który odwraca wszelki urok, bulla aurea [507]. Za nim na wozie stoi nie-

laureaque honoraritis, quorum domos spoliis hostium adfixis inter alia insignes feceritis.... qui Iovis Optimi Maximi ornatu decoratus curru aurato per urbem vectus in Capitolium ascenderit..."; XXX, 15, 11: „aurea corona, aurea patera, sella curuli et scipione eburneo, toga picta et palmata tunica donat, addit verbis honorem: neque magnificentius quisquam triumpho apud Romanos neque triumphantibus ampliorem eo ornatum esse..."; XXXI, 11, 12; XLV, 39, 1; Florus I, 1, 5: „...inde (sc. ex Etruria) quod aureo curru quattuor equis triumphatur, togae pictae tunicaequae palmatae"; Plin. nat. hist. XLVIII, 195; Iuven. X, 38: „exuviae Iovis"; Suet. Aug. 94: „ornatus Iovis"; Plut. Aem. Paul. 34; App. Pun. 66.

502 Vide teksty przytoczone adn. 501; Liv. V, 23, 4, o Kamillusie: „maxime conspectus ipse est curru equis albis iuncto urbem invectus; parumque id non civile modo, sed humanum etiam visum; Iovis Solisque aequis aequiperatum dictatorem..." Florus I. l. Plin. paneg. 22, 1; Suet. Nero 25; Dio Cass. XLIII, 14; LII, 13; Plut. Cam. 7; Liv. X, 7, 10.

503 Ovid. pont. II, 1, 58; Florus I, 5; Zonaras VII, 8; kubek z Boscoreale, RRR I p. 95 (34, 1; 35, 1), 96 (35, 2).

504 Suet. Aug. 94.

505 Plin. nat. hist. XV, 137; Serv. ecl. VIII, 12; Liv. X, 7, 9, XXXVIII, 47, 4; kubek z Boscoreale, RRR, l. l.

506 Dion. Halic. III, 61; Val. Max. IV, 4, 5; Iuven. X, 4, 3; Lydus de mag. I, 7; kubek z Boscoreale, RRR, l. l., triumfator na kwadrydze, w lewej ręce sceptr zakończony orłem, w prawej gałązka lauru, za nim stoi na wozie niewolnik i trzyma wieniec nad głową; za rydwanem idą żołnierze w wieńcach i niosą gałązki wawrzynu, przed wozem prowadzą wołu w wieńcach; łuk Tytusa: triumfator na wozie, RRR I, p. 274, 1; conf. p. 374, 2—rzeźba z pałacu Konserwatorów.

507 Źródła vide Marquardt, Röm. Staatsverw. II, 1884 p. 587.

wolnik państwowy i trzyma nad głową złoty wieniec [508] i przypomina mu że śmiertelnym jest: niech nie mniema siebie bogiem [509]. Na palcu triumfator pierścień żelazny ma [510], z rydwanu fascinus zwiesza się [511].

78. WOJSKO ZA RYDWANEM; WKROCZENIE NA KAPITOL. Za wozem imperatora wkraczało do miasta jego wojsko, oficerowie i żołnierze, uwieńczeni wawrzynem, z gałązkami tegoż w rękach [512]. Szli żołnierze śpiewając pieśni; chwałę zwycięzcy i swoją własną; pieśni radosne, wesołe, czasami zjadliwe, jak owa o Cezarze-Łysku; jeśli wódz dostarczał sobą materjału do tego—wykpiwano i wydrwiwano, albowiem podwładni w triumfie mieli prawo nie krępować się w swoich carmina incondita [513]. Pieśni te były przeplatane okrzykami „io triumpe!“ [514]. Zwol-

[508] Plin. nat. hist. XXXIII, 11, Zonaras VII, 21; Iuven. X, 39 sq.; kubek z Boscoreale RRR l. l. (adn. 506).

[509] Tertull. apolog. 33: „hominem se esse etiam triumphans in illo sublimissimo curru admonetur. suggeritur enim ei a tergo: respice post te! hominem te memento“: Hieronym. ad Paul. Val. VI, p. 55 Bened. „hominem te esse memento“; Arrianus diss. Epict. III, 24, 85; Plin. nat. hist. XXVIII, 4, 39;

[510] Plin. XXXIII, 11; Macrob. Sat. I, 6, 9.

[511] Plin. XXXIII, 39; Macrob. l. l.

[512] Vide opisy Plutarcha, Appiana; Liv. XLV, 38, 12; 39, 4; Zonaras VII, 21.

[513] Liv. IV, 20, 2: „...in eum (sc. Cossum) milites carmina incondita, aequantes eum Romulo canere“; V, 49, 7. „(Camillus) triumphans in urbem redit interque iocos militaris, quos inconditos iaciunt, Romulus ac parens patriae conditorque alter urbis haud vanis laudibus appellabatur“; IV, 53, 12: „alternis inconditi versus militari licentia iactati, quibus consul increpitus, Meneni celebre nomen laudibus fuit,...“; XXXIX, 7, 3; XLV, 38, 12; Dion. Halic. II, 34, 7; VII, 72, 11; Plin. nat. hist. XIX, 144; Dio Cass. XLIII, 20, 2; Suet. Caes. 49; Vell. Paterc. II, 67, 4 i inne.

[514] Varro l. l. VI, 68: „cum imperatore milites redeuntes clamant...: io triumpe“.

nieni z niewoli Rzymianie również za imperatorem szli i przysparzali mu chwały obecnością swoją [515]. Gdy przybywa na Kapitol imperator, schodzi z kwadrygi, wchodzi do świątyni [516], oddaje Jowiszowi Najlepszemu Największemu wawrzyn, który w ręku miał [517]. Potem spełnia ofiary dziękczynne [518] i zakańcza się uroczystość ucztą na Kapitolu; w całem mieście również ucztowali i pewne szczegóły wskazują że jednak te uczty były zabarwione religją: że były one nie zwykłą biesiadą radosną, tylko sakralną ucztą [519]. Takie są szczegóły triumfu. Nie poruszam drogi, którą szła procesja; ulice, któremi jechał triumfator; świątynie, koło których pochód przesuwał się. Nie poruszam dla tego, że dla zrozumienia triumfu nic nowego nie powiem na podstawie analizy drogi, bo to co można powiedzieć: zaznaczyć wybitnie sakralny charakter drogi pochodu, było już poruszone i wyświetlone przez Alfreda Domaszewskiego [520]; wyliczanie zaś bez potrzeby placów, świątyń oraz ulic, nic nie da dla uplastycznienia opisu procesji.

79. UCZENI O TRIUMFATORZE (ODBICIE JOWISZA). Mając teraz przed sobą całokształt praktyk triumfalnych, postaram się zbadać każdą oddzielnie i wszystkie

[515] Rasis capitibus, pileo imposito; Liv. XXX, 45, 5; XXXIII, 23, 6; XXXIV, 52, 12; XLV, 44, 19.

[516] Dio Cass. XL, 111, 21; LX, 23.

[517] Plin. nat. hist. XV, 134; Tac. ann. II, 46; Macr. Sat. II, 7, 8; Sil. Ital. XV, 118; Iul. Obsequ. 61; Dio Cass. LIV, 25.

[518] Ios. Flav. b. i. VII, 5, 6.

[519] Liv. XLV, 39, 13 (vide § 110); III, 29, 5: „epulae instructae dicuntur fuisse ante omnium domus, epulantesque cum carmine triumphali et sollemnibus iocis comisantium modo currum secuti sunt"; Val. Max. II, 8, 6; Plut. quaest. Rom. 31. Dio Cass. XLIII, 42; Plin. nat. hist. IX, 171; XIV, 97; Plut. Lucull. 37; Athen. V p. 221.

[520] ARW, XI, 67 sq. = Abhdlg. zur röm. Rel. 1909, 217.

razem. Wspomniałem już o rozprawie Laqueura, który twierdzi, że triumf jest to wykonanie wotów ślubowanych przez imperatora na Kapitolu przed wyruszeniem w pole. Twierdzenie jego, przyjęte całkowicie przez Wissowę, przepowiedziane było przez Aosta, który podając opis triumfu, wypowiedział takie same zrozumienie praktyki, w kilku tylko wprawdzie słowach[521]. Dalej zobaczymy, że twierdzenie Aosta, znakomicie pogłębione przez Laqueura, zgadza się najzupełniej z wynikiem analizy nie filologiczno-prawnej tylko historyczno-religijnej, jakkolwiek jest tylko jednem z wielu wierzeń, które skojarzone były z triumfem i wcale nie wyczerpuje triumfu. Szereg pierwszorzędnych uczonych zwrócił uwagę na zewnętrzny wygląd triumfatora. Uczeni takiej miary jak Mommsen, Wissowa, Thulin, Cagnat, Aost, poruszając tę kwestję, ubarwienie twarzy, królewsko-boskie szaty, przedewszystkiem zresztą boskie, przypuszczają, że triumfator jest odbiciem Kapitolińskiego Jowisza, pokazaniem tego boga na ziemi, więc niby maskarada religijna ma tutaj miejsce. O ile ograniczymy się czasami od których dochodzą nas bezpośrednie wiadomości – a uczeni ci nie wychodzą po za granice historycznych czasów – twierdzenie to wydaje mi się zupełnie słusznem i zgadza się z materjałem. Albowiem sami Rzymianie wykazali nie inne zrozumienie, wprowadzając do praktyki nowy szczegół. o pochodzeniu wybitnie późniejszem, bo znaczenie ma moralizująco-filozoficzne. „Obejrzyj się po za siebie; pamiętaj że jesteś człowiekiem, a nie bogiem“ napominał imperatora niewolnik państwowy, stojąc za nim na kwadrydze. Tak więc, dla czasów upadku rzeczypospolitej i cesarstwa, wydaje mi się zupełnie słusznem przypuszczenie, że triumfator jest to „ein menschliches Abbild

[521] Laqueur, Hermes XLIV p. 214 sq.; WRKR p. 126; Aost, RML II, 1, s. v. Iuppiter, col. 725.

des Iuppiter Optimus Maximus", „une image vivante de Jupiter Capitolin" [522]. Nieco odmiennie wspomina o triumfatorze Duhn, bo mówi, że jest on epifanją, objawieniem Kapitolińskiego Jowisza; więc nie odbicie, tylko inkarnacja, wcielenie się boga w człowieka [523]. W ten sam sposób rozumie imperatora na wozie triumfalnym i Frazer w ostatniem wydaniu Złotej Gałązki [524]. Duhn nawiązuje swoje przypuszczenie do barwienia twarzy minją; przedmiotem specjalnego badania triumf i triumfator dla Duhna nie są; więc, jakkolwiek wzmianka jego jest cenna, jednak nie wystarcza. Frazer swoje przypuszczenie wyprowadza z ogólnej koncepcji o pochodzeniu władzy królewskiej, że król pierwotnie był bogiem: imperator na wozie triumfalnym jest przeżytkiem króla — to znaczy, że przeżytkiem inkarnacji boga. Wypowiadając zupełnie słuszne poglądy na triumf, uczeni ci nie przeprowadzają jednak analizy zwyczaju.

80. UCZENI O TRIUMFIE (OCZYSZCZENIE). Domaszewski już nie o jednym szczególe zwyczaju, tylko o całym triumfie wypowiada przypuszczenie, że jest to praktyka oczyszczenia, co uzewnętrznia się w przejściu przez bramę triumfalną, łuk [525]. Po wojnie niby do nowego życia powstają, więc muszą oczyścić się od zbrodni którą szerzyli i krwi, którą przelewali podczas walki; że tem powstaniem do nowego życia jest przejście przez bramę. Przypuszczenie Domaszewskiego wydaje mi się

[522] WRKR p. 127; Aost, RML l. l.; Mommsen, Römisches Staatsrecht, I³ 1887 p. 411; Thulin, RE, s. v. Iuppiter, col. 1137; R. Cagnat, D. S. s. v. triumphus p. 490; Marquardt, Röm. Staatsverw. II, 1884 p. 582 sqq, mówiąc o triumfie, nie wygłasza tego zdania.

[523] A. v. Duhn, Rot und Tot. ARW, IX, 1905, 20.

[524] Frazer. The Golden Bough. I. The Magic art. and the evolution of Kings. vol. II, 1911, p. 174 sqq.

[525] A. v. Domaszewski. Die Triumfstrasse auf dem Marsfelde (vide adn. 520), szczególnie p. 223 sq.

nie metodycznem już dla tego tylko, że w zaranie dziejów religji Rzymskiej wprowadza symboliczne oczyszczenie, iście delficką katartykę. Następnie, w to samo zaranie dziejów religji Rzymskiej wprowadza pierwiastek moralności, zjawisko w religjach starożytnych wtórne: oczyszczenie od zbrodni. Religje w tym okresie gdy powstawały najstarsze praktyki nie znały pojęcia moralna zbrodnia, jakkolwiek dobrze wiedziały co to jest formalne świętokradstwo. Wiemy dobrze co to jest devotio i votum, to znaczy, że wiemy, że zabijając i niszcząc, nie popełniali Rzymianie nic takiego, co wymagałoby oczyszczenia i powstania do nowego życia: pełnili służbę bożą, obowiązki zaciągnięte względem boga. Oczyszczenie nie jest koniecznością wynikającą z tych wierzeń religijnych i jeśli o nim w czasach późniejszych jest mowa, to jest to tylko zjawisko wtórne. Zresztą, przejście przez bramę, otwór, szczelinę, przez szereg uczonych — o tem będę niżej mówił — uważane za oczyszczenie, nie zawsze oczyszcza na skutek samego przesunięcia się: zobaczymy, że oczyszczenie i z czego innego może wynikać, nie s samej akcji przesunięcia się. Jeszcze jeden szczegół zwrócił na siebie uwagę, jako osobliwość świadcząca o oczyszczającem znaczeniu triumfu: wieńce, których tak wiele używano w triumfie. Köchling, przypuszczając że wieńce mają znaczenie odwracające i lustralne, to samo i o triumfie powiada[526]. Tę kwestję poruszę wnet. Punkt widzenia Domaszewskiego i Köchlinga, na pierwszy rzut oka mocno jest poparty przez mniemania uczonych starożytnych, z epoki cesaratwa, którzy na triumf[527] zapatrywali się jako na oczyszczenie. Ale musimy zdawać sobie sprawę

[526] Kochling, I. De coronarum apud antiquos vi atque usu, 1914 (RGVV, XIV) p. 72 sq.

[527] Festi exc. s. v. „Laureati milites sequebantur currum triumphantis ut quasi purgati a caede humana intrarent Urbem"; Plin. nat. hist. XV, 135.

z tego, że w tym okresie uczeni i wierni, podobnie jak i szereg nowożytnych uczonych, byli pod bardzo wielkim wpływem katartyki, głoszonej przez delfickich kapłanów; więc punkt widzenia uczonych starożytnych oznacza tylko to, że Rzymianie za cesarstwa, a przed tym w okresie upadku Rzeczypospolitej, rozumieli triumf między innemi i jako oczyszczenie. Ten punkt widzenia uczonych w żadnym stopniu nie obowiązuje nas do przypuszczenia, że zwyczaj powstał jako praktyka lustralna: o tem będzie stanowiła analiza szczegółów uroczystości. Tyle uczeni nowożytni o triumfie. Pozostaje jednak cały szereg praktyk i osobliwości ani poruszanych wcale ani zestawianych. Więc epula, które stanowią jeden z koniecznych szczegółów triumfu, więc wieńce złote, które niosą przed triumfatorem, co one znaczą? Simulacra oppidorum, montium oraz tituli: jest że to objawem samochwalstwa, lub może jakieś wierzenia były z nimi skojarzone? Owa maskarada, o której Appianus opowiada, o charakterze — jak wszelka maskarada — mocno archaicznym, co ona powinna oznaczać? Zdażył mi się również wypadek trudny do pomyślenia w nauce o starożytności: pewna osobliwość triumfu, trudna do zrozumienia, wcale nie jest wymieniona ani w ogólnych, ani w specjalnych rozprawach, ani w słownikach i encyklopedjach: Sardi venales, dwa razy wspomniane przez Plutarcha i jeden raz przez Festusa. W nowych pracach Preller wymienia je, ale nie w związku z triumfem tylko z venationes i nie mówi wcale co to jest: nazwę podaje, nie wchodząc w treść praktyki. Tymczasem jest to szczegół może jeden z najstarszych w triumfie i już napewno jeden z najtrudniejszych do interpretowania. Tak więc do zbadania dużo mamy.

81. SIMULACRA OPPIDORUM — MAGICZNE KUKŁY. Przedewszystkiem zatrzymam się na części procesji

oznaczającej spełnienie ślubowanych wotów: pierwsza połowa. Niosą zdobytą broń i wszelkie łupy, złoto i srebro, naczynia drogocenne; następnie idą zwierzęta ofiarne i ludzie wzięci do niewoli: wszystko to imperator prowadzi przed sobą jako ofiarę ślubowaną bogom, co najjaskrawiej bezprzecznie występuje w broni i zwierzętach. Ale w znanych nam historycznych triumfach nad pierwiastkiem religijnym dominował polityczny i świecki i był uwzględniany przez imperatora conajmniej w równej mierze z sakralnym. Ta część procesji dawała wielkie pole do przepychu i olśnienia tłumów. Broń przed triumfem oczyszczano, układano w niby bezładne kupy, na pierwszy plan wysuwano rzeczy najbardziej cenne, wszystko to aby tem większy podziw wzbudzić w widzach: więc nie o bogach triumfator myśli, tylko o ludzkich rzeszach. W tej samej części pochodu niosą również malowidła i modele, kosztowne bo z kości słoniowej, wyobrażające podbite kraje, zamki, grody, miasta, góry, rzeki; również posągi, personifikujące miasta, kraje i rzeki; posągi królów zwyciężonych ale nie schwytanych i nie przyprowadzonych. Z zupełną pewnością możemy przypuścić że Pompejusz, Cezar i współcześni, gdy w swoich wystawnych triumfach przenosili przez miasto na Kapitol setki kosztownych simulacra, wizerunków, robili to dla ilustracji własnego zwycięstwa, dla powiększenia własnej sławy. Ale zaznaczam, że przenoszono wizerunki pośród ofiar i ex voto, więc gdyby to była zaktęta w rzeczy widome pieśń ich sławy, miejsce dla nich musiałoby być nie przed imperatorem, lecz za rydwanem jego, tam gdzie żołnierze śpiewali jego chwałę w carmina incondita—a jednak włączono wizerunki w część pochodu najbardziej sakralną. Zresztą, czy mamy prawo, badając zwyczaj religijny, o szczególe tego zwyczaju, o ile on nie jest wybitnie i bezsprzecznie późniejszym świeckim dodatkiem, przypuszczać o tym szczególe, że nie ma on podkładu sakralnego,

który z biegiem czasu został wprawdzie zapomniany, ale przecież jakieś ślady dawnej sakralności musiał zachować w sobie; na sakralną genezę szczegółu wskazuje przedewszystkiem ulokowanie pomiędzy ofiary i ex voto. Więc są to podobizny krajów, miast, gór, rzek, ludzi zwyciężonych — taki sam komplet, który tutaj widzimy w praktyce zakończenia wojny, spotkaliśmy już w praktyce przy rozpoczęciu wojny — w obrzędzie devotiones. „...Wojsko wrogów i miasta, pola tych, których ja głośno wymieniam, te miasta, bogowie i pola i głowy i wieki ich uważajcie za poświęcone i zaklęte... tych wszystkich wzamian za siebie,... za naród Rzymski... za legjony nasze, daję i poświęcam.... abyście nas bogowie, wybawili i ochronili“ (§ 39). Różnica wprawdzie jest, bo w devotio mamy rzeczy rzeczywiste: miasta i kraje, wtedy gdy w triumfie podobizny tych rzeczy. Ale czyż w praktykach religijnych tak wielka różnica zachodzi między rzeczą rzeczywistą, a jej podobizną? W triumfie ofiarowuje się bogom łupy i rzeczy które były zdobyte i nadają się do przeniesienia do Rzymu, ofiarowuje się również rzeczy zdobyte, takie, których przynieść do Rzymu nie można — w podobiźnie. Przy pewnych zaklęciach rzecz może być zupełnie dobrze zastąpiona przez podobiznę: jest to w dziedzinie wierzeń i praktyk religijnych magja homeopatyczna, w której pierwszorzędne znaczenie mają lalki, kukły i wszelkie podobizny i wizerunki[528]. Siła życiowa, dusza, tak człowieka jak i stworzenia wszelkiego, rzeczy, każdego zjawiska namacalnego, przez umie-

[528] Malinowski. Wierzenia pierwotne, p. 83 sq.; Frazer, op. cit. adn. 524, p. 55 sq.; Negelein, Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben, ARW, V, 1902, p. 1 sq.; Brüllow-Schaskolsky, Die Argeerfrage in den römische Religion, Wiener Studien, XXXIII, 1911, p. 194 sq.; Preuss, Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus LXXXVI, 1904, p. 389 sq.; LXXXVIII, 1905, p. 347 sq; Hubert et Mauss, Théorie général de la Magie, L'année Sociologique, VII 1902-3 p, 66 sq; iidem, Magia, DS, s. v. p. 1517; Mannhardt, Der Baumkultus, 1875 passim.

jętne zaklęcia może być zaklęta w podobiznę tej rzeczy, człowieka, zwierzęcia. Gdy to stanie się, wtedy kapłan, szaman, czarownik, jest panem życia i śmierci, doli i niedoli i wszelakiego losu tego, kogo ta podobizna wyobraża. Podobizna i oryginał przez zaklęcia połączone są w jedną całość, utożsamiają się; są to różne uzewnętrznienia jednego zjawiska. Przez zaklęcia podobizna wbiera w siebie duszę oryginału: jest to jedno z najstarszych wierzeń religijnych, bo bezpośrednio wynika z praktyk magicznych; możliwe jest, że pierwotnie wierzenie to było nieświadome: poprostu w praktykach, nie mając lub nie mogąc mieć pod ręką oryginału, zastępowano go przez podobiznę, utożsamiając ją z oryginałem. Sprzyjało temu to, że potęga praktyk magicznych polegała nie tyle na rzeczach ile na akcji, więc zastąpienie rzeczy nie osłabiało praktyki, skoro jej punkt ciężkości, akcja zrodzona z emocji, pozostawała nienaruszoną. Ztąd wynika, że to, co staje się z oryginałem, staje się również i z podobizną, a odwrotnie, co z podobizną, to samo staje się z oryginałem. Wierzenie to da się stwierdzić z łatwością dla wszystkich narodów od najdawniejszych czasów i niezliczony szereg praktyk religijno-magicznych uzewnętrznia je, lub jest z niem skojarzony.

82. KUKŁY MAGICZNE W FOLKLORZE. Gdy pierwotni chcą umarłym blizkim swoim dopomódz w ich życiu pozagrobowem, starają się oni dostarczyć im w to życie pozagrobowe, wszystko, co zmarły miał w życiu doczesnem; dostarczają w ten sposób, że kładną do grobowca bądź rysunki, bądź figurki ludzi, niewolników, trzody, narzędzi, słowem wszystkiego, co tylko nieboszczyk w życiu posiadał. Wierzenie to i praktyki są prawdopodobnie jednym z korzeni z których wyrosły, jedną z przyczyn, które powołały do życia sztuki plastyczne (Preuss). Wszelkie wykopaliska kurhanów lub grobowców, egipskich naprzy-

kład, dostarczają nam cały szereg uzewnętrznień tego wierzenia [529]; to samo znajdujemy u Arabów, Chińczyków, w Indjach; grobowce Grecji i Italji również świadczą o tem. Gdy choroba, niemoc, wyobrażana przez Pierwotnych w kształcie zwierzęcia, rzuca się na człowieka—opanować ją można przez zrobienie podobizny tego zwierzęcia. Gdy Pierwotni na łowy wyruszają—robią przed tym podobizny zwierząt, na które mają polować i przy ich pomocy opanowują zwierzęcie, zmuszają je do mniejszego oporu [530]. Gdy ktoś chce opanować swoich wrogów, zaszkodzić nieprzyjaciołom—używa do tego lalki wyobrażającej nieprzyjaciela: są to objawy tak zwanej czarnej magji i w średniowieczu jeszcze dobrze znanej i stosowanej czasami w czystej formie, czasami w zmodyfikowaniu, jako ukaranie lub sponiewieranie in effigie. Wykopaliska dostarczają nam mnóstwo małych figurek-laleczek w Palestynie, w Italji w Germanji, w Meksyku i w innych krajach. Czasem są one związane, bo przez związanie laleczki wiązano zaklęciem, klątwą, chorobą, nieszczęściem i t. d., utożsamiany z nią oryginał. Czasem laleczka może uosabiać sobą nie pojedyńczą osobę, lecz zbiorowe ciało: król Egipski Nektanebo, wedle świadectwa pseudo-Callisthenesa, ile razy prowadził wojnę, tyle razy robił kilka laleczek z wosku, uosabiały one całe nieprzyjacielskie wojsko. Szeregiem zaklęć zciągał duszę wrogów, zmuszał ją do wcielenia się w laleczki i następnie topił je [531]. Podobne niszczenie wrogów za pośrednictwem laleczek bardzo często było praktykowane przez Pierwotnych. Woskową laleczkę przekłuwano w okolicy serca, rozbijano jej głowę; używano laleczek do wzbudzenia miłości, opanowania, dowiedzenia się tajemnicy; ofiarowywano laleczkę bogu — to samo po-

[529] Maspéro ap. Negelein op. cit. p. 4.
[530] Negelein, p. 7; Preuss, p. 247.
[531] Hubert et Mauss. Magia l. l.

winno było spotkać i oryginał, o ile zaklęcia były dobrze wykonane [532]. Jak odsyłacz o tem świadczy, Rzymianom było znane podobne stosowanie laleczek. Narody nowożytne w praktykach agrarnych bardo często używają kukieł, utożsamiając je z Ubiegłym Rokiem, z Zimą, Zarazą, Śmiercią; wynoszą je ze wsi i topią albo palą [533], albowiem istotę nadnaturalną również można wcielić w kukłę i wykonywać z nią różne praktyki magiczne.

83. KUKŁY MAGICZNE W RZYMIE Rzymianie również znali identyfikację zjawiska z jego podobizną i nie tylko w celu wywierania jakiegokolwiek wpływu na oryginał lecz i pewną odmianę. Istota, która ma być oddana bogu — a oddanie odbywa się przeważnie przez śmierć i zniszczenie — jest utożsamiana z podobizną i oddana — consecrata, sacrata, devota — w podobiźnie. Widzieliśmy to w komentarzu Liwjusza na devotio Deciusa Musa: devotus, który ocalał w bitwie, pozostaje przy życiu, a w ziemi zamiast niego grzebią kukłę; praktyki Argeów i Sexagenarii de ponte również tylko tak mogą być rozumiane. W kulcie Manów i Larów mamy taką samą praktykę. Zamiast ludzi, których dawniej składano w ofierze, oddają tym bożkom kukiełki z wosku lub chleba i różnie je nazywano: laneae effigies albo poprostu effigies, również pilae, oscilla, maniae; Rzymianie dobrze zdawali

[532] Idem l. l.; Verg. ecl. VIII, 74; Ovid. amor. III, 7, 29; heroid. VI, 91; Tac. ann. II, 69.

[533] Mannhardt, op. cit. p. 156 sq.; 405 sq.; 166 sq.; conf. Anonim z XV w.: opowiada o tych, którzy na modłę pogańską obraz jakiś, zwany śmiercią, śpiewając, wynoszą ze wsi: A. Brückner, Wierzenia religijne (sc. Słowian). Encykl. Polska IV, 2, p. 163; tamże p. 160. o topieniu Marzanny i Śmierci w Czechach i w Polsce w wiekach średnich; w Polsce współczesnej to samo, vide Kolberg, Lud. Serja XVIII, Kieleckie, I p. 46; idem. Mazowsze, V p. 76 sq.; Krakowskie, V, p. 273; w Rosji Kostrubonko (lalka-lato): Brullow-Schaskolsky, op. cit. p. 165; Kolberg, Pokucie I p. 158.

sobie sprawę, że są to zamiany dawnych ofiar ludzkich: uczony Rzymski powiada, że to dla tego tak czynią, że we wszelkich nabożeństwach i ofiarach zamiast kogoś rzeczywistego, można bogom dawać wizerunek lub kukłę[534]. Znane były również jeszcze inne simulacra: podobizny przodków, przechowywane w każdej rodzinie; były one z wosku: maski zmarłych, imagines maiorum. Przodkowie w dalszym ciągu żyli w tych maskach i portretach w rodzinie swojej. Przechowywano imagines w szafkach, a w święta odsuwano zasłonę, aby nieboszczyki również udział w święcie brali; wieńczono je[535], a gdy ktoś w rodzinie umarł — wszystkie podobizny odprowadzały nieboszczyka w ogólnej procesji pogrzebowej i w ten sposób jednocześnie i od-

[534] Serv. Aen. II, 116: „sciendum in sacris simulata pro veris accipi, cum de animalibus, quae difficile inveniendum est sacrificandum, de pane vel cera fiunt et pro veris accipiuntur"; geo. II, 388: „oscilla dicta sive quoniam capita et ora hostiarum in summis porticis figebantur... ut formas ad oris sui similitudinem facerent et eas pro se suspensas moverent"; Fest. s. v. „pilae et effigies viriles et mulieres ex lana Compitalibus suspendebantur in compitis, quod hunc diem festum esse deorum inferorum, quos vocant Lares, putarent, quibus tot pilae, quot capita servorum, tot effigies, quot essent liberi, ponebantur, ut vivis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti"; s. v. „laneae effigies Compitalibus noctu dabantur in Compitis"; s.v. „manias M. Aelius Stilo dicit ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolo appellant"; Macrob. Sat. I, 7, 28: „Laribus... effigies maniae suspensae pro singulorum foribus periculorum, si quod immineret familiis expiarent"; Schol. Pers. VI, 56.

[535] H. Blumner. Die römischen Privataltertümer, 1911 p. 494 sq.; Marquardt-Mau, Privatleben d. Römer, 1886 p. 241 sq.; 353 sq.; Plin. nat. hist. XXXV, 6: „expressi cera voltus singulis disponebantur armariis; Iuven. VIII, 2; Polyb. VI, 53 (pełny opis zwyczaju); Sallust. Iug. IV, 5; Liv. IX, 7, 11; Tibull. IV, 1, 30; Val. Max. V, 8, 3; Seneca controv. VII, 20, 10: „indicit festum diem, aperire iubet maiorum imagines; Cic. pro Sylla 31, 88; pro Murena 41, 88.

prowadzali zmarłego i przyjmowali w swój poczet[536]. Przebywanie duszy nieboszczyka w podobiźnie jaskrawie występuje w zwyczaju zwanym damnatio memoriae. Była to jedna z najbardziej surowych kar, stosowano ją po śmierci. Polegała na tem, że na kogo ona spadła, był uznany za niegodnego przebywać pośród współobywateli i w rodzinie, więc usuwano jego imago, podobiznę; jego imago nie ma prawa uczęstniczyć w uroczystościach, ani rodzinnych ani gminnych, nie ma prawa nadal przebywać pośród potomków: więc dusza przebywająca w wizerunku, razem z nim jest usuwana z rodu i gminy[537]. Tak oto mamy różne rodzaje utożsamiania wizerunku z pierwowzorem: jest to czarna magja, gdy się kogoś pragnie opanować, przeważnie w celach złoczynnych, robi się to za pomocą wizerunku. Są to z drugiej strony praktyki zamiany, Rzym dostarcza nam przykładów tego: to, co muszą zrobić z oryginałem, ale nie chcą lub nie mogą — robią z wizerunkiem, przypuszczając, że duch oryginału zawarty w podobiźnie musi przecież przez to przejść, więc praktyka jest ważną i bóg zadowoli się. Wracając do wizerunków i modeli triumfalnych, mamy ten drugi rodzaj magicznej podobizny. W devotiones i votorum nuncupationes bogu ślubowano i oddano wszystko, co zdobędą na nieprzyjacielu; broń i wszelki inny łup można przenieść do Rzymu i oddać bogu bezpośrednio; natomiast miasta, grody, zamki, kraje, góry, rzeki — nie, więc oddają bogu kukły miast i grodów i innych rzeczy, podobnie jak w innych praktykach oddawano bogom zamiast żywych ludzi, kukły wyobrażające ich.

[536] Marcellusa odprowadzili 600 przodków, Sullę—6000 (sic!): Serv. Aen. VI, 862; Druzusa odprowadziły podobizny królów Albańskich, Romulusa, Attusa Claususa i inne. Tac. ann. IV. 9; conf. III, 76; Polyb. l. l.; Diodor. exc. l. XXXI, 25, 2 p. 519 W.

[537] Mommsen. Strafrecht, p. 990 cytuje: Tac. ann. II, 32; III, 76; Sueton. Nero 37; Dio Cass. LII, 27.

84. TITULI I MAGICZNA NAZWA RZECZY. W carmen devotionis jest jeszcze jedna osobliwość, dla której znajdujemy odpowiednik w procesji triumfalnej. „Miasto owe Kartaginę i wojsko, które ja głośno wymieniam“: mamy zaznaczenie głośnego, dobitnego wygłoszenia nazwy miast i krajów, które Rzymianie oddają bogom. W procesji triumfalnej mamy tituli, to znaczy tabliczki niesione obok łupów i simulacra, tak jak to widzimy na łuku triumfalnym Tytusa. Na tabliczkach są napisane nazwy miast i krajów zdobytych. Gdyby tituli genetycznie służyły tylko do samochwalstwa imperatora, niebyłyby umieszczone w tem miejscu, obok ofiar i ex voto, najbardziej sakralnem miejscu w całej procesji. Musimy zapytać siebie, czy czasem z faktem niesienia nazwy, z nazwą samą, nie kojarzyły się jakieś wierzenia religijne? Zaznaczam jednak, że prawdopodobnie dla Pompejusza i współczesnych, fakt niesienia nazwy oznaczał tylko nastręczenie możności do głoszenia własnej chwały; nie przez niego jednak był ów szczegół wprowadzony do uroczystości: musimy cofnąć się wstecz. Nie odbiegając wcale od wierzeń i zwyczajów Rzymskich, odrazu znajdujemy zwyczaj, którego podmiotem jest nazwa i do tego nazwa samego miasta Rzymu, właściwie nie miasta, tylko jego demona opiekuńczego. Albowiem Rzymianie sakralną nazwę boga tego ukrywali: wszystkie znane nam imiona opiekunów Rzymu, były w użyciu świeckiem i wedle tych wierzeń nie odpowiadały rzeczywistości. Zwyczaj skrywania był w ścisłym związku z evocatio. „Dlaczego nie wolno ani wypowiedzieć imienia boga ani dowiadywać się o nim, boga, który najbardziej opiekuje się miastem Rzymskiem i ochrania je? Nie wolno pytać się nawet o to, czy bogiem jest on czy boginią. Od dochodzenia tej tajemnicy odstrasza się i wznieca zabobonny strach: opowiada się o Valeriusie Soranusie, że wypowiedziawszy to imię, marnie zginął. Czy nie dla tego czasem, jak to przy-

puszczają niektórzy historycy Rzymscy, że istnieją jakieś wywoływania bogów i przymusy na nich. Rzymianie, korzystając z tego, wywoływują bogów od nieprzyjaciół swoich i przenoszą ich do siebie; boją się jednak żeby z nimi tak samo nie uczyniono" [538]. Podobne zjawisko znajdujemy również u Apulejusza, w Przemianach. Bogini Izyda objawia się Lucjuszowi; zwraca się do niego, mówi o sobie, że jest ona Panią i Matką wszystkiego co istnieje, że różne narody różne o niej opowiadają wieści i czczą pod różnemi imionami, że jednak prawdziwe jej imię tylko Egipcjanie poznali, którzy nazywają ją Izydą: to jest jej prawdziwe imię, inne z jej istotą nic wspólnego nie mają [539]. Znamy już damnatio memoriae, że jest to niszczenie wizerunku, imago, który zawiera w sobie część prawdziwego istnienia. Niszczy się również i tę część prawdziwego istnienia, która zawiera się w imieniu. Ze wszystkich dokumentów publicznych i prywatnych, ze wszystkich napisów, usuwa się imię tego, kogo się karze przez damnatio memoriae; jego praenomen nie powinno więcej być używane w tym rodzie [540]: razem z imieniem niszczoną jest nienajmniejsza cząstka rzeczywistego istnienia. Geneza tych wszystkich osobliwości sięga bardzo odległych czasów. Dla

[538] Plut. quaest. Rom. 61; conf. Macr. Sat. III, 9, 2; Plin. nat. hist. XXVIII, 18; Serv. Aen. II, 351: „...Romani celatum esse voluerunt, in cuius dei tutela urbs Roma sit; et iure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint; et in Capitolio fuit clypeus consecratus, cui scriptum erat genio urbis Romae sive mas sive femina. et pontifices ita praecabantur Iuppiter Optime Maxime sive quo alio nomine te appellari volueris".

[539] Apulei Metam. XI, 5: „...priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem".

[540] Mommsen, Strafrecht p. 990; Plut. Cic. 49; Tac. ann. II, 32; III, 17; Hist. Aug. Elagab. 34; Liv. IV, 20.

Pierwotnych nazwa, imię, słowo, to nie jest symbol dowolnie i mechanicznie wybrany i skojarzony z rzeczą. Słowo zawiera w sobie samodzielne istnienie; ono jest połączone z najgłębszą istotą i treścią rzeczy którą oznacza i wynika z niej, a przy wszelkich zaklęciach nazwa rzeczy ma pierwszorzędne znaczenie. „Na tem samem podłożu psychicznem i kulturalnem rozwijały się... zjawiska tak zwanego tabu, eufemizmów i omawiań, rzucanie uroczystej klątwy i czary, t. j. sprowadzanie czarów na drugich, a uchylanie się od nich samemu, co wszystko polega na naiwnem zrównaniu wyrazu z przedmiotem, nazwy z rzeczą, imienia z osobą. To zasadnicze zjawisko wyraża się od niepamiętnych czasów w utartych zwrotach, że nie należy wywoływać licha albo wilka z lasu, bo o wilku mowa a wilk tuż. W czasie polowania a zwłaszcza podczas wielkich wypraw myśliwskich i rybackich mających dla wielu szczepów ogromne znaczenie, zachowuje się ściśle różne zabobonne praktyki, a do najważniejszych należy wystrzeganie się nazywania zwierzyny, na jaką się poluje, jej zwykłemi nazwami, ażeby nie zwracać jej uwagi, zmylić jej czujność i móc ją podejść; tak jak znowu w zwykłych warunkach unika się nazywania niebezpiecznych zwierząt dlatego, aby ich sobie niesprowadzić niepotrzebnie na kark. Nazywa się tedy takie zwierzęta np. niedźwiedzia, starym, kudłaczem, burym i t. p., bo właściwa nazwa to tyle, co zwierz sam. Podobnie unika się choroby... zaraz, djabła i wielu innych rzeczy...“ [541]. Kto ma słowo, nazwę, ten w swojej mocy ma tego, kogo nazwa oznacza, tak samo, jak jeśliby miał wizerunek. Kto ma nazwę, ten wie, czem jest rzecz, bo ona

[541] Rozwadowski, O zjawiskach w rozwoju języka, Język Polski, V, 1920 p. 88; conf. Preuss, Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus. LXXXVII, 1905 p. 395; Zeller, Philosophie der Griechen (teste Preuss 1. 1.) I, 2, 5, 1892 p. 723 o Heraklitesie, że przejął to wierzenie do swojej nauki; Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903 p. 110.

tak samo zawiera się jak i w podobiźnie: ztąd w zaklęciach i czarach potrzebna jest nazwa czarowanej rzeczy. Nazwę wymawia się głośno i w ten sposób podaje się rzecz swojej mocy, lub mocy jakiegoś demona: w związku z tem powstał zwyczaj evocatio i ukrywania nazwy własnego opiekuńczego ducha. Ale, podobnie jak w praktykach z kukłami, nie tylko można związać i opanować istotę za pomocą jej odbicia, nie tylko zastąpić istotę przez lalkę, aby wykonać z nią to, czego się nie chce lub czego nie można wykonać z rzeczą samą, tak i rzecz, której się nie chce lub nie można poddać jakiejś praktyce, może być w tej praktyce zastąpiona przez nazwę. I oto Rzymianie, zaczynając wojnę, ślubują wota i rzucają devotiones i przez te zaklęcia oddają lub obiecują bogom łupy i zdobycz i zdobyte kraje, grody i zamki. Wojnę ukończywszy, spełniając ślubowane wota i wprowadzając w czyn słowne oddanie w devotiones, oddają bogu łupy i zdobycz bezpośrednio, a kraje i grody i zamki i góry i rzeki pośrednio, w istnieniu ich, nie mniej rzeczywistem wprawdzie od realnego, ale jednak zaklętem w nazwie—tituli oraz w kukłach — simulacra, modele.

85. CORONA TRIUMPHALIS; METODYKA ANALIZY. W tej samej części procesji, przed imperatorem, niesiono również wieńce, ofiarowane mu przez sprzymierzone lub podwładne miasta: coronae triumphales. Jest to szczegół najtrudniejszy do zbadania: same wieńce złote wnoszono przed triumfatorem; w wieńcach zwierzęta ofiarne przed nim prowadzono; imperator na kwadrydze w wieńcu na Kapitol kieruje się; w wieńcach wkracza za nim wojsko zwycięskie, pod wieńcem, sub corona, przeprowadzano zwyciężonych i sprzedawano ich. Wieńczono boga i króla, kapłana i ofiarę, świątynię i ołtarz, w zwycięstwie wieńczyli siebie i w klęsce, więc co to jest? Albo żadne ścisłe

wierzenie nie było skojarzone z wieńcem, albo, jeśli było, od częstego użycia, pierwotna jego treść zaciemniła się i zagubiła się w czasie. Historyk jednak niema prawa przejść nad praktyką i nie postarać się odnaleźć to pierwotne wierzenie lub przekonać się, że jest to niemożliwe. Uczeni zwracali uwagę na wieńce, ostatnio zrobił to Köchling[542] w pracy, w której skrzętnie zebrał bardzo obszerny literacki, archeologiczny i inskrypcyjny materjał (cytuje przeważnie in extenso, więc, jakkolwiek prawie ten sam materjał zebrałem samodzielnie, powołam się jednak często nie na źródła, tylko na Köchlinga, bo łatwo jest dostępny, wydany w RGVV) i objaśnia wieńce w ten sposób, że one posiadają magiczną moc wiązania, jak wszelkie otaczanie: „permultum valebat caerimonia circumligandi.... coronae spectant ad eam superstitionem“ (p. 11); więc świątynie wieńczono, żeby odpędzić demonów, a ołtarze — żeby bogów związać; jeńców wieńczono, żeby pozbawić ich siły, związać (p. 16), a siebie—żeby być pod opieką boga, któremu poświęcono materjał wieńca (p 15); bogów wieńczono, żeby ich zniewolić (p. 39), a kapłan wieńczył siebie, żeby ściągnąć pomoc bogów (p. 40); ofiary wieńczono, żeby je oczyścić (p. 42 sq), a ucztując wieńczono siebie dla odpędzenia demonów (p. 43); umarłych wieńczono, żeby ich uchro-

[542] Joz. Köchling. De coronarum apud antiquos vi atque usu, 1914, RGVV, XIV; Diels, Sibyll. Blätt p. 120, wedle zwyczaju swego z katartyki wieńce wyprowadza, również Samter, Geburt, Hochzeit, Tod p. 184; apotropaicznie tłómaczy je Frazer (teste Köchling p. 81); odmiennie Hesseling: „coronae antiquioris religionis reliquiae mihi esse videntur, quae quondam daemonum sedes postea attributa deorum facta sunt“ w rozprawie której niestety nie czytałem: De coronarum usu apud Graecos capita selecta, 1886, p. 9; Fiebiger ap. RE s. v. Corona, col. 1636—1642 nie stara się wcale wglądnąć w znaczenie i pochodzenie praktyk z wieńcami: zbiera materjał bezładnie, niemetodycznie i niewyczerpująco; obfite źródła łacińskie przytacza Thes. ling. lat. IV s. v. corona, szczególnie col. 978 sq.

nić od demonów, a siebie od umarłych (p. 52), a zwycięzca wieńczył siebie żeby odpędzić duch zwyciężonego i oczyścić siebie od zabójstwa (p. 69—73). Już z samego streszczenia widać, że autor nie opanował materjału, został przygnieciony różnorodnością i pozorną sprzecznością użycia. Powtarza twierdzenia starożytnych, zabarwiając je nowożytnem pojmowaniem wyrazów magja, katartyka, apotropaion. Przypuszczam, że trzeba iść inną drogą: słusznie Köchling zdaje sobie sprawę, że na znaczenie wieńca wielki wpływ wywierał materjał; widzieliśmy w praktykach z darniną jak przeplata się materjał z formą, darnina z wieńcem: to samo musimy przypuścić o wieńcach wawrzynowych dębowych i jakie inne jeszcze są. O ile chodzi o sam kształt, musimy odrazu na wstępie przypuścić, że albo żadne ścisłe wierzenia nie były skojarzone z nim, że kształtu używano ze względów ogólnych, świąteczno-estetycznych i wygody zawieszenia lub nałożenia, albo, że może i było jakieś ścisłe wierzenie, które z biegiem czasu straciło swoją ścisłość. Liczne i częste użycie wieńca musiało być wywołane przyćmieniem tego pierwotnego wierzenia w większości praktyk—i odwrotnie. W szeregu praktyk i wierzeń wtórnych pierwotne, ścisłe wierzenie powinno było być przysłonięte gęstą mgłą ogólno sakralnego, świąteczno-estetycznego znaczenia; tylko gdzie niegdzie mogło zachować się — o ile było kiedyś — pierwotne, ścisłe pojmowanie wieńca. Jeśli tak jest, musi być ono zupełnie ścisłem i nieprzekraczalnem, jak wszelka praktyka religijna. Więc w ogromnem mnóstwie praktyk i zwyczajów musimy wyszukać takie, z którymi złączony jest surowy zakaz lub nakaz, niech nawet niezrozumiały w pierwszej chwili: z pomocą przyjdą zestawienia. Przypuszczam, że jest to jedyna droga, która nas albo odrazu powstrzyma od niepotrzebnych wysiłków, albo nieco, niech nawet tylko przypuszczalnie, rozsunie zasłonę z wierzeń pierwotnych. Jest jeszcze taka trudność,

że swoją drogą pożądane jest, żeby wybierając z tych dziesiątków znanych przystosowań wieńców i setek wzmianek w naszych źródłach, wybrać jednak takie przykłady, które będąc ścisłe i nieprzekraczalne, zawierałyby w sobie materjał do interpretacji, bo to znakomicie ułatwić może analizę. Więc takie zwyczaje, jak wieniec przed triumfatorem, pomiędzy ofiarami, wieniec na ofierze i wieniec na triumfatorze — one na razie powinne być odsunięte, bo nie wystarczają do zrozumienia same w sobie.

86. CORONA — OBJAWIONE NUMEN. Jedyna znana mi praktyka, która odpowiada powyższem wymaganiom, przez Köchlinga pominięta, jest to wypadek, który zdarzył się w r. 216 a. C. Powrócił do Rzymu Q. Fabius Pictor, który jeździł w poselstwie do wyroczni Delfickiej. Przywiózł odpowiedź boga; zarządał bóg wykonania pewnych czynności sakralnych na miejscu, w Delfach: po ich uczynieniu będzie sprzyjał Rzymianom i spełni ich prośbę. Zdał sprawę Fabius z poselstwa w senacie i powiedział, że gdy wyszedł ze świątyni, natychmiast wykonał praktyki i modły nakazane przez boga: extemplo iis omnibus divis rem divinam ture ac vino fecisse. Jednocześnie kapłan rozkazał mu, żeby wieńca, który miał na głowie, gdy był w wyroczni, w świątyni, obcował z bogiem i wysłuchał jego odpowiedzi, oraz gdy przy świątyni wykonał praktyki, nakazane przez boga, żeby wieńca tego broń Boże nie ważył się z głowy zdjąć, zanim przybędzie do Rzymu: nec ante deponere eam (sc. coronam), quam Romam pervenisset. Fabjusz, naturalnie, rozkaz ten wypełnił. Że rozkaz kapłana nie był wymyślany ad hoc, lecz że ten zwyczaj stale w świątyni Delfickiej stosowano, o tem świadczą scholje na Euripidesa, w których czytamy, że starożytni pilnowali zwyczaju, że gdy wychodzili z miejsca wyroczni, wychodzili uwieńczeni[543].

Mamy w tym zwyczaju bardzo ścisłe wierzenie, które można rozumieć tylko w ten sposób, że pomoc i wiedza boga, do którego przychodzili z prośbą o to, skupiała się w wieńcu i w wieńcu była wynoszona ze świątyni. Rzymianom chodziło o pomoc i współdziałanie Apollona -- Apollon, Apollonowe numen, przybyło do nich wcielone w wieńcu. Prócz kształtu, wchodzi w grę również materjał, wawrzyn; ale materjał w różnych praktykach przybierał zawsze kształt wieńca i ten powoli zdobył samodzielne sakralne znaczenie i wartość. Zobaczymy jeszcze, że gdy naśladowano z czasem w złocie materjał bogu poświęcony, boga w sobie mający, naśladowano nie tyle materjał święty ile święty kształt, który on przybiera i nazwę dawano nie od materjału, tylko od kształtu który on przybiera: corona, στέφανος, wieniec. Skojarzenie podobnego wierzenia z wieńcem znajdujemy również w innym zwyczaju: lectisternia. Były to uczty bogów; wierzyli starożytni, że bogowie biorą w nich udział i urządzali im biesiady, aby przebłagać lub podziękować za dobrodziejstwa [544]. Bogowie brali udział w tych ucztach wcieleni w wianuszki, stroppi; układano wianuszki przy uczcie, przy stołach i każdy wyobrażał obecnego boga [545]. Podobne wierzenie i gdzieindziej znajdujemy. W pompie Aleksandryjskiej, uroczystym pochodzie, przepisanym przez Kalliksenesa z Rhodus, Ptolemaios Soter, bóg, ubóstwiony, był obecny jako reprezentowany przez wieniec złoty na tronie ułożony [546]. Również i cezar Germanicus w obcho-

[543] Liv. XXUI, 11, 4-6; Schol. ad Eurip. Hippol. 792.

[544] WRKR p. 419 sq.

[545] Liv. XL, 59, 8; Fest. s. v. „stroppus est,... quod sacerdotes pro insigni habent in capite, quidam coronam esse dicunt, aut quod pro corona insigne in caput imponitur, quale sit strophium. Itaque apud Faliscos festum esse, qui vocatur Struppearia, quia coronati ambulant; et a Tusculanis quod in pulvinari imponatur Castoris, strupum vocari".

[546] Athenaeus V p. 169 sq; 202b.

dach Sodales Augustales w ten sam sposób był obecny[547]. W tych wszystkich zwyczajach wieniec występuje jako pewna epifanja numen. Bóstwo niby wciela się w wieńcu i obcuje w tem wcieleniu z ludźmi.

87. CORONA BOGOM DAWANA. Najbliżej zewnętrznie do powyższych zwyczajów, a wewnętrznie albo powołały je do życia, albo same przez nie zostały do życia powołane, są to zwyczaje wieńczenia bogów. Nie będę wchodził w przyczynę powstania zwyczaju wieńczenia boga, bo leży ona w dziedzinie domysłów. Możliwe jest, że zwyczaj powstał na tle odświętno-estetycznem; jakkolwiek magja i religja są starsze od sztuki, to jednak momożliwe, że zmysł estetyczny jest równie odwieczny w naturze ludzkiej jak owe emocje, które powołały do życia praktyki magiczne, następnie wierzenia religijne; nie bez tego, żeby na zwyczaj wieńczenia nie wpłynęła prosta dogodność: łatwiej roślinę mającą w sobie numen, manę, przyczepić do bożka, fetysza lub czego innego, nadawszy jej kształt wieńca, niż w jaki inny sposób. Tak czy inaczej, mamy szereg dowodów, które świadczą, że wieńczenie bogów było bardzo dawną praktyką. Plinjusz o tem świadczy, powiadając, że w starożytności wieńce bogom tylko dawano[549]. Jakkolwiek twierdzenie jego nie wystarcza jeszcze, jednak, w zestawieniu z szeregiem praktyk, może być uważane za wspomnienie, które zachowali Starożytni o najdawniejszych wieńcach. Zgadza się z tem zwyczaj, zachowany przez cały przebieg czasów starożytnych, o charakterze i w praktykach bardzo archaicznych i nie poddających się innowacjom i obcym wpływom, zwyczaj wień-

[547] Tac. ann. II, 83; ad C. Caesarem vide Dio Cass. L, 10; Appian. bell. civ. III, 28.

[549] Plin. nat. hist. XVI, 9: „antiquitus quidem nullo nisi deo dabatur (corona), conf. XXI, 11.

czenia Larów. Codzień lub w święta, pełniąc nabożeństwa Larom, dawano im wieńce[550]; wedle zrozumienia Rzymian cieszył się Lar tym wieńcom i oczekiwał na nie: my możemy domyślać się dlaczego to było tak. Nałożenie wieńca pociągało taki sam skutek co i namaszczenie krwią lub nałożenie wełny: wzmacniało boga, pogłębiało jego żywotność. Nie mniej rodzimy bóg miedzy, Terminus, czczony w kształcie słupa na miedzy, lub kamienia, w święta był wieńczony[551]. Było święto Fontinalia i w tym dniu rzucano wieńce do źródeł; nie ofiarą to było, tylko wieńczeniem źródlanych bożków, zupełnie takim samym, jak wieńczenie Larów i Terminusa[552]: wzmocnienie bożków, bo Fontinalia były to nie tyle ofiarne święta, ile czynności magiczne, któremi starano się sprowadzić większą wydajność wody, wywołać większą ilość jej, aby źródła nie uległy suszy[553]. Również szereg innych bogów wieńczono, Jowisza przedewszystkiem, Wenerę, Fortunę[554]. Przypuszczam więc, że wieńczenie, jakkolwiek nie wiemy na jakiem podłożu psychicznem wyrosło, nabrało jednak takiego samego znaczenia, jakie miało barwienie krwią lub dotknięcie wełną: spotęgowanie lub zaznaczenie i objawienie boskiego pierwiastka, przez kontakt z nim; wchłonięcie przez wieńczonego boga tej many, tego numen, które było zawarte

550 Plin. nat. hist. XXI, 11; szereg wzmianek źródłowych in extenso: Thes. ling. lat. l. l. s. v., col. 978.

551 Ovid. fasti II, 641: „Terminus sive lapis sive es defossus in agro, stipes ab antiquis tuquoque numen habes. te duo diversa domini de parte coronant, binaque serta tibi, binaque liba ferunt.

552 Plin. nat. hist. XXXI, 29; Varro l. l. VI, 22; Fest. s. v.; CIL, VI, 152: „Genio numinis fontis Sermon.“; 547: „numini nympharum aquae“.

553 Warde Fowler, Roman Festiv. p. 240 apud Köchlingum p. 83; L. Deubner, Neue Jahrb. f. klass. Philol. XXVII, 1911, p. 329; WRKR p. 221 sq.

554 Źródła: Thes. ling. lat. l. l.; Köchling p. 39.

w wieńcu, w wełnie, w krwi. W dalszym ciągu i w innych praktykach znajdziemy użycie wieńca takie same, jakie było użycie krwi i wełny.

88. CORONA KRÓLA I KAPŁANÓW. Boga wieńczą we wszystkich jego objawieniach — to znaczy, że i ludzkiemu wcieleniu boga należy się wieniec. Najstarsza forma osobowego, zindywidualizowanego boga, bóg—król—kapłan zawsze w wieńcu występuje. U wszystkich narodów wszystkich czasów zasadniczą osobliwością króla jest wieniec— u Rzymian również tak było. Ale król był nie tylko doczesną inkarnacją boga lecz i kapłanem, którego obowiązkiem było pełnienie magicznych czynności. Gdy urząd kapłana oddzielił się od króla, kapłani jednak zachowali prawo do wieńca; podobnie jak to było z purpurą i wełną, używali wieńców do spotęgowania w sobie orendy, many. Robili to kapłani Greccy [555], również i Rzymscy, więc Bracia Polni [556], którzy mieli coronas spiceas oraz rosaceas [557]; wieniec z wawrzynu miał kapłan Bellony [558], Saljowie byli coronati [559], również i decemviri s. f. [560], jak wreszcie każdy, kto styczność z bogiem miał, kto bogu służył [561], bo w tem użyciu kapłańskiem wieniec powoli zatracał pierwotne swoje znaczenie. Stałe użycie przez szereg kapłanów w wielu praktykach powoli zmieniło pierwotne wierzenie i corona przestawała być ucieleśnieniem orendy: stawała się odświętną dekoracją, upiększeniem, stosowanem w religijnych prakty-

555 Literackie źródła i napisy: Köchling p. 40.

556 Fratres Arvales, Plin. nat. hist. XXVIII, 6; Masurius Sabinus apud Aul. Gell. noct. Att. VII, 7, 8; Verg. Aen. I, 349; Serv. ad h. l.; Tib. II, 1, 13; CIL, VI, 968; 1000; 1012; 1021; 1026; 1053; 1093.

557 CIL, VI, 2076; 2081; 2065; 2075; 2086; 2100; 2104.

558 CIL, VI, 2233.

559 Plin. nat. hist. XXI, 11.

560 Liv. XXVII, 37, 13: coronati praetextatique.

561 Corona sacerdotalis—Amm. Marc. XXIX, 5, 16; conf. Tibull. II, 1, 13; Serv. Aen. VIII, 276.

kach; pierwotne znaczenie słabo przechowywało się i kierowało użyciem wieńca przeważnie w sytuacjach radosnych, pewnego podniesienia wewnętrznego: gdy np. do bogów zbliżano się, jak w suplikacjach, w których upraszano bogów na grecką modłę o pomoc: coronatus populus był[562]; podobnie i igrzyska spectabat coronatus[563]. Wreszcie i to, co było stałą własnością boga, to, przy czem boga czczono i na czem ofiary mu dawano—ołtarz, również zaczęto wieńczyć darniną, jak to widzieliśmy już, lub tylko kwiatami i gałązkami[564]; templa i sacella deorum również wieńcami dekorowano[565].

89. CORONA - EPIFANJA, ZBIORNIK I ZRÓDŁO MANY. O ile może być mowa, że coronae nabrały znaczenia katartycznego i apotropaicznego, że odpędzały złe moce i oczyszczają, co Köchling dla wieńców robi punktem ich ciężkości, wierzenia te były zjawiskiem wtórnem, wynikły w znacznym stopniu z tego, że wieńce były objawem wewnętrznej czystości i podniesienia. To, co było oznaką czystości stało się przyczyną jej, więc oczyszczało. Na wtórność oczyszczenia wieńców, wskazuje fakt, że w sytuacjach wymagających oczyszczenia, gdy kogoś śmierć zanieczyściła i skalała, użycia wieńca wtedy wzbraniają zwyczaje. Więc Ksenofont, pełniący jakieś nabożeństwo, gdy dowiedział się w trakcie tego o śmierci syna swego Gryllosa, natychmiast zdjął wieniec z głowy; zupełnie to samo

562 Liv. XXXVI, 37, 5; XLIII, 33, 8 i inne: Köchling p. 17.

563 Liv. X, 47, 3; XXV, 12, 13.

564 Horat. carm. IV, 11, 6: „ara castis vincta verbenis“; Ovid. trist. III, 13, 15: „fumida cingatur florentibus ara coronis“; inne źródła Köchling, p. 11; p. 34; corona spicea na ołtarzach: CIL VI. 2065; 2075; 2078—80; Aul. Gell. noct. Att. VII, 7, 8; Plin. nat. hist. XVIII, 6.

565 Prop. IV, 3, 57; 9, 24 sq.; Dio Cass. LIII, 16, 4 (corona querna na domus Augusta); Tac. hist. IV, 23; Plin. nat. hist. XV, 127.

zrobił Minos[566]; archont król Ateński, wydając wyrok śmierci, robił to zdjąwszy wieniec[567]. W praktykach tych wieniec jest oznaką pewnej czystości, pierwiastków boskich które możemy przypuszczać w królu i w kapłanie; wieść o śmierci kala ów boski pierwiastek — prawo do wieńca utracone. W wierzeniach wtórnych corona oczyszcza—w wierzeniach pierwotnych tylko wzmacnia lub uzewnętrznia już istniejące numen, manę. To samo widzieliśmy w praktykach z czerwienią. Wzbraniano purpury tym, którzy byli w żałobie, natomiast zalecano barwienie purpurą nieboszczyka, albowiem purpura zasila i wprowadza pierwiastki czynne i życiodajne, których nie mają umarli, bezradni i głodni, o ilie nie dadzą im krwi lub purpury pozostali przy życiu. Do tego samego i wieńce służyły i przypuszczam że jest to jedna z najstarszych praktyk z wieńcem. Na grobowcach były wyryte coronae, które obecnością swoją raz na zawsze manizowały nieboszczyka[568] i nie tylko grobowiec wieńczono ale i dom, w którym znajduje się nieboszczyk[569], ale przedewszystkiem sam zmarły lub jego grobowiec[570]. Odbywało się to corocznie, w rocznicę śmierci lub urodzin zmarłego i umierający przeznaczał na to pewną kwotę, zwaną stephanotikon, mając na celu ulżyć sobie w pozagrobowem życiu[571].

566 O Ksenofoncie Aelian variae hist. III, 3; o Minosie Plut. Moralia p. 2246.

567 Aristot. de rep. Athen. 57.

568 CIL, III, 120; VI, 77; 2278; 20191; VII, 544; teste Köchling p. 36: Heim, Fleckeis. Jahrb. Suppl. XIX, 1893, 508; Kaibel, IGS, 1834; Ephem. Epigr. VIII, 244. Przypuszczenie Köchlinga p. 52 że nieboszczyków wieńczono dla 1) dusze nieboszczyków uchronić od wpływu złych demonów, 2) siebie uchronić od duszy nieboszczyka, wydaje mi się zanadto złożonem i niedorzecznem.

569 Serv., Aen, III, 681; III, 64; IV, 507.

570 Aelian. var. hist. IV, 6; Tibull. II, 4, 48; Suet, Nero 57.

571 Köchling p. 60; conf. CIL, V, 5907 i 7906; VIII, 9052; Notizie degli scavi 1907, 432; conf. dies rosae, rosaria, dies violae: CIL III, 662; 703; 707; 754; V, passim, vide indices s. v. rosae i ILS passim, vide indices, ss. vv.

Jeśli w rocznicę urodzin grobowce wieńczono, to same narodziny także wieńcem witano, chłopczyka — wieńcem mirtowym, dziewczynkę, przepaską wełnianą[572]. Z rozdziału o wełnie manizującej, wiemy co znaczy przywitanie wełną: „witamy kosmato, niech będzie bogato". Możemy domośląć się, że przywitanie dziecka wieńcem, jest zupełnie taką samą numinizacją, manizacją, jak ubarwienie dziecka czerwienią i krwią lub dotknięcie wełną: W zestawieniu z powyższem, trudnem może wydać się do zrozumienia przeprowadzanie przy sprzedaży jeńców sub corona; na razie zostawiam to bez odpowiedzi, zaznaczam tylko że i sub hasta sprzedawano jeńców, a o hasta wiemy czem ona jest. Nie mniej trudnym do zrozumienia może wydać się zwyczaj wieńczenia ofiary bo i to mamy[573] i nie tylko w Grecji lecz i w Rzymie również bardzo często: „postea sacrificantes (coronas) sumpsere victimis simul coronatis"[574]. Ofiary przed triumfatorem były w wieńcach prowadzone; konia, którego składano w ofierze w miesiącu październiku — equus october — w wieńcu zabijano[575], również w ambarwaljach[576]; w święto Westy osły wieńczono[577], psy wieńczono idibus Augustis[578], konie i osły

572 Köchling p. 76; Hesych. s. v. στέφανον ἐκφέρειν; Iuven. Sat. IX, 85: „floribus suspende coronas; iam pater es" Athen. IX, 37 c (= Kock, CAF, II, 251).

573 Pausan. VII, 20; Iphigenja przed śmiercią: Eurip. Iph. Aul. 477; conf. galera salamińska Xenoph. Memor. V, 82; woły ofiarne w triumfie.

574 Plin. nat. hist. XVI, 9; Ovid. Ibis 103: „tu quoque quid dubitas ferales sumere vittas? iam stat, ut ipse vides, funeris ara tui"; Hubert et Mauss. Essai sur le sacrifice, Année Sociolog. II, 1897-98, p. 64 sq.

575 Pauli epit. s. v.: „panibus redimibant caput equi mmolati idibus Octobribus im campo Martio"...

576 Tibull. II, 1, 7; Ovid. fasti I, 663.

577 Ovid. fasti, VI, 469; 311; 397; Prop. IV, 1, 21: „Vesta coronatis pauper gaudebat asellis".

578 Stat. Silvae III, 1, 55; Gratt. Cyneg. 483 sq; Arrian. Cyneg 33.

w Konsualje[579], podobnie jak wszelką trzodę w Palilje[580]. Co ma oznaczać wieńczenie ofiar, podobnie jak barwienie ich krwią lub danie im wełny, jakie wierzenie z tą osobliwością mogło być skojarzone, czy oczyszczenie to jest, więc zjawisko wtórne, czy numinizacja ofiary, w takim razie poco, o tem będę mówił niżej. Zaznaczę jednak, że uwieńczona trzoda, osły, konie, psy, leżą niby po za granicą wieńczenia ofiar. Słusznie zbliża Frazer z słowiańskim zwyczajem wieńczenia bydła w dniu św. Jerzego[581]. Podobnie jak w Fontinalia wieńce dawano źródłom i wodotryskom i w ten sposób chronili je od suszy, wzmacniali manizując, tak i w święta pasterskie i inne, gdy chodzi o wzmocnienie bydła, trzody i wszelkich zwierząt domowych, wzmacniali je, wprowadzali siłę i wydajność wieńcami, których mana, wchodząc w trzodę, zasilała je. Zasilając — robi odporną na niewygody, na urok przeszły i przyszły, więc oczyszcza: lustracja, apotropaiczność, będące wynikiem pierwotnej manizacji, są to zjawiska wtórne.

90. CORONA ZWYCIĘZCY. Przejdźmy teraz do kategorji wieńców dawanych zwycięzcom, lub którymi sami oni wieńczyli siebie. Wieńce takie mieli na sobie imperator w triumfie i wojsko za rydwanem jego; w igrzyskach wszelkich i agonach wieniec był oznaką zwycięstwa i nagrodą za nie: w Pityjskich, Istmijskich, Olimpijskich, Nemejskich igrzyskach[582]. Przenosząc zwyczaje te w podania, opowiadali Grecy, że sami bogowie posłużyli im za wzór, albowiem po zwycięstwie sami siebie wieńczyli. Opowiadali o Apollonie, że zwyciężywszy smoka, na skronie swoje nałożył wieniec wawrzynowy i rozpoczął w ten sposób zwy-

579 Plut. quaest. Rom. 48.
580 Ovid. fasti IV, 737 i Tibull. II, 5, 96.
581 Frazer. The Golden Bough I³, 2. 125 sq.
582 Köchling p. 69 sq,; Reisch, RE, s. v. agones.

czaj wieńczenia[583]; Herkules Kakusa zabiwszy również uwieńczył się wawrzynem[584]. Zeus tytanów zwyciężywszy to samo zrobił[585], a Argonauci zabiwszy Mamyka[586]. Frazer i Köchling w jego ślady[587] przypuszczają, że dlatego tak zwycięzca czyni, żeby uchronić siebie od demona zwyciężonego; uwieńczenie podobno było praktyką religijną, którą zwycięzca oczyszczał siebie od zabicia, odpędzał od siebie złą i mściwą potęgę duszy zabitego. Taki punkt widzenia wymaga przypuszczenia, że albo katartyzm wieńczenia jest zjawiskiem pierwotnem i w takim razie odpada wszystko co mówiłem o manizacji wieńcem, albo że jest wtórnym i młodszym od manizacji, a w takim razie wieńce zwyciężców na jakiemś innem psychiczno religijnem podłożu powstały, nie na tem które Frazer przypuszcza. Analiza wierzenia nie na podaniach powinna być przeprowadzona, lecz na praktykach, bo te są starsze od podań i bardzo wiele przykładów dostarczają nam zwyczaje Rzymian, którzy często używają wieńców nagrodnych i wieńczenie ujęli w ścisłe karby przepisów i stopniowania. Jeden rodzaj rzymskich wieńców znamy już — zaznaczam, że wszystkie, które teraz będą wymienione wieńce, przez Köchlinga zostały pominięte — znamy więc wieńce z darniny; corona graminea, najprostsza co do materjału, najzaszczytniejsza co do znaczenia. Gdym omawiał ten wieniec, przedmiotem analizy nie kształt, nie wieniec był, tylko materjał — trawa-darnina. Nie widzieliśmy jednak wcale w corona graminea znaczenia apotropaicznego i katartycznego jako zjawiska pierwotnego: o ile było takie znaczenie, było ono wtórne, bo pierwotnie była to numinizacja, tak ante factum — feti-

583 Tertull. de coron. 7 (cytuje Kallimacha); Plin, nat. hist. XV, 156; Serv. Aen. XII. 120; Frazer ad Paus. II, 77.

584 Dion. Halic. I, 40.

585 Servius, eclog. VIII, 13.

586 Apoll. Rhod. Argon. II, 159; Schol. ad. h. l.

587 Frazer, The Golden Bough II³, 165; 167; Köchling, p. 70; 72.

alis wyruszający w wieńcu z trawy clarigare, jak i post factum: wieńczenie wieńcem z trawy tego, kto uratował obywatela lub ojczyznę. To ostatnie, było to uznanie, stwierdzenie owego numen, które było w wybawicielu; było to pewne ubóstwienie, lub, conajmniej, podniesienie po dokonanej czynności. Jakkolwiek mówiłem stale o trawie, o darninie, kształt wieńca pomijałem milczeniem, to jednak musimy zgodzić się, że kształt ów, nadawany darninie, albo żadnego znaczenia nie powinien był mieć, albo w znaczeniu swoim musiał zgadzać się zupełnie ze znaczeniem darniny. Zwyczaje i praktyki poruszane w poprzednich paragrafach, to pierwsze przypuszczenie, że nie miał wieniec znaczenia, odrzucają, pozosteje drugie, że znaczenie kształtu zgadzało się z manizującem znaczeniem mamaterjału, że kształt nadawany podkreślał i pogłębiał znaczenie gramen. Nie będę zatrzymywał się na materjale innych wieńców. Wieńce dębowe — corona querna, wieńce z wawrzynu — corona laurea, wieńce mirtowe — corona myrtea, oliwne — corona oleaginea, te wszystkie i inne, zawierają w sobie moc przeżytków dendromorficznych, składają się one jednak z dwuch części: materjał, z którym skojarzony był szereg wierzeń religijnych, oraz kształt, z którym również kojarzyły się pewne wierzenia, kształt, będący przedmiotem niniejszej analizy. W wieńcach z trawy te ostatnie wierzenia zupełnie zgadzają się z znaczeniem religijnem trawy i darniny. Manizacja jako uznanie i podniesienie przez uwieńczenie zgadza się całkowicie z inną nagrodą dawaną za czyny wojenne: hasta donatica, hasta pura. Ta ostatnia, włócznia, zawierająca w sobie numen, była nagrodą za czyny wojenne, a jednak w zwyczaju tym niema nic z katartyki i żaden uczony nie przypisuje jej, hasta pura, znaczenia lustralnego. Więc, jeśli można mówić o odwracającem i oczyszczającem znaczeniu wieńców nagrodnych, to tylko jako o zjawisku wtórnem: dla

tego oczyszczał i odwracał urok wieniec, że maną swoją wzmacniał i zasilał wieńczonego; że obecnością swoją ujawniał manę, którą miał w sobie wieńczony. Przypuszczenie Frazera może być słusznem tylko dla późniejszego pojmowania wieńców, tak w Grecji jak i w Rzymie; a w Rzymie w czasach późniejszych było mocne przekonanie o katartycznej sile wieńca, świadczą o tem Plinjusz i Festus[588], lecz były to naleciałości greckie. W Grecji najpierw powinno było powstać wierzenie w katartyczno-apotropaiczną potęgę wieńca, bo religję Greków specjalnie cechuje katartyka, natomiast rozwój Rzymskich praktyk z wieńcem wskazuje, że jednak punktem ciężkości w wieńcach była ich moc manizująca, tak post jak ante factum, lustralny charakter wieńca rodzimym wierzeniom był obcy.

91. CORONAE DONA MILITARIA. Wieńce nagrodne Rzymskie były podzielone na szereg rodzajów, zależnie od materjału i rodzaju odznaczenia. Była corona obsidionalis, którą dawało imperatorowi wojsko uratowane przez niego z oblężenia i opresji; była to właśnie corona graminea, z trawy rosnącej w tem miejscu, gdzie wojsko było w potrzebie[589]. Zbliżoną do tego wieńca była corona civica, lignea, querna; różni się od innych Rzymskich tem, że zawiera w sobie pewne osobliwości, które mogą być interpretowane jako oczyszczenie. Dawał ją zwykle ktoś

[588] Festus s. v.: „laureati... quasi purgati a caede humana"; Plin. nat. hist. XV, 135.

[589] Fest. s. v. „obsidionalis corona est, quae datur imperatori ei, qui obsidione liberavit ab hostibus obsessos. ea fit ex gramine viridi fere ex eo loco decerpto, in quo erant inclusi. herbam autem victoriae signum fuisse apud antiquos aliquot exemplis docuimus. quae corona magnae auctoritatis fuit, nam et P. Decio datae duae sunt: una ab exercitu universo, altera ab is, qui fuerunt in praesidio obsessi"; Aul. Gell. noct. Att. V, 6, 8—10; ogólne uwagi i szereg przykładów Plin. nat. hist. XXII, 6—14.

uratowany temu kto poratował go w niebezpieczeństwie, o ile ten ostatni ratując zabił dwuch nieprzyjaciół i zatrzymał w dalszym ciągu walki miejsce, zdobyte podczas obrony ziomka: nie cofnął się. W czasach późniejszych jednak, ten ostatni szczegół nie obowiązywał[590]. Otóż, warunek zabicia wroga przy ratowaniu może wskazywać, że wieniec oczyszczał od tego przelewu krwi. Ale warunek ten nie był jedynym, bo przedewszystkiem chodziło o uratowanie, więc punktem ciężkości była czynność dodatnia; następnie chodziło o zdobycie i o zatrzymanie nowego miejsca w bitwie, więc również o czynność dodatnią; te dwie czynności są połączone ściśle z walką, z odpędzeniem wrogów, więc ewentualnie z zabiciem którego z nich. Podobnie jak triumf, który był spełnieniem poprzednio ślubowanych wotów, był zawarunkowany zabiciem 5000 nieprzyjaciół, co świadczyło o zaciętej i trudnej walce, tak również i corona civica, nagroda za uratowanie obywatela i zdobycie nowego miejsca w bitwie, była zawarunkowana zabiciem nieprzyjaciela, co wskazywało na trudność tego ratunku, na

590 Fest. s. v. obsidionalis corona extr.: „...inter obsidionalem et civicam hoc interesse, quod altera singularis salutis signum est, altera diversorum civium servatorum“, Aul. Gell. noct. Att. V, 6, 11 sq: „civica corona apellatur, quam civis civi, a quo in proelio servatus est, testem vitae salutisque perceptae dat. ea fit e fronde querna..., fuit etiam ex ilice... Masurius autem Sabinus ...(frg. 17 H 8 Br) civicam coronam tum dari solitum dicit, cum is, qui civem servaverat, eodem tempore etiam hostem occiderat neque locum in ea pugna reliquerat; aliter ius civicae coronae negat concessum. Tiberium tamen Caesarem consultum, an civicam coronam capere posset, qui civem in proelio servasset et hostes ibidem duos interfecisset, sed locum in quo pugnabat, non retinuisset, eoque loco hostes potiti essent, rescripsisse dicit eum quoque civica dignum videri, quod appareret e tam iniquo loco civem ab eo servatum, ut etiam e fortiter pugnantibus retineri non quiverit...“, Pauli epit. s. v. civicam coronam; Plut quaest. Rom. 92; Plin. nat. hist. XVI, 7 sq; 11 sq.

prawdziwą zasługę i dzielność wojskową. Gdyby inne użycia wieńców w Rzymskich zwyczajach, tak wojennych jak i innych, zawierały w sobie pierwiastek oczyszczenia jako najstarsze wierzenie skojarzone z wieńcem, w takim razie corona civica mogłaby być interpretowana jako oczyszczająca. Ale, że oczyszczenie znajdujemy tylko jako zjawisko wtórne, więc i oczyszczający charakter corona civica wydaje mi się być niepewnym, bo osobliwość tu sporna i w powyższy sposób może być zupełnie dobrze wytłómaczona. Była corona castrensis, nagroda za pierwsze wdarcie się zbrojne do obozu nieprzyjacielskiego[591]; była corona muralis, dawana temu, kto pierwszy w walce wdarł się na mury obleganego miasta, następnie do samego miasta[592], również navalis corona, dawana temu, kto pierwszy zbrojny wdarł się na okręt nieprzyjacielski[593]. Była corona ovalis, myrtea; dawano ją temu, kto ovans do miasta wchodził; ovans, bo nie wypełnił warunków koniecznych do triumfu: więc wrogów niepoważnych miał, lub wojna była non rite indicta, lub coś innego; jakieś dodatnie skutki w każdym razie musiała mieć ta wojna[594]. Była corona

[591] Aul. Gell. noct. Att. V, 6, 17; Pauli epit. s. v. „Castrensi corona donabatur, qui primus hostium castra pugnando introisset, cui insigne erat ex auro vallum".

[592] Aul. Gell. noct. Att. V, 6, 16: „muralis est corona, qua donatur ab imperatore, qui primus murum subiit inque oppidum hostium per vim ascendit; idcirco quasi muri pinnis decorata est".

[593] Aul. Gell. noct. Att. V, 6, 18: „navalis est, qua donari solet, maritimo proelio qui primus in hostium navem vi armatus transiluit; ea quasi navium rostris insignita est"; Pauli epit. s. v. navali corona.

[594] Aul. Gell. noct. Att. V, 6, 20: „ovalis corona murtea est; ea utebantur imperatores, qui ovantes urbem introibant; ovandi ac non triumphandi causa est, cum aut bella non rite indicta neque cum iusto hoste gesta sunt, aut hostium nomen humile ac non idoneum est, ut servorum piratorumque aut deditione repente facta inpulverea, ut

laurea, więc ta, którą mieli na skroniach i bóg i król i imperator w pochodzie triumfalnym; również wojsko za triumfatorem wawrzynem było uwieńczone[595]. Corona oleaginea, którą można było zdobyć, nie biorąc żadnego udziału w walce, więc o oczyszczeniu mowy być nie może[596]; donaticae coronae były dawane zwycięzcom w igrzyskach[597].

92. CORONA TRIUMPHALIS. Jest jeszcze jeden rodzaj wieńców Rzymskich, dla których zrozumienia rozpocząłem tę analizę i na których ją zakończę, są to złote wieńce wnoszone przed triumfatorem, pomiędzy bronią zdobyczną i łupami, simulacra i tituli—coronae triumphales[598]. W części, w której mówiłem o darninie, zaznaczyłem, że oznaką poddania się, uznania siebie zwyciężonym, było danie zwycięzcy darniny i trawy z tego miejsca, gdzie odbyło się pokonanie: herbam do. Również darninę i trawę w kształcie wieńca dawano za uratowanie — corona obsidionalis. Otóż i wieńce dawano jako oznakę zależności

dici solet, incruentaque victoria obvenit"; Pauli epit. s. v. ovalis corona, Plin. nat. hist. XV, 125 sq.

595 Pauli epit. s. v. „laureati milites" vide adn. 527.

596 Aul. Gell. noct. Att. V, 6, 4: „est idem oleaginea qua uti solent, qui in proelio non fuerunt, sed triumphum procurant"; Pauli epit. s. v. oleagineis coronis.

597 Pauli epit. s. v. „donaticàe coronae".

598 Aul. Gell. noct. Att. V, 6, 5: „triumphales coronae aureae, quae imperatoribus ob honorem triumphi mittuntur. id vulgo dicitur „aurum coronarium"; haec antiquitus e lauro erant, post fieri ex auro coeptae"; Pauli epit. s. v.: „triumphales coronae sunt, quae imperatori victori aureae praeferuntur, quae temporibus antiquis propter paupertatem laureae fuerunt". Conf. adn. 492 extr.; były te coronae przez miasta przysyłane: w r. 170 a. C. n. Alabandenses et Lampsacenses przysłali, Liv. XLIII, 6, 6; w r. 191 a C. n. przywiezli posłowie króla Filipa, Liv. XXXVI, 35, 12; conf. w r. 188, Liv. XXXVIII, 37, 4; w r. 169, Liv. XLIV, 14, 3; w r. 189, Liv. XXXVIII, 9, 13; w r. 495, Liv. II, 22, 6; w r. 449, Liv. III, 57, 7.

i poddaństwa. W czasach historycznych mamy szereg przykładów, że sprzymierzeńcy Rzymscy, jako oznakę swej wierności i uległości przysyłali wieńce złote tak imperatorowi zwycięskiemu, który potem w triumfie wnosił je przed sobą do miasta i na Kapitol, jak również bezpośrednio Jowiszowi do świątyni Kapitolińskiej. Wieńce te, które z czasem przekształciły się w aurum coronarium, w doroczną daninę składaną namiestnikom narodu Rzymskiego przez mieszkańców prowincji, wieńce te pierwotnie nie ze złota były, lecz z wawrzynu. Uwzględniając znaczenie wieńca jako epifanję numinis, objawienie się boskiej treści zawartej w istnieniu, many, więc wieńce w lektisternjach, Sotera, Germanika, wieniec - inkarnację Apollonowego numen, wynoszonego z wyroczni Delfickiej, biorąc to wszystko pod uwagę, możemy przypuścić, że wieńce przed triumfatorem, wieńce, które webrały w siebie manę podwładnego kraju, są takie same ex voto, jak ofiary, łupy, tituli, simulacra. Łupy, broń, podobizny i tituli—są to same rzeczy, oddawane bogom bezpośrednio lub za pośrednictwem magicznej kukły i nazwy. Wieniec—jest to numen, genius, mana, wyciągnięta z tych rzeczy i ludzi i krajów i grodów, wyciągnięta i skupiona w wieńcu i oddana w ofierze Jowiszowi Najlepszemu Największemu tak, jak wszystko, cokolwiek było zdobyte na wojnie — inaczej nie pośród ofiar było by miejsce dla nich.

Rzymianie pozwolili sobie również jeden raz złożyć taki sam hołd—lecz nie ludziom ani państwu i nawet nie z własnego numen, tylko ze zdobytego, Apollonowi do świątyni Delfickiej w r. 205 a. C. n.: „tulerunt coronam auream et simulacra oppidorum“ (Liv. XXVIII, 45, 12). Tak więc cała pierwsza część procesji uroczystej, są to składani w ofierze jeńcy, łupy, podbite kraje i narody, magicznie skupione w podobiźnie i nazwie, oraz mana krajów podbitych i podwładnych, skupiona w wieńcach.

Nie wiem, w jaki inny sposób może być interpretowana i całość pierwszej połowy pochodu i oddzielne szczegóły.

93. SARDI VENALES. Nie są to jednak wszystkie szczegóły pierwszej połowy pochodu, bo Appianus w opisie triumfu Scipiona wspomina o skoczkach którzy idą za ofiarami przed imperatorem, o grajkach i wesołkach, uszykowanych na etruską modłę. O takich ludionach mówi również i Dionizjos z Halikarnasu w Starożytnościach Rzymskich (VII, 72, conf. Suet. Vesp. 19), ale Appianus zaznacza pewną osobliwość, że ze skoczków „jeden, od głowy do stóp w purpurze, w bransoletach złotych i łańcuchach, przedstawia dowcipnie i krotofilnie, że niby tańczy z nieprzyjaciółmi". Szczegół ten maskaradowy zawiera w sobie do wyjaśnienia co następuje: lokalizacja maskarady przed triumfatorem, w części ofiarnej; strój maskaradowy: purpura oraz złote łańcuchy i bransolety; po trzecie sama maskarada: poco jest i co ma oznaczać; wesoła i krotofilna w czasach historycznych, czy aby w przedhistorycznych nie była tragedją, jak szereg innych maskarad. Przypuszczam, że musimy zestawić ten zwyczaj z innym, przechowanym w opisie Festusa, niestety w sfragmentowanej części jego De verborum significatu, s. v.: „sardi venales alius alio nequior: ex hoc natum proverbium videtur, quod ludis..... fiunt a vicinis..... auctio Veientium..... in qua novissimus..... deterrimus producitur..... e senex cum toga praetexta bullaque aurea; quo cultu reges soliti sunt esse Etruscorum, qui Sardi appellantur, quia etrusca gens orta est Sardibus ex Lydia. Tyrrenus enim inde profectus cum magna manu eorum occupavit eam partem Italiae, quae nunc vocatur Etruria. at Sinnius Capito ait Tiberium Gracchum consulem, collegam Publi Valeri Faltonis, Sar-

diniam Corsicamque subegisse, nec praedae quicquam aliud quam mancipia captum, quorum vilissima multitudo fuerit". O tej samej maskaradowej zabawie mamy jeszcze dwie wzmianki u Plutarcha, w Pytaniach Rzymskich, 53: „Dlaczego podczas igrzysk Kapitolińskich za naszych jeszcze czasów ogłasza się targi Sardskie? prowadzi się dla zabawy jakiegoś starca, który ma na sobie medaljon dziecięcy, zwany bullą? Czy nie dlatego, że Romul walczył przez długi czas z pewnem miastem Tyrreńskiem, zwanem Weji; zdobył w końcu to miasto i mnóstwo jeńców sprzedał na targach publicznych, razem z ich królem, wyśmiewając jego zdziecinniałość i głupotę? Lecz Tyrrenowie są potomkami Lidów, a miastem stołecznem tych ostatnich są Sardy, więc i miasto Weji tak samo było nazywane. Zwyczaj ten jako zabawa przetrwał aż do naszych czasów". W życiorysie Romulusa opowiada Plutarch (25), że po zdobyciu Wej, „obchodził w idy oktobra Romul triumf nad nimi; dużo różnych jeńców miał, miał również króla Wejentów, starca o niedołężnym umyśle, który z powodu wieku swego rządził nieumiejętnie. Więc nawet teraz jeszcze, ci, którzy obchodzą uroczystość zwycięstwa, prowadzą przez Forum na Kapitol starca w purpurze, z medaljonem dziecięcym na szyi (bulla); herold ogłasza targi Sardskie, albowiem Tyrrenowie są osadnikami z Sard. a miasto Weji jest Tyrreńskie". Takie są świadectwa o Sardi venales; więcej nie znalazłem.

94. OSOBLIWOŚCI ZWYCZAJU SARDI VENALES. Nie można wątpić, że Festus i Plutarch mówią o tym samym zwyczaju, o którym Appianus wspomina: za tem przemawia to, że Plutarch w życiorysie Romulusa opowiada, że starca prowadzą ci, którzy obchodzą uroczystość zwycięstwa, triumf. Wprawdzie ten że Plutarch nawiązuje w Quaest. Rom. zabawę Sardi venales do igrzysk Kapito-

lińskich. Te słowa Plutarcha prawdopodobie możemy uważać za omyłkę, albowiem nie Kapitolińskie igrzyska z triumfem są połączone i z niego powstały, tylko ludi magni, Romani [599], więc jeśli Sardi venales mogły być obchodzone przy jakichkolwiek igrzyskach, to tylko przy tych ostatnich, z triumfu powstałych; nie jest jednak pożądane z lada powodu zarzucać omyłki naszym źródłom i poprawiać je; możliwe jest, że Plutarch dobrze powiedział, że w ludi Capitolini były Sardi venales — wiadomości nasze skąpe są i niedostateczne, więc nie wiemy w jaki sposób i dlaczego, z triumfu osobliwość ta przeskoczyła na ludi Capitolini. Dla nas ważne jest, że zwyczaj ten sprawowano podczas uroczystości zwycięstwa, to znaczy w triumfie: wszystkie cztery świadectwa mówią więc o jednym zwyczaju i nawzajem uzupełniają się. Przypuszczam, że mniejsze znaczenie ma skojarzenie maskarady triumfowej z starodawnym zwyczajem sprzedawania zdobyczy wojennej na targach publicznych. Wiemy że takie same targi publiczne były skojarzone z królem Etruskim Porseną; nazwy jednak bona Porsennae vendenda wcale nie da się wyprowadzić z podań o tym królu zwycięzkim. Również i zwyczaj oprowadzania starca był skojarzony z nazwą sprzedaży łupów wojennych. Wiadomości nasze są niedostateczne do wyjaśnienia, dlaczego nazwa, prawdopodobnie odmienna od praktyki, była połączona z nią. O nazwie zwyczaju możemy powiedzieć tylko non liquet. Pozostaje sam zwyczaj, szczegół z procesji triumfalnej, w którym, po zestawieniu źródeł mamy następne cechy. Przed rydwanem triumfatora, zaraz za jeńcami, prowadzą kogoś; ten ktoś jest skoczkiem przebranym za starca; starca nazywają królem jednego z miast Etruskich, Weji. Z tem miastem Rzymianie, jak podania głoszą, staczali zawzięte i trudne walki, od Romu-

[599] Mommsen, Röm. Forsch. II, 45: Die Ludi magni und Romani; WRKR p. 127.

lusa zaczynając i dopiero w IV w. zdobyli je, po dziesięcioletniej — na wzór Trojańskiej — wojnie i oblężeniu. Więc był to niby król par excellence nieprzyjacielskiego narodu i kraju: widzieliśmy w rozdziale o devotiones dążność starożytnych, do utożsamiania pewnych zaciętych i dawnych wrogów z wrogami wogóle, jacy tylko mogą się przytrafić: Gallus, Graecus, Argiwskie plemię. Starzec, królem wrogów zwany, szaty królewskie ma na sobie: płaszcz purpurowy, złote łańcuchy i bransolety, bulla aurea — to wszystko miał na sobie i zwycięski imperator posuwający się za starcem na rydwanie, mieli również i królowie Etruscy, jak Festus o tem świadczy, a więc i Rzymscy, których spadkobiercą i przeżytkiem był triumfator. Król starzec jest oprowadzany dla zabawy: wszyscy kpią z niego i drwią, wesołek jego wyobraża. Ale czy zawsze tak było? czy zawsze wesołe? dlaczego prowadzą go w tej części, w której ofiary są umieszczone? Nie jest to zresztą jedyna znana Rzymianom i obchodzona przez nich maskarada.

95. STARY MARS; KRÓL SATURNALJÓW; KRÓL W NEMI. 14-go Marca, gdy zaczynał się dawny, księżycowy rok, oprowadzano po mieście kogoś, w skóry zwierzęce ubranego; bito go gałązkami i wypędzano precz z miasta. Nazywano go Starym Marsem, Mamurius Veturius; wyobrażał Marsa Zeszłorocznego, rok ubiegły, stary. Był wypędzany z miasta, aby młody na jego miejsce przyszedł. Dla nas jest ważne, że nie kukłę, jak to robią narody nowożytne, tylko żywego człowieka identyfikowano z bóstwem i poddawano tego człowieka praktykom, które należne są bóstwu[600]. Mamy w Rzymie jeszcze jedną ma-

[600] Lydus, de mensib. III, 29; IV, 36; Varro l. l. VI, 45; Fest. s. v.; Plut. Numa 13; WRKR p. 148; Frazer, The Golden Bough, part VI, The Skapegoat, 1913 p. 230 sq.

skaradę, w której występuje król, podobnie jak w Sardi venales. Zwyczaj był połączony ze świętem Saturnalje, opis zachował się w żywotach świętych[601]. Było to tak: żołnierze Rzymscy, rozlokowani w Mezji, rok rocznie obchodzili Saturnalje. Na trzydzieści dni przed świętem, losowaniem wybierali z pośród siebie kogoś na króla: princeps saturnalicius; miał on szaty królewskie, honory mu składano, a życie prowadził przez te trzydzieści dni wesołe, bez troski, pełne zabaw: djabelskie zabawy, powiada autor żywotu. Gdy nadchodzi dzień święta, dzień Saturnalij, „wtedy ten, który miał na sobie szaty królewskie, spełniwszy wedle zwyczaju wstrętne i ohydne zabawy — praktyki, tutaj że, na miejscu, sam siebie poddawał pod nóż, jako ofiarę niewiadomym i niegodnym bałwanom (w innych rękopisach Saturnowi)". W pierwszym przykładzie mieliśmy maskaradę, w której występował ucharakteryzowany bóg — w Saturnaljach nie bóg, tylko król występuje, co zresztą, w czasach gdy praktyka powstawała, było jedno. Jeszcze jest wspólna cecha: z wygnaniem Mamuriusa Veturiusa była skojarzona żałoba westalki, o czem była mowa przy Argeach. Bito ubranego w skóry gałązkami, wyśmiewano i, mniemam, niedaleko od prawdy odbiegniemy, przypuszczając, że w ciągu istnienia nabrała praktyka cech wesołych: analogja do zwyczajów nowożytnych dobitnie o tem świadczy. Jednak pierwotnie była to czynność mocno tragiczna, bo poco była by żałoba kapłanki. Również i Saturnalje, święto wesołe. król się bawi i inni również, a jednak zachował się pierwiastek tragiczny, bo bawiący się saturnalicius princeps powinien głowę dać pod nóż. Nie jest to cecha wyłącznie Rzymska, ale i w Rzymie znajdzie-

601 Acta S. Dasii, 3, Analecta Bolland. XVI, 1897, 5 sq.; Frazer, op. cit. part I, The magic art and the evolution of Kings, vol. II, 1911; idem, part VI, Skapegoat, 1913 p. 308 sq.; Schwenn, Menschenopfer, 1915 (RGVV, XV) p. 165; WRKR p. 207 adn. 9; Saturnalicius princeps: Seneca, apoc. 8.

my zwyczaj, nie maskaradowy zresztą, w którym występuje król. Był nad jeziorem Nemi święty gaj Diany. W tym gaju drzewo rosło, którego nie miał prawa dotknąć nikt, oprócz kapłana, a kapłanem był król, rex Nemorensis i on sprawował rządy w gaju w Nemi. Tym królem mógł być tylko niewolnik, który zbiegł od pana, bo każdy taki, jakkolwiek wyjęty z pod prawa, miał prawo przyjść do Nemi, do gaju i wyzwać tutejszego kapłana-króla do bitwy w pojedynkę. Jeżeli zwyciężył kapłan — pozostawał na swojem stanowisku aż do nowego pojedynku. Jeśli przybysz zwyciężył i zabił kapłana króla — sam stawał się kapłanem-królem na miejsce poprzednika i sprawował święte rządy w gaju, tak długo, aż nie zostanie zabity przez swego następcę. Był to jedyny sposób zostać królem w Nemi [602]. Z naszą praktyką Sardi venales zwyczaj w Nemi ma wspólne to, że i tu i tam występuje król, przytem król w zastępstwie: tam skoczek, tu niewolnik, więc króla zastępuje ktoś z podłego stanu.

96. SAKAIA; ŚMIERĆ TECKATLIPOKI. Po za Rzymem mamy na wschodzie, w Azji Przedniej, zwyczaj w którym występuje król. Wedle Berozosa, w Babilonji było święto roczne zwane Sakaia: niewolnicy przez pięć dni byli panami swoich panów, a panowie niewolnikami swoich sług. Zbrodniarza na śmierć skazanego obierano na króla: dawano mu szaty królewskie, insygnja, tron; ucztował przez ten czas, bawił się, robił co chciał; żony prawdziwego króla były jego kochankami: to na Wschodzie, gdzie praw haremowych tak ściśle przestrzegano. Po pięciu dniach zrywano z niego królewskie szaty i podawano ekzekucji [603].

[602] Verg. Aen. VI, 138; Serv. ad h. l.; Strabo V, 3, 12 Pausan. II, 27, 74; Sueton. Calig. 35; Stat. Silvae III, 1, 15; Ovid. fasti III, 271. a. a. I, 259; Frazer, Le Rameau d'or, II, 1908 p. 4 sq; WRKR p. 240.

[603] Athen. XIV p. 639 c; Dio z Prusy, Orat. IV p. 69; Strabo

Najdobitniej te cechy występują w praktyce, pod względem narodowościowym i kulturalnym ogromnie oddalonej, bo aż w Meksyku, u Azteków, podaję jako ilustrację. W kulcie boga Teckatlipoki, na rok przed głównem świętem tego boga, wybierano z grona jeńców najpiękniejszego młodzieńca, nadawano mu imię boga i był on ludzkiem wcieleniem boga Teckatlipoki. Przez cały rok korzystał z największego przepychu jaki tylko był możliwy; książęta dawali mu szaty i stroje kosztowne i piękne; gdy przechodził ulicą, wszyscy w świętej adoracji padali przed nim na kolana. Szereg kapłanów stale przy nim był do pełnienia rozkazów i oddawania mu czci. Na dwadzieścia dni przed świętem wzmaga się jeszcze przepych i adoracja; bez przerwy ucztują i biesiadują; spełniają najmniejszy kaprys objawionego boga. Wybierają cztery piękne dziewice, dają im imiona bogiń i oddają mu jako narzeczone i kochanki. Jeszcze bardziej wzrasta adoracja na pięć dni przed świętem: król prawdziwy stale przebywa przy nim, jako podwładny, w pałacu. Aż oto nadchodzi święto: w tym dniu bóg-jeniec jedzie na łodzi z orszakiem do świątyni na wyspie; wchodzi na szczyt, na najwyższy taras świątyni, rozbijając po drodze flety, na których grał w okresie swej władzy; siada, a kapłan kamiennym nożem rozcina piersi jego i wyjmuje serce drgające i gorące i podaje je słońcu. Głowę zachowuje razem z głowami poprzednio zabitych wcieleń boga, a ciało spożywają książęta. W chwili, gdy go zabijają, wybierają nowego młodzieńca-epifanję boga, a po roku będzie go czekał taki sam los[604].

XI, 512; Steph. Bys. s. v. zela; Schwenn, Menschenopfer p. 167; Frazer, The Golden Bough, part VI, 1913, Skapegoat p. 354 sq.; part III, Dying God, 1910 p. 113 sq; RE, s. v.

[604] Frazer, op. cit. Skapegoat p. 276; Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente p. 95 (Relig.-wiss. Bibliothek, IV, 1912).

97. OBRZĘDOWE ZABICIE KROLA - BOGA. W tych wszystkich zwyczajach i praktykach, których liczbę można było by powiększyć długim szeregiem innych podobnych, pochodzących ze wszystkich czasów i krajów, po które odsyłam do Frazera, w zwyczajach tych główną osobliwością jest utożsamianie kogoś z bogiem, z królem-bogiem, z królem. Robią to dla tego, że król-bóg powinien przejść przez pewne praktyki, mające na celu odnawianie cielesnej powłoki boskiego pierwiastka, reinkarnację, co pewien okres, boga, w młodej i silnej powłoce cielesnej. Albowiem pierwotny przedmiot wierzeń religijnych, nieosobowa siła życiowa i czynna, jak to widać bodaj tylko z praktyk przytoczonych w rozprawie niniejszej, siła ta, mana-orenda, nie była nigdy pomyślana przez pierwotnych jako istniejąca w oderwaniu od jakiegokolwiek materjalnego zjawiska: zawsze skojarzono ją z jakiemś namacalnem istnieniem. Gdy zaczęła uosabiać się, gdy z tej ogólnie rozlanej potęgi zaczęły wyłaniać się indywidualne bóstwa, skupienia many w jednem, już nie tylko materjalnem istnieniu, lecz w jednej istocie, w bogu, bóg ten, jednak, nie odrazu został oderwany od namacalnego i widzialnedo istnienia. Przez długi okres czasu był uosabiany w królu-kapłanie, w królu-szamanie, który był bogiem, albowiem skupiał w sobie wielką ilość many. Lecz taki bóg-król, bóg-kapłan, o ile on jest człowiekiem, podlega starości, słabości, zniszczeniu i nieporządane było, żeby mana skupiona w nim, indywidualizująca się, podlegała temu samemu. Żeby uniknąć tego, osobnik zawierający w sobie owe skupienie many i będący inkarnacją jej, zawsze powinien być w kwiecie lat i sił—mana również taką będzie. Więc ludzka, cielesna powłoka many była odnawiana: co pewien okres czasu króla-boga zabijano i w ten sposób nie dopuszczano do zestarzenia się i osłabienia. W chwili śmierci króla-kapłana-boga, jest ktoś, przygotowany, żeby zastąpić go w tej god-

ności — i oto w chwili śmierci, skupienie zindywidualizowanej many natychmiast wciela się w jego następcę i ten tak długo pozostaje inkarnacją boga, owego kłębka many, jak długo jest w pełni sił, albowiem po pewnym czasie i jego spotyka los poprzednika. Ztąd szereg praktyk i ich przeżytków oraz odmian, w których znajdujemy zabicie króla, zabicie boga, wygnanie boga lub króla. Rex nemorensis, który w walce zdobywa godność i w walce również traci ją — więc piastuje tak długo, jak długo zwycięża i jest w pełni sił. Princeps saturnalicius, Sakaia - król, corocznie zabijany, aby corocznie odnawiała się inkarnacja many; Mamurius Veturius, corocznie wypędzany, pierwotnie prawdopodobnie zabijany (żałoba flaminiki); Teckatlipoka, corocznie zabijany i natychmiast wcielający się w kogoś nowego; nieskończony szereg innych podobnych zwyczajów, zebrany i zestawiony przez Frazera [605], który zresztą z many tego nie wyprowadza. Zwyczaje uśmiercania króla co pewien czas, w dalszem istnieniu nabierają cech maskaradowych. Króla prawdziwego zastępuje król fiktywny, tylko nazwany tak — z praktyk magicznych, już analizowanych, wiemy, że nazwa zawiera w sobie prawdziwe istnienie, dla tego możliwą była taka zamiana — podobnie jak w prawie państwowem Greckiem i Rzymskiem, po obaleniu panujących królów, pozostawiono jednak urzędników lub kapłanów królów. Archont-Basileus, Rex sacrificulus tylko miano króla nosili, aby posiadać prawo do pełnienia niektórych królewsko-sakralnych obowiązków. W praktykach maskaradowych, maskaradowy król, również pełnił niektóre tylko obowiązki, dawniej nieodłącznie związane z godnością prawdziwego panującego króla-boga: obowiązek być zabitym lub wygnanym. Nie każdy jednak zgodzi się dobrowolnie być zabitym zamiast prawdziwego króla — więc składano na tych, których nie trzeba było pytać o zgodę: niewolnik,

[605] Frazer, op. cit. part III, Dying God, 1911 p. 58 sq.; 112 sq.; 148 sq.

zbrodniarz, jeniec. Rex nemorensis — niewolnik, w Sakaja król — zbrodniarz, w Meksyku bóg Teckatlipoka — jeniec; w Saturnaljach losowaniem wyznaczano zastępcę króla-boga, więc również król prawdziwy składa swoją śmierć na kogoś, kogo wskaże los. Bywało, że takie uśmiercanie epifanji boga zamieniało wygnanie: podobnie jak w ver sacrum przestano zabijać młode pokolenie i ograniczano się wysłaniem, wygnaniem z kraju, tak też w praktykach reinkarnacji boga, dawne wcielenie jego nie zabijano, tylko wypędzano: Mamurius Veturius. Ta ostatnia odmiana, wygnanie dawnej inkarnacji, w późniejszych czasach, gdy praktykę pełniono przez konserwatyzm religijny, nie rozumiejąc jej, odmiana ta przybrała cechy wesołości: dawny tragizm zjawiska pozostał w niepojmowanym szczególe, w żałobie flaminiki. Inne cechy zwyczaju — dziwaczny strój, starzec, nie wiadomo dlaczego i poco wypędzany, o dziwnej nazwie Mamurius Veturius, która jednak przypomina Stary Mars, Mars Vetus, wtedy gdy wszyscy wiedzą, że Mars to przecież bóg potężny, wiecznie młody, wszystko to usposabiało do wesołego traktowania zwyczaju: tą drogą poszły nasze słowiańskie zwyczaje wiosenne. Również i tam, gdzie pozostał tragiczny pierwiastek, śmierć, niepojmowanie praktyki, mnóstwo dziwacznych szczegółów, jak oddanie zbrodniarzowi insygnjów królewskich i haremu i składanie mu czci należnej królom, usposabiało również do wesołego pojmowania zwyczaju. Tam gdzie ustał tragiczny pierwiastek śmierci, gdzie był zastąpiony przez wygnanie lub jakieś symboliczne niby—zabicie, tam naturalnym wynikiem rozwoju były zabawy karnawałowe. Postać starzejącego się lub chwilowego, na krótki czas, króla i boga, dawała szerokie pole do popisów komicznych i krotofil, więc powierzano ją wesołkom i skoczkom — oto geneza karnawałowych królów, których spotykamy u wszystkich narodów i we wszystkich krajach.

98. PRÓBA ZROZUMIENIA SARDI VENALES. Zbliżywszy się do karnawałowych królów i skoczków, zbliżyłem się równocześnie i do interesującego nas zwyczaju Sardi venales. Mamy postać króla: w purpurze i w złocie występuje i nazywają królem etruskim. Występuje ten król w chwili, gdy powinien ustąpić miejsca nowej, młodej inkarnacji boga — więc jest przestarzały, starzec niedołężny, niegodny dłużej zawierać w sobie skupienie many, więc śmieją się z niego i wydrwiwają, pierwotnie, prawdopobnie, albo wypędzali go albo zabijali, nasza praktyka zdaje się, że zawiera wskazówkę na to drugie: Starego Marsa oprowadzano i z miasta wyganiano, natomiast naszego starca prowadzą na Kapitol, więc jaki inny tam czekał na niego pierwotnie los, jeżeli nie śmierć? Jak dotychczas postać naszego starca-króla zgadza się z postacią karnawałowego króla-boga. Chwila wydrwiwania i wprowadzenia na Kapitol odpowiadała pierwotnemu uśmiercaniu lub wygnaniu, a to ostatnie było jednoczesne z wybraniem następcy: więc mamy zestawienie: wydrwiwany dawny król — wychwalany młody; takie same zestawienie i porównanie znajdujemy w triumfie: wślad za niedołężnym starcem w królewskiej purpurze wkracza do miasta chwały i potęgi pełny imperator na rydwanie. Możemy więc przypuszczać, że stary król w Sardi venales jest to dawny Rzymski król-bóg, który, po skończeniu władzy swojej, ustępuje panowanie młodemu i silnemu królowi-bogu, triumfatorowi, podobnie jak Mamurius Veturius ustępuje rządy młodemu Marsowi. Takie zrozumienie zwyczaju na pierwszy rzut oka może wydać się najprostszem i gdyby nie pewien szczegół, przyjął bym je bez wahania, ale szczegół ten naprowadza i na inne przypuszczenie. We wszystkich przytoczonych praktykach, zastępca króla lub boga ma imię tego króla lub boga: rex nemorensis, saturnalicius princeps, Mamurius Veturius, Teckatlipoka i szereg podo-

bnych zwyczajów tak w Meksyku jak i gdzie indziej (vide Frazer l. c.). Natomiast w Sardi venales starzec występuje w charakterze nieprzyjacielskiego króla, Wejentów to znaczy, że sądząc z imienia, wyobraża i zastępuje króla wrogów schwytanego do niewoli, bo trudno zrozumieć i jest to przeciwne praktykom maskaradowym, dlaczego zastępca króla ojczystego powinien nazywać się królem Wejentów, wrogów. Za tem samem przemawia i to, że prowadzą go pośród ofiar i ofiarnych łupów zdobytych na wrogach, wślad za jeńcami, którzy mają być oddani bogu jako devoti i sacri. Że król maskaradowy jest pojmowany jako ofiara, za tem przemawia to, że prowadzą go, teste Plutarch, na Kapitol, na miejsce, gdzie wszystkie ofiary będą bogu oddane. Natomiast zaprzecza takiemu pojmowaniu fakt zastępstwa. Powody, które skłaniały, że król ojczysty był zabijany nie sam, tylko w zastępstwie, są zrozumiałe. Ale dlaczego króla wrogów w zastępstwie zabijają? Skąd taka wyrozumiałość i względność? Sprzeciwia się ona temu, co wiemy o szczegółach triumfu, że nawet w historycznych czasach, wodzów i królów nieprzyjacielskich, schwytanych do niewoli, wtedy gdy triumfator wkraczał na Kapitol, uśmiercano w podziemiach Tullianum. Ale czy zawsze w wojnie królów i wodzów nieprzyjacielskich do niewoli biorą? Czy zawsze, nie tylko jakakolwiek wojna, lecz i zwycięska, daje sposobność i możność prowadzenia w triumfie naczelnych wodzów? Przypuszczam że nie. W takim razie możemy przypuścić, że praktyka Sardi venales nie w ciągu istnienia swego i rozwoju stała się zastępstwem ofiary składanej z rzeczywistego króla wrogów, ale w założeniu i powstaniu była taką. Wszystko, co od wrogów pochodzi, co jest ich częścią, powinno być bogu oddane i przedewszystkiem król nieprzyjacielski, jako że skupia w sobie manę wrogów, magiczno-sakralną ich siłę; król ten bezwzględnie jest devotus i sacer i musi być dany

rodzimym bóstwom, powinien na Kapitolu głowę dać pod nóż kapłana. Nie zawsze jednak wojna kończy się w ten sposób, że jest to możliwe. Podobnie jak wszystko, co nieprzyjacielskie, co nie może być bezpośrednio oddane bogu, jest składane w wizerunku, nazwie, wieńcu, tak również i król nieprzyjacielski jest oddawany w zastępstwie i zastępstwo to nie powinno było razić: jeśli ojczystego króla można zabić w zastępstwie i to wystarcza, więc również i króla wrogów można, o ile on nie został schwytany do niewoli. To znaczy, że Sardi venales pierwotnie mogły nie być konieczną składową częścią każdego triumfu, tylko takiego, w którym nie prowadził imperator przed sobą imperatora wrogów, kiedy król i wódz nie był schwytany i nie mógł być oddany. Możliwe, że zdarzało się to dość często, że większość triumfów tak w czasach najdawniejszych jak i później odbywała się bez prowadzenia przed sobą króla lub wodza naczelnego wrogów — w takim razie w większości triumfów stosowano zastępstwo i w ten sposób przyjęło się, że Sardi venales stały się częścią składową każdego triumfu, szczególnie, gdy zatraciło się pierwotne zrozumienie praktyki i zaczęto ją traktować jako maskaradę, dodającą przepychu i wystawności. Takiem może być drugie zrozumienie Sardi venales, ale i ono nie wystarcza, bo gdyby zastępował starzec króla nieprzyjaciół, to pierwotnie to zastępstwo powierzano by któremuś z jeńców i, podobnie jak Gallus et Galla, których brano z tych, cum quibus tum res erat, aż do końca pozostali ofiarą ludzką, podobnie jak rzeczywistych wodzów do niewoli schwytanych, składano w prawdziwej ofierze, tak również i zastępcę króla wrogów nie przestano by składać w ofierze i nie powierzano by skoczkom dla zabawy tylko, albowiem zastępstwo tylko do swoich stosowano: argei, devotus (Decius Mus). Żadne względy nie przemawiały za tem, żeby zastępcy darować życie i zapomnieć czym

i kim on jest, wtedy, gdy królów nieprzyjacielskich nie zapomniano składać w ofierze. Który z tych dwuch sposobów interpretowania Sardi venales mamy przyjąć jako bardziej prawdopodobny, zobaczymy przy dalszej analizie triumfu, gdy przekonamy się że są jeszcze względy, które przemawiają za pierwszym sposobem, że jest to uśmiercany rodzimy król-bóg. Taką więc była owa pierwsza połowa triumfalnej procesji, przed wozem imperatora, składająca się z łupów i ofiar bogu ślubowanych i składanych w ofierze na Kapitolu.

99. TRIUMFATOR RZYMSKI I TRIUMF ETRUSKI. Następnie wjeżdżał na kwadrydze triumfator; zewnętrzny wygląd jego, jak o tem była już mowa, był to wygląd dawnych królów Rzymsko-Etruskich: złoty wieniec na głowie, nazywany nawet corona etrusca; szkarłatne szaty, złotem przetykane; sceptr z kości słoniowej; przed rydwanem liktorowie — są to cechy etruskich dostojników i królów i pod tym względem triumf jest jednym z najbardziej wybitnych zabytków Etrusko-Rzymskiego królestwa. Jeśli zwrócimy się do archeologicznych zabytków pochodzących z Etrurji, znajdziemy tam na płaskorzeźbach ceramicznych cały szereg triumfów o wyglądzie zewnętrznym zupełnie takim samym jak triumf Rzymski: czterokonne rydwany na dwuch kołach, zupełnie podobne do Rzymskich; na rydwanie magistrat albo król, ze sceptrem w ręku, przed nim apparitores królewscy: liktorowie fasces dzierżący; przed kwadrygą z muzyką idą tibicines, cornicines i lutniści [606]. Jest jednak pewna osobliwość, która wyróżna triumf Etruski od

[606] G. Körte, I Rilievi delle Urne Etrusche, III, 1916, tav. LXXXIV, n⁰ 1: urna pogrzebowa z tomba Inghirami di Volterra; n⁰ 2: museo di Volterra n⁰ 162, takie same n⁰ 171, 364; tav. LXXXV, n⁰ 3: museo di Volterra n⁰ 169, conf. n⁰ 4 = n⁰ 173, 483, 165; tav. LXXXVI, n⁰ 5; LXXXVI n⁰ 6; (Museo n⁰ 173 conf. 161); tav. LXXXVII—XCIX n⁰n⁰ 1—7; Martha, L'art Etrusque, 1889 p. 181. fig. 145; p. 417, fig. 281.

Rzymskiego: wcale niema łupów i żadnych wskazówek na to, że zwyczaj ma coś wspólnego z wojną. Gdyby nie zestawienie z Rzymem, nie mielibyśmy prawa powiedzieć, że jest to powrót z wojny, bo przedewszystkiemi tylko, jest to wjazd — powrót z wojny, czy skąd inąd, czy nie powrót wcale, ale wjazd pierwszy raz — tego nie wiemy: płaskorzeźby nie zawierają żadnych wskazówek na to. Jest jeszcze jedna osobliwość, która podkreśla poprzednią cechę: jest na płaskorzeźbach ktoś, spotykający triumfatora, na koniu siedzi, z giestem adoracji, ale spotykać można w równym stopniu i powracającego z wojny i skądinąd i poprostu wjeżdżającego: wojny nie wyczuwamy w tej praktyce w najmniejszym stopniu i nie mamy prawa przypuszczać, że przez Etrusków triumf - wjazd był rozumiany jako praktyka wojenna: on mógł być między innemi dostosowany i do wojennych praktyk.

100. ETRUSKIE PIERWIASTKI W KULTURZE RZYMSKIEJ. Nie powinno dziwić nas, iż wygląd zewnętrzny tak bardzo Rzymskiej praktyki wywodzi się z Etrurji. Obecnie trudno zaprzeczyć temu, że państwowość Rzymska, podobnie jak szereg Italskich, wywodzą się z Etruskiej państwowości: świadczą o tem urzędy i prawnopaństwowe przeżytki i źródła archeologiczne [607] i podania również [608];

[607] Np. liktorowie w Wetulonji (VI wiek): Arch. Anz. 1899 p. 63 — conf. Liv, I, 8; Dionys. Halic. III, 61.

[608] Podania o Tarquiniusie, o Serviusie Tulliusie oraz Macstrna, Aule Vipinas, Caile Vipinas, Cneve Tarchu Rumach: ostatnie oświetlenie Rosenberg, Rex, RE, s. v. 704; odmiennie Binder, Die Plebs, 1909 p. 260 sq; etruskie pochodzenie Rzymsko-Italskich urzędów króla, dyktatora liktorów i innych: A. Rosenberg, Der Staat der alten Italiker, Berl. 1913. Badania lingwistyczne wpływów etruskich na Italję i Rzym: W. Schulze, Zur Geschichte lateinischer Eigennamen, 1904, Abhh. G. G., V, 5 (Roma p. 580; Mons Tarpeius p. 373, 245; m. Caelius p. 134 sq., 561; Remoria, Remus p. 219, 581; Romulia tr. p. 368; 579 sq. i inne); ostatnie compendium: Graffunder, R. E. s. v. Rom.

liczne nazwy miejscowości w środkowej Italji i w Rzymie etruskie pochodzenie zdradzające, wreszcie samo imię Roma, nie łacińskie ani italskie, tylko etruskie. Oddawna toczy się spór między zwolennikami tak zwanej Etruskiej teorji i przeciwnikami jej; metodologicznie trudno przypuścić, żeby naród, który w zaraniu dziejów italskich przywędrował tutaj z Azji i był mocno zhellenizowany, więc na stopniu kultury i cywilizacji znacznie wyższym niż tubylcze plemiona, żeby naród ten nie wywarł potężnego wpływu cywilizacyjnego na okoliczną ludność. Dawniej przypuszczano, że wpływ ten był przeważnie w dziedzinie religji i sztuki, obecnie zaś, dzięki badaniom szeregu uczonych, ostatnio Wilhelma Schulzego i A. Rosenberga, wiemy, że znacznie głębiej sięgał. Tak wiele imiona Rzymskie zawierają w sobie pierwiastków etruskich, tak wiele urzędów Rzymsko-Italskich wywodzą się z etruskiej państwowości, że nie o wpływie etruskim na Rzymian musimy mówić, tylko o pierwiastku etruskim, który w równym stopniu z łacińskim, wytworzył ze siebię kulturę i naród Rzymski. Wiemy, że powstanie Rzymian nie było jednolite, że kilka pierwiastków złożyło się na naród i państwo Rzymskie. Przedewszystkiem w prahistorji znajdujemy podział na jakieś dwie grupy, które i przez starożytnych były rozumiane jako przeżytki synoikizmu. W obchodzie Septimontium znajdujemy Collini obok Montani; dla Marsa mamy podwójny kult Quirinalis i Palatinus; w zaraniu dziejów występują dwaj królowie: Romul i Titus Tatius; podwójne były kolegja kapłańskie Saljów i Luperków. W tym samym okresie zarania dziejów znajdujemy nazwę narodu nie Romani tylko Quirites, Kwiryci, która to nazwa zachowała się w szeregu najstarszych religijnych praktyk i carmina. Wyraz Quiris, Quirites, przedetruski, jest pochodzenia sabińskiego i w najstarszych podaniach mamy szereg wspomnień, że Sabinowie byli jednym z najdawniejszych korzeni

narodu Rzymskiego: początek współżycia autochtonów z Sabinami jest nawiązany do porwania Sabinek; w religji Rzymskiej mamy bogów sabińskich: Semo Sancus, Dius Fidius; niewiasty sabińskie niby imiona kurjom nadały; założycielem religji Rzymian był niby Sabińczyk Numa, a przed nim znajdujemy w Rzymie również Sabińczyka, współkróla Titusa Tatiusa i szereg innych podobnych wskazówek[609]. Ta dwoistość prahistorji Rzymskiej w podaniach i połączenie w synojkizm autochtonów z Sabinami, znajduje potwierdzenie w źródłach archeologicznych, świadczących o podwójnej gminie predetruskiej nad Tybrem, która w VIII stuleciu uległa panowaniu najeźdźców Etruskich[610]. Dopiero wtedy, około 700 roku powstała etruska Roma, która powoli zjednoczyła w sobie trzy pierwiastki: autochtonowie Latynowie wchłonęli w siebie Sabinów, od których przejęli szereg zabytków sakralnych i nazwę Kwirytów, wchłonęli w siebie również i Etrusków, którzy liczebnie, prawdopodobnie, skromniej przedstawiali się od tubylców, górowali natomiast kulturą i cywilizacją: nadali zdobywcy tubylcom etruską nazwę Romani, Roma, państwowość swoją etruską zakrzewili, władzę królewską, dostojników, szereg

[609] Porwanie: Dion. Halic. II, 30; Liv. I, 9; Plut. Rom. 14; Macrob. Sat. VI, 5, 5; Varro l. l. VI, 20; Serv. Aen. VIII, 635; August. civ. Dei II, 17; III, 13; i t. d.; Semo, Fidius: Varro l. l. V, 52; Liv. VIII, 20; Ovid. fasti VI, 218; WRKR p. 130. Kurje: Liv. I, 13; Dion Halic. II, 47; Plut. Rom. 14, 20; Cic. de rep. II, 14; Serv. Aen. VIII, conf. Binder, Die Plebs p. 58 sq; p. 146 sq.

[610] Huelsen, Topographie der Stadt Rom im Altertum, von Jordan, I, 3, 1907 p. 35; Huelsen, Formae Urbis Romae Antiquae 1912 tab. I; Pinza. Monumenti primitivi di Roma e del Lazio antico (Acad. dei Lincei 1905, 745): najstarsza gmina — na Palatynie; conf. Binder, Die Plebs § 1; Kornemann, Polis und Urbs, Klio, 1905 p. 89; początek Rzymu był starszym niż to przypuszczali sami Rzymianie, bo wykopaliska świadczą, że nie w VIII wieku osady nad Tybrem powstały, tylko, prawdopodobnie, w X: Notizie degli Scavi 1907 p. 183 sq; 264 sq; 444 sq; 529 sq; 1911, p. 169 sq; 178, 181 (teste Graffunder, Rom, RE s. v., col. 1014).

szlacheckich nazwisk i lokalnych nazw, szereg sakralnych praktyk, zwyczajów i wierzeń. Potężnym powinien był być w narodzie Rzymskim ów pierwiastek etruski, skoro obaliwszy i wygnawszy królów, pozostali jednak Rzymianami, narodem łacińskim o nazwie etruskiej. Wygnawszy zdobywców, musieli jednak jeszcze przez pewien czas walczyć z Etruskami, którzy chcieli nanowo ich podbić, czasem skutecznie, jak świadczą o tem podania o królu Porsenie. Potężnym był ten pierwiastek, skoro samo jądro państwowości pozostało etruskiem, tak w samem mieście Rzymie, jak również w najstarszych Rzymsko-Łacińskich związkach szeregu gmin: powstawały związki dla walki z Etruskami, a jednak rządzone były i urządzone na wzór etruskich: z rocznym dyktatorem na czele[611]. Dlatego też nie powinno nas wcale dziwić, że imperator w swoim wyglądzie zewnętrznym był nie tylko ludzkiem wcieleniem Jowisza Najlepszego Największego, lecz w równym stopniu żywym zabytkiem etruskich królów i książąt, lukumonów, którzy lubowali się w rodzimym swoim wschodnim przepychu i wiernie przechowywali swoją odwieczną tradycję króla-boga-kapłana[612].

611 A. Rosenberg, Zur Geschichte des Latinerbundes, Hermes 1919, p. 113 sq.; 147.

612 Zewnętrzne osobliwości triumfatora o pochodzeniu etruskiem: liktorowie, Liv I, 8, 3 powiada że do Rzymian od Etrusków przyszli i liktorowie i inni apparitores królów, później magistratów, sella curulisi toga praetexta; Macrob. Sat. I, 6, 7 „...togam pictam atque praetextam, quae insignia magistratuum etruscorum erant"; Serv. eclogae X, 27: „unde etiam triumphantes habent omnia insignia Iovis, sceptrum, palmatam togam..."; Flor. I, 5, 5; Iuven. X, 38; królewski sceptr triumfatora, z orłem, od Etrusków: Dion. Halic. III, 61; Verg. Aen. VIII, 505; Sil. Ital. X, 41; wieniec złoty królewski przez niewolnika nad triumfatorem trzymamy, nazywano corona etrusca: Dion. Halic. III, 61; Plin. nat. hist. XXI, 6; XXXIII, 11; Tertull. de coronis 13; conf. Aost o triumie z Etrurji, RML s. v. Iuppiter, II, 1, col. 633.

101. DWOJAKA GENEZA TRIUMFU. Zaznaczyłem jednak już na swoim miejscu, że zestawiając triumf Rzymski z triumfem Etruskim na urnach pogrzebowych, o tym ostatnim w żadnym razie nie możemy powiedzieć, że jest to praktyka wojenna, albowiem jest to tylko wjazd króla, lukumona, wjazd albo powrót, tak z wojny jak i skądinąd; natomiast triumf Rzymski jest to uroczystość ściśle związana z wojną. Możemy na podstawie poprzedniej analizy stwierdzić, że uroczystość składa się z dwóch części genetycznie różnych. Pierwiastek pierwszy — jest to procesja ofiar i łupów; pierwiastek drugi — imperator na rydwanie. Część pierwsza tak ścisle jest związana z wojną, że nie rozminiemy się z prawdą, twierdzac, że jest to konieczna konsekwencja, wykonanie, ostatni akt przedwojennych i bitewnych devotiones i vota. To co w tych ostatnich bogom było oddane w słowach, w zaklęciach i ślubach — to w triumfie jest oddawane bogom materjalnie, w czynie. Więc procesja triumfowa przed imperatorem, jest to dalszy ciąg wojenno sakralnych praktyk omówionych w poprzednich rozdziałach. Natomiast pierwiastek drugi, triumfator na kwadrydze, genetycznie etruski pierwiastek, w znaczeniu swoim w najstarszych źródłach archeologicznych, bynajmniej nie występuje jako zwyczaj wojenny. Ale pierwiastek pierwszy, procesja z ex voto złożona, czy również jest etruską? Wyraz Romani jest pochodzenia etruskiego; ten sam naród przed zwierzchnością Etrusków nazywał siebie Kwirytami i oto w niektórych carmina devotionum, zaliczając w to i carmen clarigationis, spotykamy ową przedetruską nazwę Kwirytów. Również widzieliśmy cały szereg zwyczajów analogicznych do devotiones i vota u narodów Italskich, Greckich, u Celtów, u Germanów, więc u narodów Indoeuropejskich. To wszystko pozwala nam przypuścić i zmusza nas do przypuszczenia, że pierwsza część procesji triumfalnej praktykowana była przez Rzymian wtedy

jeszcze, gdy byli oni nie Romani, jeno Quirites, Łacińsko-Sabinską gminą nad Tybrem, że wykonanie ślubów i devotiones nad Tybrem, było autochtoniczne. Do tej pierwszej części pochodu triumfowego, Etrusko-Rzymscy królowie, lukumonowie, pochodzący nie ze szczepu Indoeuropejskiego, tylko z Alarodyjskiego, dołączyli swoją obecność królów-kapłanów, królów-wodzów, królów-bogów, na wozie triumfalnym o wyglądzie zewnętrznym Jowisza Kapitolińskiego: epifanja, objawienie i zjawienie się króla-boga. Obydwa te pierwiastki złączyły się i złożyły na jedną całość triumfem zwaną i Rzymianie, oczywiście, nie przypuszczali wcale dwoistego pochodzenia zwyczaju — a jednak w podświadomości narodu zachowała się pewna szczelina i przyszła chwila, w której rozszczepił się triumf właśnie po tej szczelinie. Wyłonił ze siebie tak zwaną pompa circensis: była to uroczystość zawierająca się w tym drugim pierwiastku, bez pierwszego, bez ofiar i ex voto, bez wojska i wojny: epifanja boga w magistracie, pierwotnie królu[613]. Etruskie pochodzenie triumfatora połączone jest jeszcze z jedną rzeczą. Łacińska część triumfu, są to różne ofiary, od rzeczy do krajów i ludzi. Tam gdzie kończą się ofiary, tam zaczyna się epifanja króla-boga, granicą między temi częściami procesji są purpuraci - liktorowie, przynależni do triumfatora. Oni idą wślad za ofiarami, a wślad za nimi, za liktorami, rzesza skoczków, na czele której kroczy ów król z Sardi venales. Ulokowany nie przed liktorami tylko za nimi przed imperatorem, należy do epifanji, więc to, co poprzednio mówiłem, że jest on ofiarą taką jak jeńcy i wodzowie nieprzyjacielscy, odpada; bliższa analiza wykazuje że z uroczystością spełnienia ślubów i devotiones nie ma on nic wspólnego, albowiem jest częścią epifanji, związany lokalnie z triumfatorem. Ten

[613] Marquardt, Röm. Staatsverwalt. III, 508; Mommsen, Röm. Forsch. II, 45; WRKR, 127; 452: Dion. Halic. VII, 72.

szczegół przemawia za tem, że drugi sposób zrozumienia Sardi venales powinien ustąpić przed pierwszym, że król-starzec nie króla wrogów wyobraża, tylko rodzimego, przestarzałą inkarnację boga, ustępującą przed inkarnacją nową, młodym królem-bogiem. Analizując triumf w dalszym ciągu, znajdziemy jeszcze jeden szczegół przemawiający za tem samem.

102. TRIUMPHUS EX SCULTO. Obydwa te pierwiastki, z których powstał triumf, nie zgadzają się z cechą, którą widzieliśmy w czasach późniejszych, że prawo do triumfu jest stwierdzane przez senat i że senat nadaje triumf. O ile ta uroczystość jest spełnieniem ślubowanych wotów i devotiones, w najmniejszym stopniu nie może być prawem imperatora ani też żadnym zaszczytem, tylko obowiązkiem: imperator powinien i musi oddać bogom to, co do nich należy. O ile triumf jest epifanją króla-boga, również nie jest ani prawem ani zaszczytem, tylko wynika z samej istoty władzy króla-boga i jest najstarszym zrozumieniem jej. Obydwie te cechy, połączone w jedną całość z czasem zatraciły pierwotną przejrzystość i powoli coraz bardziej były zapominane — zwykły los przez długi czas istniejących praktyk religijnych. Zwyczaj zawierał w sobie szereg możliwości do chwalenia się, wywyższenia siebie; po upadku władzy królewskiej pozostał triumf jednym z bardzo nielicznych zabytków wspaniałości i okazałości Etruskiego królowania, wspaniałości tym większej, im było więcej ofiar w procesji. Zaczęto więc traktować triumf nie tylko jako obowiązek wodza, lecz jako rzecz zaszczytną, jako zwyczaj dający możność imperatorom ukazania siebie na najwyższym stopniu zewnętrznej chwały i potęgi. Instytucje państwowe zaczęły sobie rościć prawo do zatwierdzania tej chwały, do traktowania jej nie tylko jako deorum honos, jako debitus, lecz jako meritus. Dawniej on także

był meritus, ale przez boga który dał zwycięstwo — za Rzeczypospolitej nabrał znaczenia przez imperatora zasłużonego. Dla tego dowiadujemy się o triumfach ex senatusconsulto, populi iussu: było to wynikiem do pewnego stopnia zapomnienia tego, czem jest triumf i już zupełnego, kim jest triumfator, nierozumiany przeżytek króla i boga, który wywalczył zwycięstwo. Do tego przyszliśmy, analizując istotę triumfu sprawianego w mieście Rzymie: ale słyszymy przecież o triumfach iure imperii, więc z pominięciem senatu i ludu i jest to triumphus in monte Albano.

103. TRIUMF NA GÓRZE ALBAŃSKIEJ. Wobec tego, że jest on nacechowany pierwotną niezależnością od instytucyj państwowych, zatrzymam się na nim dla wyjaśnienia i wyjawienia osobliwości. Laqueur uważa ten triumf za kreację późniejszą, która wynikła z tego, że w Rzymie triumf stał się nagrodą i aktem politycznym. Jest jednak i inne mniemanie, że jest to właśnie starsza forma triumfu i zabytkiem jej pozostała w Rzymie ovatio[614]. Była to forma uroczystości, która zewnętrznie mało czem różniła się od triumfu w Rzymie: nie laurowy wieniec triumfator miał na skroniach, tylko mirtowy, który mamy również w Rzymskiej ovatio. Preller mniema, (l. l.) że mirt jest starszy od wawrzynu, więc użycie w tych dwuch praktykach mirtu powinno niby wskazywać na to, że są one starsze od praktyk z wieńcem wawrzynowym, a że mamy połączenie w triumfie Marcellusa i triumphus in monte Albano i ovatio w Rzymie, więc przypuszcza, że ovatio była pierwotnie ostatnim aktem triumfu na górze Albańskiej. Historycy starożytni o tym ostatnim opowiadają, że pierwszy raz odbył

[614] Laqueur, Hermes XLIV p. 235; Preller, Römisch. Mythol. I, 216; Aost s. v. Iuppiter, RML II, 1, col. 693 sq., tamże starsza literatura. Źródła dla triumphus in monte Albano: Liv XXXIII, 23, 3; XLII, 38, 4; 21, 4; Plut. Marc. 22; Plin. nat. hist. XV, 126; Cic. nat. deor. III, 52; Val. Max. III, 6, 5; CIL I p. 458, 459.

się w r. 231 a. C. n., ale, że ovationes mamy zaświadczone dla czasów dawniejszych, więc i triumf na Albańskiej górze powinien być starszym niż starożytni podają[615], zaczem i wyrazy Liwjusza przemawiają: „multorum clarorum virorum exemplo“ [616]. Jakkolwiek trudno na podstawie wieńca mirtowego stwierdzać większą lub mniejszą starożytność albańskiego triumfu i nie będę na tem się opierał, to jednak wybitnie archaiczną osobliwością wydaje mi się niezależność od senatu lub zgromadzenia ludowego: „iure consularis imperii“, „sine publica auctoritate“ [617] zupełnie odpowiada wyżej nakreślonej pierwotnej koncepcji triumfu, jako praktyki wynikającej z praktyk poprzednich i pełnionej przez Rzymsko-Etruskich królów, dla których triumf był pokazaniem istoty ich władzy, wykluczającej czyją kolwiek bądź sankcję. Nie mniej starożytną cechą jest to, że triumf na górze Albańskiej odbywał się nie na państwowy koszt, lecz na własny, triumfatora[618]. Jest to taka sama niezależność, jak i „jure consularis imperii“: triumf jest pojmowany nie jako nagroda ani jako akt polityczny, tylko sakralna konsekwencja posiadanego przez imperatora imperjum. Dlatego przypuszczam, że triumf na górze Albanskiej zachował więcej archaicznych cech, niż triumf w Rzymie.

104. FERIAE LATINAE IN MONTE ALBANO. Gdy się rozważa ową uroczystość zwycięstwa na górze Albańskiej, mimowoli nasuwa się zestawienie z inną uroczystością, również na górze Albańskiej: Feriae Latinae, święto zacieśnienia związku gmin Łacińskich. Zestawienie to tem bardziej ma rację bytu, że Feriae Latinae były obchodzone

[615] Preller l. l.; Plin. l. l.; Val. Max. l. l.; ovationes: CIL I p. 454 ad an. ab U. c. 251; 291; p. 455 ad an. ab U. c. 394; Liv. III, 10, 4; Dion. Halic. V, 47.

[616] Liv. XXXIII, 23,3; XLV, 38, 4.

[617] Liv. XXXIII, 23, 3; XLII, 21, 4.

[618] Liv. XXX, 23, 8.

przez najwyższych urzędników, wprawdzie nie tylko Rzymskich. Były również w pewnym stosunku do działań wojennych. Nie będę na razie badał najdawniejszej praktyki religijnej w tej uroczystości — o tem będzie w innym rozdziale, tutaj potrzebny mi jest związek z praktykami wojennemi. Było to tak[619]. Gminy związku Łacińskiego, a przedewszystkiem przewodniczący gminom Rzym, zbierały się rok rocznie na wspólne święto do złożenia ofiary Jowiszowi Łacińskiemu, Iuppiter Latiaris[620]. Nazywało się święto albo Feriae Latinae[621] albo Latiar[622]. Podania Rzymskie głoszą, że początkowo przewodniczyła w obchodzie Alba Longa, a dopiero po jej zburzeniu Rzym objął kierownictwo. Z tego powstało przypuszczenie historyków Rzymskich, że uroczystość została stworzona przez ostatnich Etrusko-Rzymskich królów, któregoś z Tarkwinjuszów, Dawnego, albo Pysznego[623]. Podczas obchodu w całem Latium pokój powinien był panować: starożytna treuga Dei, która już Grekom była znana; wszelkie zbrojne utarczki surowo były zakazane[624]. Dzień obchodu nie był ustalony: były to feriae conceptivae, każdorazowo wyznaczone przez konsula[625]. Udział brali wszyscy Latynowie[626], a choćby która

[619] O Feriae Latinae pisali: Samter, RE, III, s. v. col. 2212 sqq; starsze rozprawy lub wartościowe wzmianki: Werner, De feriis Latinis, diss. Lipsk 1888 (nie czytałem); Aost, RML, II, col. 686 sq; WRKR p. 124; Jullien, DS, II, p. 1066 sq, s. v.; Täubler, E, Imperium Romanum, 1913 p. 307; A. Rosenberg, Zur Geschichte des Latinerbundes, Hermes, 1919, 113—173 p. 115, 150 sq.

[620] Varro, l. l. VI, 25: Dionys. Halic IV, 49.

[621] Liv. VIII, 11, 5; XXV, 12, 1; Dionys. Halic. IV, 49; Suet. Caes. 79; Claud. 4.

[622] Macrob. Sat. I, 16, 16; Cic. od Quint. fr. II. 4, 2; Dio Cass. XLVII, 40, 6.

[623] Priscus: Schol. Bob. Cic. pro Planc. 23; Aur. Vict. de vir. ill. VIII, 2; Superbus: Dionys. Halic. IV, 49.

[624] Dionys. Halic. l. l.; Macrob. Sat. I, 16, 16; Cass. Dio XXXIX, 30, 4; XLVII, 40, 6.

[625] Liv. XLI, 16, 1 (edicere); 16, 5.

kolwiek gmina straciła swoją samodzielność polityczną, to jednak była przedstawiana przez kapłana[627]. Punktem ciężkości święta była ofiara z wołu, białego lub czerwonego: mięso zwierzęcia ofiarnego rozdzielano pomiędzy wszystkich członków uroczystości, urzędników, przedstawiających poszczególne gminy; mięso spożywano[628]. Urzędnicy i dostojnicy gminni prowadzą wołu na stoki góry Albańskiej, składają ofiarę, a jeśli który nie dostał swojej części mięsa, uroczystość z tego powodu stawała się nieważną, trzeba było ją odnowić: instauratio[628]. Również odnawiano uroczystość, jeśli który kolwiek dostojnik nie modlił się za Rzym jak należało, lub jeśli wiatr zgasił ogień, rozpalony przy końcu uroczystości[629]. Ofiara wołu była najważniejszą, była ośrodkiem uroczystości, ale nie jedyna: były mniejsze ofiary, bądź z owiec, przyprowadzonych przez Łacińskie kobiety na miejsce obchodu, bądź placki, ser, mleko[630]; również były specialne oczyszczenia huśtaw-

[626] Liv. XLI, 16, 1; Lucan. Phars. III, 87; lista członków Plin. nat. hist. III, 69; Dionys. Halic. l. l.

[627] RE. s. v. Cabenses.

[628] Arnob. II, 68, o białym wołu; Serv. Aen. I, 211: „viscera non tantum intestina dicimus. sed quiquid sub corio est, ut in Albano Latinis visceratio dabatur, id est caro"; Cic. pro Plancio 23: „quibus e municipiis vix iam, qui carnem Latinis petant, reperiuntur"; Schol. Bobiensia ad h. l.: „Feriarum Latinarum sacrificio solebat hoc observari, ut... hostia civitates adiacentes portiunculas carnis acciperent ex Albano monte secundum veterem superstitionem" Liv. XXXII, 1, 9: „feriae Latinae pontificum decreto instauratae sunt, quod legati ab Ardea questi in senatu erant sibi in monte Albano Latinis feriis carnem, ut adsolet, datum non esse"; XXXVII, 3, 4: „...Latinaeque instauratae, quod Laurentibus carnis, quae dari debet, data non fuerat"; Dionys. Halic. IV, 49, 3: „każda gmina Łacińska otrzymuje wyznaczoną część wołu, wspólnie zabitego w ofierze. Ofiarę składają wszyscy, a przodownictwo w uroczystości Rzymianie dzierżą"; Varro l. l. VI, 25.

[629] Liv. V, 17, 2; XL, 45, 1 XLI, 16, 1; Cass. Dio, XXXIX, 30, 4.

kami, oscilla[631]; kończyło się święto ogólną biesiadą i rozpaleniem na górze wielkiego ognia[632]. Trwało trzy dni i możliwe, że w poszczególnych gminach również w tym czasie odbywały się uroczystości, dla Rzymu wiemy o tem napewno, albowiem na cześć Iuppiter Latiaris składano ofiarę ludzką (bestiarius): przed posągiem Jowisza zabijano zbrodniarza; zraszali boga krwią; przerywali wszelką pracę, gonitwy urządzali i igrzyska, a zwycięzca, który pierwszy wjechał na Kapitol, dostawał tam absinth[633].

105. UDZIAŁ RZYMU W UROCZYSTOŚCI ŁACIŃSKIEJ. Dla Rzymian uroczystość miała znaczenie pierwszorzędne. Mówiłem już, że było ogólne zawieszenie broni. Jako feriae conceptivae, były wyznaczane przez konsula, przez jednego z konsulów: natychmiast po objęciu urzędu, powinien był konsul zapowiedzieć dzień obchodu[634]. Oznacza to, że zależnie od zmian w rozpoczęciu urzędniczego roku, zachodziła również zmiana daty feriae Latinae i obchodzono je w różnych czasach od stycznia aż do czerwca[635]. Dlatego konsul odrazu wyznaczał dzień święta, że nie mógł wyruszyć w pole bez dokonania obchodu: natych-

[630] Cicero ad Att. I, 3, 1; de div. I, 18; Schol. Bob. l. l.; Fest. p. 194 b.

[631] Scholia Bobiensia l. l.

[632] Dionys. Halic. l. l.; Lucan. Phars. I, 550; V, 400.

[633] Bestiarius: Tertull. apol. 9; Minuc. Felix, XXX, 4; Paul. Nol. XXXII, 109; Prudent in Symmach. I, 396 i inne źródła: WRKR, 124 adn. 8; Samter l. l.; Röper, Questiones pontificales p. 38; o gonitwach: Cic. de rep. I, 9, 14; Liv. V, 19, 1; Plin. nat. hist. XXVII, 45.

[634] Liv. XLI, 16, 1; 16, 5; XLIV, 19, 4; 22, 16; XLV, 3, 2; Cic. ad fam. VIII, 6,3.

[635] W r. 449 konsulowie zaczynali urząd 13-XII i obchód był 10-I: CIL, XIV, 2236; w kwietniu lub maju feriae Latinae: CIL, XIV, 2238; Liv. XLI, 16, 1, XLII, 35, 3; 22, 16; od roku 154 konsulowie rok zaczynają 1-I i święto w styczniu: Suet. Caes. 79; Cass. Dio XLIV, 4, 3; za Cesarstwa nieco później. Szczegóły: Werner op. cit. p. 36 sq, 57 sq (teste Samter, op. cit. col. 2214).

miast po odbyciu uroczystości na mons Albanus, konsul z wojskiem wyruszał do prowincji, a jeśli inaczej postąpi — łamie zwyczaje sakralne i zasługuje na naganę[636]. Słyszymy nawet o tem, że auspicje, prawo auspicji, są połączone z feriae na górze Albańskiej. Jest to wprawdzie wzmianka mglista, zaznacza jednak bezsprzecznie jakiś ścisły związek między wyruszeniem w pole i uroczystością Łacińską[637]. Jednak nie przez cały czas trwania uroczystości powinien być konsul obecnym, bo tylko w jednym i ostatnim dniu, gdy składano ofiarę z wołu i dzielono mięso między uczęstników[638]. Nieobecność jednego z konsulów z przyczyny ważnej, była dopuszczalna, pożądanem było, żeby choć jeden był obecny[639], podobnie, jak jeden tylko z konsulów wyznaczał dzień obchodu: możliwe, że było to zabytkiem ustroju państwowego, w którym władza nie była rozdwojona i należała do jednego króla i wodza. W razie gdy żaden z konsulów nie mógł być obecnym, wybierano zastępcę: dictator feriarum Latinarum causa[640], to znaczy, że w każdym bądź razie Rzym, pomijając innych dostojników, był przedstawiony w uroczystości przez jedynowładcę. Oprócz tych urzędników i innych spotykamy w obchodzie: decemwirowie, pretorowie i, co najważniejsza,

[636] Liv XXI, 63, 5; XXII, 1, 6; XXIII, 12. 1; XLII, 45, 3; XLIV, 19, 4; 22, 16: „...Latinis, quae pridie kal. Apriles fuerunt, in monte sacrificio rite perpetrato, protinus inde et consul et praetor... profecti sunt“; niewykonanie tego przez konsułów Hirtius et Pansa: Cass. Dio XLVI, 33, 4.

[637] Liv. XXXII, 1, 6: „...Latinis feriis actis, sacrificio in monte perfecto, votis rite in Capitolio nuncupatis secum ferre; nec privatum auspicia sequi, nec sine auspiciis profectum in externo ea solo nova atque integra concipere posse“.

[638] Liv. XXV, 12, 1; XLIV, 22, 16.

[639] Liv. XLV, 3, 2; CIL, XIV, 2240 (=I² p. 58 c): August, konsulem będąc, nie brał udziatu cztery razy w uroczystości, czy to jako nieobecny w Rzymie, czy też będąc chorym.

[640] Liv. VII, 28, 7; CIL, I² p. 24, ad an. 497.

trybuni ludowi biorą udział na górze Albańskiej: był to jedyny wypadek, gdy wolno było im opuszczać miasto zachowując przytem godność, majestat i władzę swego urzędu[641]. Możemy przypuścić, że gdy trybunowie powstawali, feriae już były obchodzone oddawna, i oni zastrzegli sobie prawo brać w nich udział nie tracąc władzy urzędowej; więc najwyżsi urzędnicy byli obecni na Górze[642], to znaczy że miasto zostawało bez urzędów: na czas nieobecności konsulów zastępował ich w Rzymie praefectus urbi feriarum Latinarum[643]. Senat zostawał w Rzymie i udziału w uroczystości nie brał[644], co może świadczyć o tem, że feriae były starsze od kolegjalnych instytucyj, które ograniczały jedynowładców, że sięgają czasów, kiedy wyłącznie królowie i ich zastępcy byli, że gdy zaczęły powstawać kolegjalne zebrania książąt i możnych, królowie jednak zastrzegli sobie przodowanie w feriae Latinae i niedopuścili senatorów, co, jako przeżytek sakralny pozostało na zawsze. Podobnie jak Rzymscy dostojnicy, tak również magistraci i urzędnicy wszystkich gmin Łacińskich byli obecni[645]. Jak obchód ten przez Rzymian był poważnie traktowany i szanowany, o tem świadczy, że Cezar, gdy w r. 49 przybył do Rzymu i miał tylko jedenaście dni i nawał spraw do załatwienia — jednak jeden dzień spędził na górze Albańskiej[646]. Bywało, rzadko zresztą, że feriae Latinae były obchodzone nie przed wyruszeniem w pole, nie przedwojenne, tylko po dokonaniu czegoś, dziękczyn-

641 Decemviri: CIL, I², p. 56 a = XIV, 2236; praetores: Liv. XXV, 12, 1; XLIV, 21, 3; 22, 16; tribuni plebis: Dionys. Halic. VIII, 87, 6.

642 Dionys. Halic. l. l., Strabo p. 229.

643 Tac. ann. VI, 11; Mommsen, Staatsrecht I, 663.

644 Aul. Gell. noct. Att. XIV, 8.

645 Cic. pro Plancio 9; Liv. XXXII, 1, 9; XXXVII, 3, 4; XLI, 16, 1; CIL, XIV, 2228; 2230; 4210; VI, 2174 — 75; Rosenberg, Hermes 1919, p. 116.

646 Caesar, bell. civ. III, 2.

nem nabożeństwem[647]. Ścisły związek uroczystości na górze Albańskiej z państwowością Rzymsko-Łacińską, nie ulega wątpliwości; również z wojną był połączony obchód. Na czem to ostatnie polegało, na razie opuszczam, zaznaczam tylko lokalną wspólność triumphus in monte Albano i feriae Latinae in monte Albano.

106. TRIUMF ALBAŃSKI I KAPITOLIŃSKI. Gdy mamy przed sobą praktykę wojenno-sakralną przy rozpoczęciu wojny, przy końcu zaś wojny nie mniej poważną w tem samem miejscu, skierowaną do tego samego boga, o znaczeniu również wojenno-sakralnem, słusznem wydaje mi się zestawienie tych praktyk. Przy zestawieniu votorum nuncupatio na Kapitolu, z triumfem, również na Kapitolu, przekonaliśmy się, że triumf jest dalszym ciągiem wotów, konsekwencją ich. Natomiast, zestawiając uroczystość Łacińską z triumfem na górze Albańskiej, tak ścisłej konsekwencji nie znajdujemy, bo nie wiemy o tem, żeby na Górze ślubowano wota, których wynikiem byłby triumf, Jednak szereg sakralno prawnych przeżytków świadczy o tem, że Feriae Latinae były ośrodkiem sakralno prawnych praktyk, rozpoczynających szereg wojennych zwyczajów, a zakończeniem tych ostatnich był triumf tamże. Również widzimy, że zachował triumf Albański przeżytki jedynowładztwa, to znaczy władzy królewskiej — przeżytki tejże i triumf Rzymski ma. Znajdujemy jeszcze w Feriae jakieś wchłonięcie w siebie przez wodza pewnej potęgi sakralno-wojennej, z którą następnie wyrusza w pole na wojnę — natomiast w triumfie widzimy powrót z pola działeń wojennych i złożenie przez wodza tej sakralno-wojennej potęgi. Wobec

[647] Aemilius Paulus zwyciężywszy Perseusa: Liv, XLV, 3, 2; Oktawian August otrzymawszy w r. 23 potestatem tribunitiam odprawił dziękczynne feriae: CIL, I² p. 58 c = XIV, 2240; również Drusus zwyciężywszy Germanów: Cass. Dio LV, 2, 5.

tego, że przypuszczenie Laqueura o triumfie Albańskim, że jest on wtórnym i późniejszym od Rzymskiego, nie daje się pogodzić z analizą tego obchodu; że triumf Albański wydaje się być starszym niż świadczą o tem bezpośrednie źródła historyczne, że ma więcej cech archaicznych niż triumf Rzymski; że wreszcie ma jakieś punkty styczne z Feriae Latinae, obchodem bardzo dawnym, zatrzymamy się na tym ostatnim obchodzie, czy nie pozwoli nam wniknąć głębiej w triumf Albański.

107. FERIAE LATINAE, IUPPITER LATIARIS, IUPPITER CAPITOLINUS. Jakich czasów sięga uroczystość związkowa na górze Albańskiej, jak i co wpłynęło na jej ukształtowanie się. Związek Łaciński, którego dorocznem świętem i zacieśnieniem był obchód wiosenny na górze Albańskiej, jak dowiódł tego w mistrzowskiej analizie A. Rosenberg, nie sięga czasów ponad IV wiek[648]. Wtedy zjednoczyły się gminy Łacińskie pod hegemonją Rzymu w jedną symmachję dla wspólnych działań zaczepno-odpornych; przodownictwo Rzymian było bardzo stanowczo zaznaczone. Lecz praktyka sakralna pełniona w obchodzie, zacieśnienie związku przez wspólne spożycie zwierzęcia ofiarnego, praktyka ta ma charakter bardzo archaiczny i powinna wskazywać, że zewnętrzne cechy związku, niektóre osobliwości jego urządzeń, były znacznie starsze od jego powstania. Inne zewnętrzne cechy ustroju na to samo wskazują oraz, że za wzór posłużył związek Etruski, który w w. IV stracił znaczenie polityczne, zachował jednak sakralne. Rządzony związek Etruski był przez praetor Etruriae, aedilis Etruriae; doroczną uroczystość zacieśnienia obchodził w Wolsinjach[649]. Latynowie również mieli starszy po-

[648] Rosenberg, Hermes, 1919, p. 142 (op. laud. adn. 619).
[649] A. Rosenberg, op. laud. p. 114; Mommsen, Staatsrecht III, 613, 666.

lityczno-sakralny związek, rządzony na wzór etruskiego, przez rocznego związkowego dyktatora: osiem zjednoczonych populi, których ośrodkiem sakralnym była świątynia Diany w Aricium; później, gdy Rzym zaczął dominować nad Latynami, stworzył u siebie na Awentynie filję świątyni Aricyjskiej [650]. Obok Diany w Aricium związek ten czcił i Jowisza na górze Albańskiej i, podobnie jak Awentyńska świątynia powstała, tak również i na Kapitolu stworzono filję Albańskiej świątyni Jowisza. Związek przypuszczalnie powstał w VIII—VII ww., a w VI w Rzymie były założone obydwie świątynie, to znaczy wtedy, gdy Rzym zaczął rywalizować z Latynami i dążył do tego, aby stać się ośrodkiem plemienia [651]. Ustrój związków i starszego i młodszego, wskazuje na mocne wpływy Etrusków, od których zapożyczono urząd dyktatorów rocznych (w starszym związku) i którzy również łączyli się w sakralno polityczne związki gmin i państw. Niemniej Iuppiter Capitolinus uległ mocnym wpływom Etruskim: triada Kapitolińska, założenie świątyni przez Tarkwinjusza. Na wzór Łacińskiego, Jowisz Kapitoliński, bóg w Rzymie, był również bogiem grupujących się dookoła Rzymu Łacińskich gmin i szereg względów wyżej wyłożonych zbliża Jowiszów Albańskiego i Kapitolińskiego i wskazują że ten ostatni był młodszym.

108. FERIAE LATINAE, TRIUMF ALBAŃSKI I KAPITOLIŃSKI. Jeśli to wszystko było tak, możemy i musimy przypuścić, że praktyki kapitolińskie kształtowały się pod wpływem i na wzór albańskich [652]. Szczególnie zaznaczam, że triumf albański w większym stopniu zachował zabytki niezależności i jedynowładstwa imperatora. Znowu

[650] Rosenberg op. laud. p. 142; 151; Cato Censorius ap. Prisc. IV p. 129 H: dictator Latinus; WRKR p. 39; 247.
[651] A. Rosenberg, op. laud. p. 149, 151, 171.
[652] WRKR p. 124.

przychodzimy do twierdzenia wręcz przeciwnego temu, które wypowiedział Laqueur: nie albański, tylko kapitoliński triumf był młodszym. Ale triumf, jako konsekwencja poprzednio ślubowanych wotów, jako ich realizacja, nie wynika z Feriae Latinae, nie słyszymy wcale o vota in monte nuncupata; poprzednio wskazana mglista wzmianka nie stanowi jeszcze o tem. Lecz, mając triumphus in monte Albano i wiedząc konsekwencją czego jest triumf, możemy i musimy przypuścić przesłankę do tegoż triumphus in monte Albano. W takim razie, w tym staro-Łacińskim związku, dyktator sprawujący rządy, nie gdzie indziej, jeno in monte Albano vota pro imperio nuncupabat — a potem realizował ślubowane wota, powracając w triumfie do tegoż luppiter Latiaris, ze świątyni którego wyruszał w pole. Badania Rosenberga w sposób mistrzowski wyświetliły, że nowo-Łaciński związek powstał na wzór i podobieństwo dawnego, z tą jednak różnicą, że wodzem naczelnym i prezydentem związku był nie dyktator, wybierany przez państwa związkowe, jeno rządzący w Rzymie magistrat. Młodszy związek był nie związkiem równoważnych gmin, tylko związkiem gmin dookoła Rzymu, którego konsul lub praetor lub dyktator, eo ipso był naczelnikiem związku. Rzym w sposób stanowczy zadominował nad okolicznemi gminami Latynów; nie zadowolił się ośrodkami sakralnymi w Aricium i na górze Albańskiej, lecz stworzył u siebie filje tych świątyń na Awentynie i na Kapitolu; pozwolił na dalsze istnienie praktyk i zebrań w Aricium i na Górze, jednak rzeczywiste centrum sakralno-prawne było na Kapitolu. Dyktator Łaciński ślubował wota i wykonywał je na górze Albańskiej — imperator Rzymski na Kapitolu to robił. Uroczystości na górze Albańskiej, to znaczy feriae i triumphus, zachowały się tylko jako wspomnienie, przez konserwatyzm religijny, który nakazywał szacunek, cześć i zachowanie dawnych, od niepamiętnych czasów istniejących sa-

kralno-prawnych praktyk. Możliwe, że i polityczne względy przemawiały za tem samem: zadawalając się rzeczywistą hegemonją, pozwalał jednak Rzym na zachowanie dawnych form, które dla gmin czyniły mniej dotkliwą zależność ich od Rzymu. Takim przedstawia mi się triumphus in monte Albano i jego stosunek do Feriae Latine oraz triumfu Rzymskiego. Mówiąc o etruskich wpływach na staro-Łaciński związek i uroczystość jego zacieśnienia, mam na myśli tylko zewnętrzny wpływ. W triumfie dwa pierwiastki złożyły się na uroczystość zwycięstwa: Łacińsko-Italskie wota i wykonanie ich, oraz etruski triumfator - król na kwadrydze. To samo znajdziemy i w uroczystościach na górze Albańskiej: sakralno-prawny ośrodek związku gmin, na wzór etruskiego w Volsinii; dyktator, etruski urzędnik, na czele prawno-sakralnego związku i praktyki; jednak praktyka którą pełniono, podział i spożycie wspólnego zwierzęcia ofiarnego, nie koniecznie powinna być uważana za naleciałość etruską, bo jest rodzimą Indoeuropejską, Italsko-Łacińską, prawieczna praktyka spożycia ofiary, którą od dawien dawna mogli Latynowie obchodzić. Jednak o treści i znaczeniu tej praktyki powiem w następnym rozdziale.

109. APOTROPAIA W TRIUMFIE. Zanim przejdę do następnej osobliwości, która wymaga szczegółowej analizy, zatrzymam się na osobliwościach mniejszej wagi i znaczenia: pierścionek żelazny, który triumfator ma na placu, phallus, zwieszający się z woza, bulla aurea, którą ma na piersiach. Są to apotropaiczne środki, amulety którymi otaczał siebie pierwotny człowiek aby odpędzić od siebie urok, niedobry wzrok, złą wolę, zawiść i t. d. Zachowały się jednak przez dłuższy czas i z płaszczyzny pierwotnej wielkiej magji, zeszły na poziom magji wtórnej, zabobonnej [653].

[653] Dla apotropaia i odwracania uroku vide Kunert, RE, s. v. Fascinum; Haeckenbach, Jos., De nuditate sacra sacrisque vinculis,

Możliwe, że do tej samej kategorji należą również i carmina incondita, śpiewane przez żołnierzy idących za rydwanem imperatora. Pieśni te były chwałą oraz wysławieniem wodza, były to również i drwiące z wodza piosenki, jak np. słynna piosnka o Łysku-Cezarze. Dlatego pieśni owe mogą być uważane za apotropaiczne, że, żartobliwe, wzbudzały śmiech; śmiech jest to środek odwracający urok. Wzbudzając śmiech słuchaczów, miałyby odwracać owe carmina zazdrość, urok i t. d. od tego, kogo ośmieszały[654]. Możliwie jednak, że pieśni te powstały poprostu na podłożu pewnej licencji panującej w tak radosnej chwili; że były to objawy emocjonalnej radości i dobrego humoru tak żołnierzy, pozwalającch sobie na wszystko jak i imperatora, nie zabraniającego im tego humoru i licencji.

110. EPULAE W TRIUMFIE. Następną osobliwością triumfu są epulae, wspólne biesiady, którym Rzymianie nadawali sakralne znaczenie. Biesiady, podobnie jak tituli i simulacra i łupy, dawały szczególną sposobność do wystawności i przepychu; do pozyskania sobie zwolenników przez podejmowanie ich i do wzbudzania powszechnego podziwu dla potęgi, szczodrości i bogactwa triumfatora[655]. Pamiętali jednak dobrze Rzymianie, że nie jest to czynność świecka, tylko sakralna: „...quid? illae epulae (sc. in triumpho) senatus, quae nec privato loco nec publico profano, sed in Capitolio eduntur, utrum hominum voluptatis causa, an deorum

(RGVV, IX); Seligman, Der böse Blick und Verwandtes, I—II, 1910; fascinus i opotropaiczne phallus i genitalia: Seligman, II p. 188—206; Haeckenbach p. 53 sqq. i Kunert, col. 2011; bulla aurea: Seligman II p. 6, 100, 144; Kunert, l. l.; pierścionek żelazny: Seligman, II p. 7—18, 230; Haeckenbach 92; Goldzieher, ARW, X, 1907, p. 41 sq.

654 Conf. Phryn. ap. Bekker Anekd. 30, 5; Pollux, VII, 108; Kunert, l. l.; O. Jahn, Ber. Sachs. Gesellsch. 1854, p. 45 sq. (teste Kunert).

655 Plin. nat. hist. IX, 171; XIV, 97.

honoris..." (Liv. XLV, 39, 13). Jest to cześć dla bogów, służba boża; odbywa się w miejscu poświęconem, na kapitolu. Triumfującego imperatora podejmują z czcią i szacunkiem, który na zawsze jego opromienia i pierwsze miejsce w biesiadzie bezsprzecznie jemu należy się [656]. Gdybyśmy nawet nie mieli wzmianek o sakralności uczty triumfalnej, tylko wzmianki, że były takie epula [657], to jednak musielibyśmy przypuścić sakralność ich, zestawiając z ucztami podczas igrzysk. Tylko takie igrzyska były prawdziwie święte, były służbą bożą, które zawierały w sobie epulum. Były to Ludi Romani, we wrześniu, 4—19, oraz Ludi Plebeii, w listopadzie, 4—17; idy, które wypadały w te dnie, były obchodzone przez epula [658]. Jakie wierzenia były skojarzone z ucztą i biesiadą, co mogła oznaczać ta osobliwość triumfu, quod est demonstrandum nie tylko dla triumfu, lecz dla religji Rzymskiej, w której sakralne epulum jest to praktyka bardzo rozpowszechniona i bardzo mało badana. W nauce o religji Rzymian i praktykach ich, ten brak oświetlenia epula stanowi dziwną lukę, której nie wypełnia analiza Grecko-Rzymskich uczt przez Fustel de Coulange'a bo przestarzała i nie wyczerpuje materjału. Mamy wprawdzie rozprawę Ady Thomsen, przenikliwą i pouczającą, ale osnutą na materjale etnologicz-

[656] Val. Max. II, 8, 6: „moris est ab imperatore ducturo triumphum consules invitari ad cenam, deinde rogari, ut venire supersedeant, ne quis eo die, quo ille triumpharit, maioris in eodem convivio sit imperii"; Plut. quaest. Rom. 80: „dlaczego, podejmując ucztą publiczną triumfatorów, zapraszają wprawdzie konsulów, lecz proszą również przez posłańców, żeby nie przyszli na biesiadę? czy czasem nie dla tego, że nie kto inny, tylko triumfator powinien pierwsze miejsce zająć w biesiadzie i nie komu innemu, tylko triumfatorowi należy cześć być odprowadzonym po skończonej uczcie. Natomiast, w obecności konsulów, honory te składają im, a nie komu innemu".

[657] Dio Cass. XXXIX, 30, 3—4; XLIII, 21, 3; 42, 1; XLVIII, 32, 4; 34, 3; 52, 2; LIV, 25, 4.

[658] Ovid. fasti I, 56; Fest. p. 104; Dio Cass. LI, 1.

nym: Rzymskie praktyki zajmują skromne miejsce i materjał nawet historyczno-literacki, dość łatwy do zebrania, nie jest wykorzystany i wyczerpany. Zupełnie niezrozumiałą jest luka w encyklopedji Pauly-Wissowy-Krolla, bo nie zawiera w sobie artykułów ani s. v. epulum, ani epulones, ani daps: plan wydawnictwa prawdopodobnie przewiduje artykuł s. v. septemviri epulones, co jest niemetodyczne, bo pojęcie epulum jest starsze i obszerniejsze od septemviri epulones. Świadczy o tem ogromny materjał epigraficzny, dotychczas przez nikogo ani zebrany ani zestawiony i zbadany, bo kilka napisów cytowanych przez Marquardta kwestji wcale nie wyczerpują [659]. Przy pierwszem postawieniu pytania, co może oznaczać biesiada w triumfie, każdy obznajomiony z epigrafiką i religją Rzymską, z archeologją Etrusko - Rzymską, odrazu przypomni sobie, jak często i w jak różnorodnych okolicznościach miały miejsce sakralne epula. Różnorodność użycia bardzo utrudnia badanie i trzeba analizę przeprowadzać z wielką ostrożnością i rezerwą, bo ogromny materjał może pochłonąć i przytłumić badacza. Powoli dopiero, przy zestawieniu różnych praktyk oraz źródeł epigraficznych, archeologicznych i historyczno-antykwarskich, występują wierzenia, skojarzone z sakralną ucztą.

111. ŹRÓDŁA EPIGRAFICZNE DO SAKRALNYCH UCZT. W napisach Rzymskich bardzo często znajdujemy uczty w obrzędach pogrzebowych i kulcie umarłych, więc niby stypy. Czytamy w napisach: „ut die natali ex more epularentur...“; „...peto, ut die natali meo honestissimo habitu epulantes...“; „...ut quo-

[659] WRKR p. 127; 419; 500; Fustel de Coulange, La Cité Antique, 1880 p. 31 sq.; 133; idem, Epulum, D. S. s. v.; Bloch, Epulones, D. S. s. v.; Ada Thomsen, Der Trug des Prometeus, ARW, XII, 1909, 460 sqq.; Marquardt, Römische Staatsverwaltung, III, 1885 p. 348 sq.

dannis ibi epulentur...“; „...ut epulentur die natalis sui...“ i cały szereg innych podobnych w brzmieniu formułek [660]. Nie mniej często spotykamy epulum w połączeniu z dedicatio i wtedy takie i podobne brzmienia: „...in cuius dedicatione donavit epulas...“; „...epulo dato dedicavit...“; „...dedicaverunt et ob dedicationem decurionibus epulum dederunt...“ [661]. Nie zawsze jednak w tych okolicznościach występują epula: jeden raz czytamy: „...epulationis nomine decurionibus sportulas... die natali suo praestari iussit...“ [662]. W całym szeregu napisów znajdujemy zestawienie epulum i sportulae, tak w praktykach pogrzebowych, jak i w dedicationes: „...die natali... sportulae darentur iis, qui ad... epulati fuerint...“; „...epulo et sportulis datis dedicavit...“; „...ob cuius dedicationem decurionibus sportulas, curiis epulas dedit...“ [663]. Również

[660] CIL, II Suppl. 5941 (liczba w nawiasach zawsze ILS) (6954); V, 5262; 7357; 7906 (8374); 8664; VI, 10231; 10297; VIII, 1845 (6837); Suppl. 11813 (1410); 12421 (5071); 14613 (6825); 26239 (9398); IX, 1618 (6507); 3160 (6530); 4971 (6560); 5568 (7256); X, 107 (6466); 114 (6469); 444 (3546); 1880 (6328 a); 6483 (3081); XI, 132 (7235); 417 (6664); 3303 (154); 5745 (6644); XIV, 2112 (7212); XIII, 2494 (9439); XIV 2793 (5449); 2795 (272); 2934 (8375); XII, 4393 (7295); ILS, 6468; 4450.

[661] CIL, II, 964 (liczby w nawiasach zawsze ILS) (5402); 1074 (5594); 1663 (5080); 2030 (5488); 3240 (5764); CIL, III, 1805 (5695); 6359 = Suppl. III, 1491 (2665); V, 7376; VI 630 (3541); VIII, 828 (5713); 858 (5073); 859; 860; 861 = Suppl. 12382; 867; 1361; 1447; 1842; 5146; 14783 (5052); VIII Suppl. 25808 a, b (9403); 26255 (9401); IX, 1503 (6508); 4215 (6561); X, 1881 (6328); 5917 (1909); 5918 (406); 5968 (6272); 6090 (6295); XI, 2911 (3796 a); 3811 (6583); 4395 (6632); 5372 (3398); 5635 (6640); 5711 (6643); 5717; 5718; 6303 (5445); 6362 (7364); XIV, 375 (6147); 2115 (6199); 2121 (5683); ILS, 434; 2666; 5472; 5776; 6584; 6865; 7305; 7365.

[662] CIL, VIII, 924 = 11201 = ILS, 5494.

[663] CIL VI, 10234 (liczby w nawiasach zawsze ILS) (7213); 33885 (7214); VIII, 44; 210 (5570); 262 = Suppl. 11430 (6835); 754; 1323; 1501; 1574; 1577; 1578; 1548 (6827); 1828 (5783); 1830; VIII Suppl. 14791 (6808); 26606 (9364); ILS; 6865; 6584; 5472; 434.

w szeregu napisów i ku czci zmarłych i ob dedicationem znajdujemy same tylko sportulae, bez żadnej wzmianki ob epulum [664], co nie powinno nas dziwić, bo sportulae, są to koszyczki z prowizją, więc całkowicie zastępują epulum: i jedno i drugie punktem ciężkości mają jedzenie, spożycie. Znajdujemy również szereg innych nazw dla tego samego zjawiska: czasem bywa to cena, cena publica, cena parentalicia [665], albo convivia [666], visceratione [667] lub wreszcie tylko discumbere [668]. Czasem, zamiast sportulae lub epulum, używają „panem et vinum dedit", lub „...cum epulo dedit" [669], epulantibus dedit, lub mulsum et crustlum [670]. Tak więc napisy powyższe świadczą, że czasem odbywały się biesiady, czasem tylko dzielono pożywienie i nie wiemy, czy w tym wypadku wspólnie spożywano je, czy nie. Zasadniczo, spożycie niby powinno było być wspólnem, ale możliwe, że tak daleko posunęła się modyfikacja, że zapomnieli o pierwotnej wspólnej uczcie. To ostatnie tem bardziej prawdopodobne, że znajdujemy w napisach takie połączenie: podział viritim,

[664] CIL, II p. 13, 785 (liczby w nawiasach = ILS) (5069); 1055 (6916); III Suppl. 6998 (7196); VI, 1872 (7266) VIII, 883 (6515); 993 (4433); 6948 (6858); 8438 (6873); 8938 (5078); VIII Suppl. 11998 (5072); 16556 (6837); 26272 (9405); IX, 4970 (6559); X, 3699 (4174); 5064 (2667); 5657 (6287); 5852 (6271); XI, 3009 (6595); XII, 4353 (1064); XIII, 1911 (7033); 1954 (7030); XIV, 160 (1428); 353 (6148); 2407 (5196); ILS, 1886.

[665] CIL, II, 1721 (ILS 5492); 2156 (5913); IX, 2629 (5419); 5825 (6048); 5833 (1059); X, 4727 (6297); XI, 3805 (6579); 4815 (6637); XIII, 2494 (9439); XIV, 2112 (7212). ILS, 6478.

[666] CIL IX, 4215 (ILS, 6561); XI, 1421 (ILS, 140); ILS, 8373.

[667] CIL, IX, 23 (ILS, 6472); X, 6075 (ILS, 6284); XI, 4815 (6638); XIV, 2121 (5683); ILS, 2715.

[668] CIL, X, 5657 (ILS, 6287) XIV, 2795 (ILS, 272).

[669] CIL, VI, 3385 (w nawiasach ILS) (7214); VIII, 5146; Suppl. 16656 (6839); X, 5797 (6268); XI, 3009 (6595); 4395 (6632); 5215 (2615); 6310 (3082); 6358 (6654); 6362 (7364); 6014 (6645).

[670] CIL, I, 1199 = X 4729 (w nawiasach ILS) (6297); IX, 4970 (6559); 2226 (5595); X, 333 (5418); 5714 (6290); 5844 (6270); 5852 (6271); XI, 2911 (3796 a); 3306 (154); XIV, 2636 (6209); 2827 (6294).

skromny stosunkowo, panem et vinum, albo crustlum et mulsum z podziałem, również viritim pewnej niewielkiej kwoty; również podział sportulae łączą z podziałem pieniędzy, lub nawet epulantibus i discumbentibus rozdają pieniądze. Wszystko to odbywa się w znanych już nam okolicznościach: albo ob dedicationem[671], albo w kulcie pogrzebowym[672]. W dalszym ciągu znajdujemy szereg napisów, które świadczą, że w tych samych okolicznościach niema wspólnej uczty, niema podziału pożywienia: jest tylko podział pieniędzy[673], co prawdopodobnie jest najdalej posuniętą modyfikacją zwyczaju epulum.

112. RZYMSKO-GRECKIE UCZTY KU CZCI ZMARŁYCH. Pozostawiam na razie uczty ob dedicationem i zatrzymam się na biesiadach w kulcie pogrzebowym, na stypach. Przedewszystkiem mamy cały szereg napisów świadczących o kimś, kto przeznacza procenty z jakiejś sumy, albo dochody z majątku, na to, aby czcić pamięć ojca lub syna, matki lub córki, męża lub żony. Uczczenie pamięci odbywa się w ten sposób, że corocznie, w określonym dniu urządza się biesiada: epulum, visceratio, cena, sportulae i t. d.[674]. Zwraca uwagę na siebie, że nie tylko

[671] CIL, VI, 33885 (w nawiasach ILS) (7214); VIII, 6948 (6858); X, 5064 (2667); 5657 (6287); 5796 (6268); 5917 (1909); 6075 (6284); XI, 4395 (6632); 5215 (2650); 5711 (6643); 6014 (6645); 6313 (3082); 6358 (6654); 6362 (7364); XII, 4353 (1064); XIII, 1954 (7030); XIV, 2408 (5196); 353 (6148); ILS, 5776.

[672] CIL, IX, 3160 (6530, ILS); X, 1880 (ILS, 6328 a); IX, 23 (6472); XII, 4393 (7259); XIV, 2795 (272); ILS, 6468.

[673] CIL, IX, 982 (w nawiasach ILS) (6482); 2855 (5502); X, 3759 (6340); 5923 (6262 a); 8215 (2845); XI, 417 (6661); 1924 (5503); 1926 (6616); 4589 (6636); XIII, 1921 (7024); 2002 (7032); XIV, 8 (6154); 352 (6149); 367 (6164); 2410 (6190).

[674] CIL, III Suppl. 6998 (w nawiasach ILS) (7196); V, 7357; 7906 (8374); VI, 33885 (7214); VIII Suppl. 11813 (1410); IX, 1618 (6507); 23 (6472); X, 107 (6466); 5844 (6270); 6483 (3081); XI, 132 (7235); 4815 (6638); XIII, 2494 (9439); XIV, 2795 (272); 2934 (8375); ILS, 2715.

krewni, dbając o nieboszczyka, urządzają takie stypy, lecz sam umierający przekazuje testamentem pewną sumę lub jakieś dochody na coroczne obchodzenie epulum, viscerationes, convivia. W całym szeregu napisów są takie lub zbliżone znaczeniem brzmienia: „ut ex usuris omnibus annis die natali sui universi epularentur“ [675]. Jednocześnie muszę zaznaczyć, że dzień w którym odbywają się te uczty, nigdy nie jest rocznicą śmierci, lecz zawsze nrodzin [676]. Rocznica śmierci była uważana za przeklęty dzień: w tym dniu nie wolno było obchodzić jakiekolwiek święto [677]. Tak było nie tylko w Rzymie, lecz i w Grecji również. Genesia, były to obchody i stypy w rocznicę urodzin, prywatne, obchodzone przez pozostałych krewnych [678], nie w stałym dniu, jednym dla wszystkich, tylko w dniu urodzin każdego zmarłego, jak o tem nazwa świadczy. W czasach późniejszych natomiast, robiono to w rocznicę śmierci. Rzymianie i pod tym względem bardziej byli konserwatywni i lepiej zachowali praktykę. Genesia, było to również państwowe święto, obchodzone piątego Boedromiona [679].

[675] CIL, II Suppl. 5941 (w nawiasach ILS) (6954); V, 8664; VI, 1872 (7266); 10297; VIII, 924 = 11201 (5494); 1845 (6837); VIII Suppl. 12421 (5071); 14613 (6825); 26272 (9405); IX, 3160 (6530); 4971 (6560); 5568 (7256); X, 1880 (6328 a); 5657 (6287); 5852 (6271); 114 (6469); XI, 417 (6604); XII, 4393 (7259); XIV, 2827 (6294); ILS, 6468; 8376; 9420.

[676] Wszystkie napisy cytowane w dwóch poprzednich odsyłaczach.

[677] Cenotaphia Pisana: CIL XI, 1421 = ILS, 140: „.....quo die C. Caesar obit, qui dies est a. d. IX k. Martias, ...ne quod sacrificium publicum, neve quae supplicationes, nive sponsalia, nive convivia publica postea in eum diem.... concipiebantur indicanturque“.

[678] Herod. IV, 26; Schol. Alkib. 121 c; Diog. Laert. X, 18.

[679] Phryn. ed. Lobeck, 103; Hesych. s. v.; Philochor. ap. Bekk. Anecd. 86, 21; Rhode, Psyche, 1894 p. 215, 216; Stengel, ap. RE, s. v.; Chudziński, Thanatos, Lwów 1886 p. 53; Petersen, Geburtstagfeier, p. 302 (tę rozprawę znam, niestety, tylko z drugich rąk).

113. SAKRALNOŚĆ UCZTY; MANIZACJA PRZEZ SPOŻYCIE. Zatrzymałem się nieco na ucztach pogrzebowych, bo w nich na pierwszy rzut oka nawet, występuje pewna sakralność biesiad, jakieś zabarwienie religijne tych epula, cenae. Uczta triumfalna na Kapitolu również zabarwiona była religją, więc z czego może to wynikać? Jakie wierzenia religijne mogły być skojarzone z tą praktyką? Jedzenie, spożycie, to niby taka powszednia rzecz; uczta podczas wesołej, radośnej uroczystości, to niby tak naturalne — a jednak była w tem jakaś sakralność. Pewne rodzaje sakralności spożycia są zresztą nam znane. Powołam się na Robertsona Smitha i jego teorję o sakralnej uczcie. Plemię, klan oraz totem plemienny, klanowy, są jednego pochodzenia; totem jest ojcem i bratem klanu; jedna krew i jedno ciało łączą ich ze sobą i co pewien czas łączność ta członków klanu z totemem bywa zacieśniana przez wspólne spożycie totemu: następuje nowe połączenie ciała i krwi i jest to, wedle Robertsona Smitha, geneza ofiary i komunji, która pierwotnie była teofagją totemiczną [680]. Bezsprzecznie, teorja ta zawiera w sobie bardzo wiele prawdopodobieństwa, zasługuje jednak na zarzut zbytniego monizowania zjawisk religijnych. Jakkolwiek bardzo często sakralne spożycia z teofagji wywodzą się i w Rzymie również zetkniemy się z takiem spożyciem, możliwe że totemicznym, to jednak są i inne przyczyny sakralności spożycia. „Przedewszystkiem łatwo udowodnić „licznymi przykładami, że jedzenie uważane jest za akt

[680] Robertson Smith, Religion of Semites, rozdz. VI sq.; idem, Sacrifice, Encyklop. Britann. s. v., ed IX, vol. XXI (teste Toutain, s. v. Sacrificium ap. D. S.); Ada Thomsen op. cit.; Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente, 1912 p. 16 sq.; Hubert et Mauss, Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice, Année Sociol. II p. 30 sq.; S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions, II, 1906 p. 119 sq.; Frazer, op. cit. part V, Spirits ot the Corn, II p. 48 sq.; Malinowski, Wierzenia pierwotne, 1915 p. 142 sq.

„niesamowity, otoczony różnemi niebezpieczeństwami ma-„gicznemi, podczas którego człowiek wystawiony jest na „różne wpływy i działania potęg wyższych, za akt, w ciągu „którego powinien się mieć na baczności, słowem za akt, „posiadający ową najogólniejszą cechę religijności, ową „właściwość mana. Widzimy to z niezliczonej liczby fak-„tów, odnoszących się do różnych ludów. U większości „ludów dzikich i barbarzyńskich jedzenie jest otoczone „specjalnymi przepisami, które wprost wskazują na to, że „dane ludy uważają je za coś groźnego, za akt odbywa-„jący się niejako w mistycznej atmosferze niebezpieczeń-„stwa i straszliwych możliwości. U niektórych ludów „jedzenie musi odbywać się w samotności..... Ogólnie roz-„powszechnionym we wszystkich niemal religjach jest zwy-„czaj modlenia się przed jedzeniem, błogosławienia i po-„święcenia pokarmów, ... nie ulega wątpliwości, że pier-„wotnie modlitwa przed jedzeniem miała na celu usunięcie „niebezpieczeństwa. Różne przepisy i zwyczaje przy je-„dzeniu zabezpieczają więc danego osobnika od złego, „które go w czasie lub wskutek jedzenia spotkać może, „a są tem surowsze i różnorodniejsze, im ów osobnik stoi „wyżej w hierarchji społecznej. Dla królów, kacyków, do-„stojników i kapłanów istnieje olbrzymia ilość takich ogra-„niczeń i przepisów jedzeniowych..... Na religijno ma-„giczny charakter jedzenia, rzucają też światło wyobrażenia „o związku między współbiesiadnictwem a pokrewieństwem „i innymi społecznymi węzłami.... Często wspólnie jeść „mogą tylko członkowie najbliższej rodziny“ [681]. Tak więc jedzenie i uczta wspólna była aktem religijnym i rzeczą świętą. Ale „wszystko, co święte, jest zarazem niebez-„pieczne; wszystko, co się stać może źródłem błogosła-

[681] Malinowski, op. laud. p. 138 sq., tamże etnologiczne przykłady oraz literatura przedmiotu, przedewszystkiem E. Crawley, The Mystic Rose, London, 1902 p. 149 sq.

„wieństwa jest też i zbiornikiem sił, które, źle użyte są „groźne i szkodliwe. Wynika to z nieokreśloności i nie„jasności podstawowego pojęcia mana. Ta niejasność „i nieokreśloność jest znów skutkiem nieokreślonego dy„namicznego charakteru, który wyobrażenia religijne za„wdzięczają swojemu powstaniu z uczuć“ (idem, 144). Stąd pochodzi długi szereg ścisłych i surowo przestrzeganych przepisów jedzeniowych, które mają na celu wprowadzenie w jedzącego nowych sił i energji i wszelkich dobroczynnych własciwości spożywanego pokarmu. Bo wedle wierzeń pierwotnych własciwości te wchodzą w człowieka, a przedewszystkiem dynamiczna i czynna potęga życiowa, mana. Przypuszczam, że tak długo trwający sakralny charakter rzymskich uczt najlepiej może być zrozumiany na tej właśnie płaszczyźnie, na której powstała sakralność spożycia. Widzieliśmy poprzednio objawy wprowadzania many zarówno w boga i w nieboszczyka przez ubarwienie krwią oraz wieńczenie. Obecnie mamy przed sobą numinizację zawartą w akcie spożycia, manę jedzenia w szeregu okoliczności sakralnych; postarajmy się wyjaśnić, kto bierze udział w tych ucztach, kto jest manizowany.

114. MANIZACJA UMARŁYCH UCZTĄ. Biesiady pogrzebowe, stypy, nie tylko Starożytnym były znane, lecz wszystkim niemal narodom [682]. Przypuszczenie, że uczty pogrzebowe dla tego powstały, żeby uchronić pozostałych przy życiu od złych wpływów duszy nieboszczyka, żeby pokrzepić siebie fizycznie i w ten sposób wzmocnić, przypuszczenie to jest słuszne, albowiem względy te musiały niepoślednie mieć znaczenie w powstaniu i trwaniu obrządów [683].

[682] O stypach polskich i słowiańskiah na etnologicznem ogólnoludzkiem tle Fischer, Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921, § 110, p. 375–393; conf. Brückner, Encykl. Pol. IV, 2, 1912 p. 181.

[683] Fischer, op. cit. p. 392 (Sartori, Sitte u. Brauch, I, 1905, 155; Preuss, Globus LXXXVII, 418).

Dowodem tego może służyć sute karmienie zwierząt ciągnących zwłoki. Jednak nie wolno zmonizować tego przypuszczenia i rozciągnąć na wszystkie uczty pogrzebowe, chyba że udowodni ktoś, że sam umarły wedle wierzeń i przekonania Pierwotnych nie bierze udziału w biesiadach, że nie jest zasilany i manizowany jedzeniem. Wielka ilość zwyczajów świadczy, że pokrzepianie nieboszczyka i obecność jego na uczcie były niewątpliwe. W Polsce na Pokuciu rodzina nieboszczyka zawsze zaprasza uczęstników pogrzebu na stypę i dla duszy również dają jedzenie [684]. Odbywają się stypy i na Litwie i biesiadnicy rzucają na ziemię dla duchów część jedzenia i napitków, a przy końcu uczty duszyczki te są wymiatane. Łotysze wierzą, że na stypę koniecznie trzeba zabić choć jedno bydlę, uważane za część nieboszczyka, bo inaczej ten ostatni przyjdzie później i sam je zabierze. Również i Madziarowie dawni wierzyli, że duch nieboszczyka bierze udział w stypie, to samo przekonanie znajdujemy u północnych narodów Germańskich [685].

[684] Idem op. cit. p. 387; tam że inne przykłady.

[685] Burhardt z Wormacji w w. XI powiada: „est aliquis qui supra mortuum nocturnis horis carmina diabolica cantaret et biberet et manducaret ibi, quasi de eius morte gratularetur"; dla starożytnych Prusów ciekawy opis biesiady pogrzebowej podaje Łasicki (teste Schrader, Reallexicon p. 21): „ceterum cognati caelebrant convivia die a funere tertio, sexto, nono et quadragesimo, ad quae animam defuncti invitant praecantes ante januam. Ubi tacitae assident mensae, tamquam muti, nec utuntur cultris ministrantibus duabus mulieribus, sed absque cultris, cibumque hospitibus opponantibus. Singuli de unoquoque ferculo aliquid infra mensam obiciunt, quo animam pasci credunt eique potum effundunt. Si quid forte decidat in terram de mensa, id non tollunt, sed desertis, ut ipsi loquuntur, animis, quae nullos habent vel cognatos, vel amicos vivos, a quibus excipiantur convivio, relinquunt manducandum. Peracto prandio, surgit a mensa sacrificulus et scopis domum verrens animas mortuorum cum pulvere tamquam pulices, haec dicens eiicit: edistis

Podobnie wierzenia mamy również u Tatarów, Giljaków[685], w starożytnej Bitynji i Scytji[686]. O Greckich Genesia jużem mówił, że w dniu urodzin je obchodzono, ale i inne jeszcze były: perideipnon[687] oraz trita entaphia: obrzęd polegający na stypie przynoszonej umarłemu[688]. W pewnych odstępach czasu obchodzono ennata, triakades: również ofiara i biesiada[689]. Nie mogę i Antesteryj pominąć milczeniem, które kończyły się wypędzeniem dusz umarłych: „Duszyczki precz, minęły Antesterje". Okrzyk ten z wielką słusznością zestawia Rohde z przytoczonym litewskim obchodem[685] oraz z łacińskim „manes exite paterni"[690], [699].

115. MANIZACJA UMARŁYCH UCZTĄ W RZYMIE. W Italji Etruskowie dostarczają nam obfity archeologiczny materjał do pogrzebowych uczt: mnóstwo malowideł na ścianach grobowców wyobraża umarłych. Ucztują czasem w pojedynkę, czasem w licznem towarzystwie; uwieńczeni niewolnicy usługują; flecisci i tancerze osładzają chwile; to samo znajdujemy na płaskorzeźbach etruskich[691]. Zwy-

bibistis, animae, ite foras, ite foras" (conf. manes exite paterni); vide Ada Thomsen, ARW, XII, 1909 p. 484 sq. L. Sternberg, ARW, VIII p. 472.

686 Eustaph. ad Odyss. p. 1615; Herod. IV, 73.

687 Athen., VII p. 290 c; Stob. Serm. 124, 34; Zenob. V, 28; Cic. legg. II, 25; Plut. Sol. 21, 6; Plato legg. 959 D-E; Diod XI, 38, 2.

688 Aristoph. Lysistr 612.

689 Pollux, I, 66; Harpocrat. s. v.; Bekk. Anecdota VII, 19.

690 Rohde, Psyche, 1894 p. 219; dla innych obrzędów vide Chudziński, op. cit.; A. Thomsen, op. cit.; Lecrivain ap. DS s. v. Funus (Grecja p. 1367—1381).

691 Weege, Fr., Etruskische Malerei, 1918, p. 56, fig. 54, tabl. 27 (Tomba dei Triclinio); tabl. 8-10 (Tomba delle Leonesse); tabl. 14—15 (Tomba dei Leopardi); Tomba de Letto funebre: tabl. 23, 25; Tomba degli Scudi: tabl. 51, 54; Tomba del Veccio: tabl. 70; Tomba dei vasi dipinti w Corneto: tabl. 68; Martha, L'art etrusque, p. 214. fig. 165: ucztująca para, stela; p. 299. fig. 202, ucztująca para, sarkofag z Cervetri; p. 339, fig. 233; p. 341, fig. 234; p. 413, fig. 279: przygotowania do epulum funebre; Körte, I rilievi delle urne Etrusche,

czaje pogrzebowe etruskie wprowadzaję nas z powrotem do takich że rzymskich. Mamy liczne przykłady nie tylko styp pogrzebowych w rocznicę urodzin nieboszczyka, lecz również i inne uroczystości na cześć zmarłych. Parentalia, ogólne święto umarłych, 13-go lutego obchodzone, w którym to dniu magistraci nie nakładali płaszczów purpurą obramowanych — praetexta: z paragrafów o krwi traktujących, wiemy dlaczego to było. Zamykano wszystkie świątynie, ze względu na obecność duszyczek; odbywały się uroczystości karmienia umarłych, ucztowano na ich cześć. Święto było w równym stopniu państwowe i prywatne: pierwsze, była to parentatio na cześć wszystkich umarłych, drugie — za poszczególne duszy przez krewnych ich i przez przyjaciół[692]. Były to Feralia, święto państwowe, obchodzone 21 lutego; nazwę starożytni wyprowadzali od ferre lub ferire: „Varro Feralem diem ait a ferendis in sepulcra epulis dici“[693]. Były to Caristia, Carae cognatio, kalendae fabariae[694]; wreszcie było sili-

II, a, 1896: tav. C, 1: 4 pary ucztujące na urnie pogrzebowej z Volterra, C, 2: 3 pary, Volterra; CI, 3: 2 pary, dzieci borykają się (na poprzedniej również); CI, 4: 2 pary, auleta, dzieci; CI, 5: podobne do poprzedniej; CI, 6: to samo; CI, 7: 3 pary, demon wychodzi z ziemi; III, 1916, tav. CVIII, 15: ucztująca para, wieńce; CVIII, 14: liczna biesiada, wieńce; starsze archeologiczne źródła: Monceau, ap. DS s. v. Funus, p. 1382—1385 (Etruria); conf. także epulum funebre: Persichetti. Die Rilievi Amiternini: Röm. Mitteil. XXIII, 1908, tabl. IV.

692 Cornelia, matka Grakchów pisała do syna: „parentabis mihi“: Nepos fr. 12; dla parentalia: Cic. Phil. I, 6; pro Flacco 38; legg. II, 21; Tertullian. Spect. 12, 13; Seneca epist. 122, 3; Macrob. Sat. I, 16; Ovid. fasti, II, 533 sq; Virg. Aen. V, 544; Plut. Rom. 21; Varro, l. l. VI, 13; Lydus, de mens. IV, 24; WRKR, 232 sq.

693 Macrob. Sat. I, 4, 14; CIL, I² p. 212: kal. Caer; p. 223, Maff.; p. 250, Farnes.; 258, Philoc.; p. 309, 10; Varro, l. l. VI, 13; Ovid. fasti, II, 569; Cic. ad. Att. VIII, 14, 1; IX, 1, 1; Pauli epit. s. v. „feralia diis manibus sacrata festa, a ferendis epulis, vel a feriendis pecudibus appellata“.

694 Varro ap. Non. p. 341; Macrob. Sat. I, 12, 31; Ovid. fasti, VI, 101; CIL I² p. 319; III, 3894; WRKR p. 236; Val. Max. II, 1, 18: „convivium etiam sollemne maiores instituerunt, idque

cernium[695], ścisła stypa po pogrzebie[696]. Co jest szczególne, to to, że do owych epula, convivia, broń Boże nie w żałobnych szatach przystępowali. Cycero jako największy skandal wymienia toga pulla in epulo[697]. Więc nie smutek obrzęd ten oznaczał, tylko coś innego, co stwierdziłem już napisami. Przypomniałem wtedy, że grobowiec i umarłych wieńczą, jeszcze raz do tego wracam: źródła historyczno-antykwarskie i epigraficzne świadczą, że wieńczenie grobowców lub umarłych, że święta wieńczenia—rosalia i epu-

caristia appellaveruunt, cui praeter cognatos et adfines nemo interponebatur, ut si qua inter necessarios personas querella est orta, apud sacra mensae.... tolleretur".

695 Varro ap. Non. p. 48, 8: „funus exequiati laute ad seplchrum antiquo more silicernium conferimus, a quo pransi discedentes dicimus alii aliis vale"; Festus s. v.

696 Liv. XXXIX, 46: „P. Licini funeris causa visceratio data et gladiatores..... et ludi funebres per triduum facti, post ludos epulum, in quo cum toto foro strata triclinia essent, tempestas cum magnis procellis coorta, coegit plerosque tabernacula statuere in foro: eadem paulo post, cum undique disserenasset, sublata; defunctosque vulgo ferebant quod inter fatalia vates cecinissent, necesse esse tabernacula in foro statui"; Val. Max. VII, 5, 1: Q. Aelius Tubero a Q. Fabio Maximo epulum popuo nomine P. Africani patrui sui dante, rogatus ut triclinium statuerat, lectulos Punicos pellibus haeduis stravit"...

697 Cic. in Vatin. 12, 30 sq: „...ut in epulo Q. Arri... cum toga pulla accumberes; quem umquam videris, quem audieris; quo exemplo, quo more feceris? dices supplicationes te illas non probasse. optume. nullae fuerint supplicationes... cedo, quis inquam cenarit atratus. ita enim illud epulum est funebre et munus sit funeris, epulae quidem ipsae dignitatis. sed omitto epulum populi Romani, festum diem, argento veste, omni apparatu ornatuque visendo. quis umquam in luctu domestico, quis in funere familiari cenavit cum toga pulla? cui de balineis exeunti praeter te toga pulla umquam data est?... cum ipse epuli dominus Q. Arrius albatus esset, tu in templum Castoris te cum C. Fibulo atrato.... funestum intulisti..., numquam epulum videras?... violasses templum Castoris, nomen epuli, oculos civium, morem veterem, eius, qui te invitaret, auctoritatem".

lum funebre były razem połączone[698]. Były to różne sposoby wprowadzenia many w nieboszczyka, przez wieńce, przez pokarm, w nieboszczyka obecnego na uczcie, bo i w to wierzono święcie. Dusza zmarłego brała udział w ucztach, albowiem w te dnie świąt na cześć przodków, duszyczki wychodzą z grobów, obcują z ludźmi i są przez nich podejmowane[699].

[698] Cic. pro Flacco 38, 95: „...cuius damnatione sepulchrum L. Catilinae floribus ornatum hominum audacissimorum ac domesticorum hostium conventu epulisque celebratum est. iusta Catilinae facta sunt"; CIL, III, 662: „viva (sc. dedit).... quorum deinde ex incrementis rosalibus vescantur, quod si non fecerint"...; 703. „...Bithus donavit..... ex quorum reditu annuo rosalibus ad monimentum eorum vescentur"...; 707: „....sibi et uxori... vivus.... dedit.... ut ex usuris... rosalibus sub cura"....; 754; V, 2046; 2072: „..qui...: ut exequiam sibi facerent... donavit, ...ut facerent Ciarnenses ture tuceto vino, Herculanenses parentalia, mulieres rosas, vivus sibi fecit"...; 2090: „...ipse sibi fecit... dedit, ex cuius summae reditu rosam posuisse velint et reliquum quot est ex usuris escas rosales et vindemiales omnibus annis poni sibi voluit et"...; 2176; 2315; 4015; 4016: „...dedit... ut ex reditu.... quodannis rosas eis deducant et cibos ponant secus veterem cousuetudinem"...; 4410; 4440; 4448; 4488; 4489; 4871; 4990; 5272; 5282; 5701: „...rogo pater... mihi ponatur omne flos suo tempore"... 5878; 5907; 6363; 7450; 7454; 7906 (ILS, 8374): „...in perpetuum die natali... ex more epularentur et rosas suo tempore deducerent et statuam tergerent et coronarent"...; 7357: „....et in memoriam eorum rosa et amarantho et epulis perpetuo colendam collegio... (sestertios tot dedit)"; VI, 9629; 10239; 10248; XI, 132 (ILS, 7235): „...ut quodannis rosas ad monumentum ei spargent et ibi epulentur"...; ILS, 9420.

[699] Obecność przodków na ucztach, spożywanie przez duszyczki ofiar, zasilanie ich jedzeniem: Fustel de Coulange, l. l.; Rohde, Psyche, 220 sq.; Kallenbach. Tło obrzędowe dziadów. Rocznik Mick. 1890 p. 35 sq.; Ovid. fasti II, 565 sq.: „nunc animae tenues et corpora funesta sepulcris errant, nunc posito pascitur umbra cibo"; Verg. Aen. III, 62 sq: „ergo instauramus Polydoro funus et ingens aggeritur tumulo telus; stant manibus arae... inferimus tepido spumantia cymba lacte sanguinis et sacri pateras animamque seplchro

116. WSPÓŁBIESIADA Z BOGAMI; MENSA STÓŁ-OŁTARZ. Lecz nie tylko na cześć zmarłych sprawiano uczty i nie tylko duszyczki były obecne na ucztach: z bogami współucztowano; bogowie przy tych stołach byli. Trzeba jednak odróżniać Rzymskie rodzime epula od lektisternjów, które przyszły z Grecji [700]. Zapożyczenie z Grecji bynajmniej nie świadczy jeszcze, że Rzymianie nie mieli zupełnie podobnych rodzimych praktyk. Szeregiem przykładów stwierdziłem, że wpływ Grecji na religję Rzymian, było to nie tyle wprowadzanie nowych, nieznanych dotąd Rzymianom pierwiastków, ile szybszy rozwój dawniej istniejących osobliwości, rozwój na grecką modłę. Mamy w Rzymie rodzime współbiesiady z bogami nie tylko di inferi, lecz również z bogami nieba. Uczty te odbywały się w świętem miejscu, w świątyni; z totemiczną sakramentalną teofagją nie mają nic wpólnego ani genetycznie ani w znaczeniu. Do tych uczt sakralnych służy zwykle mensa, specjalny święty stół, przy którym biesiadują ludzie i bogowie. Co jest osobliwe, to, że jeśli bogu chcą coś dać, nie ofiarę złożyć, tylko w darze dać — dają kładąc na tym stole. Ara, ołtarz, służy do palenia ofiar, do immolatio, do mistycznego współbytowania z bogiem, jak to ni-

condimus et magna supremum voce ciemus"; V, 75: „ille e concilio multis cum milibus ibat ad tumulum magna medius comitante caterva. hic duo rite mero libans carchesia Baccho fundit humi, duo lacte novo duo sanguine sacro, purpureosque iacit flores ac talia fatur: salve sancte pater; iterum salvete recepti nequiquam cineres animaeque umbraeque paternae.... caedit binas de more bidentis totque sues totidem nigrantis terga invencos; vinaque fundebat pateris animamque vocabat, Anchisae magni manesque Acheronte remissos". Ovid. fasti V, 438 „et rogat ut tectis exeat umbra suis, cum dixit novies „manes exite paterni"; Rówież gdy mundus patet, błądzą duszyczki po ziemi: Varro ap. Macrob. Sat. I, 16, 15: „mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi ianua patet".

[700] WRKR p. 421 sq.

żej zobaczymy. Mensa natomiast, przy której bóg zasiada, z której bierze dary, służy do pewnego pobratymstwa z bogiem [701]. Mensa bywa zawsze w samej świątyni, w przybytku boga; poświęcają mensę nie po wzniesieniu i poświęceniu świątyni, tylko w samym dniu tego aktu: die dedicationis; więc do uczt służy i die dedicationis poświęca się — a napisy świadczą, że w tym dniu, w dniu narodzin świątyni lub czegoś innego, bywa obchodzona uczta święta, epulum, sportulae, mulsum et crustlum i inne modyfikacje [702].

[701] Macrob. Sat. I, 11, 6: „in Papiriano enim iure evidenter relatum est arae vicem praestare posse mensam dicatam, ut in templo, inquit Iunonis Populoniae augusta mensa est. namque in fanis alia vasorum sunt sacrae supellectilis, alia ornamentorum. quae vasorum sunt instrumenti instar habent, quibus semper sacrficia conficiuntur, quarum principem locum optinet mensa, in qua epulae libationesque et stipes reponuntur; ornamenta vero sunt clipei coronae et huiusce modi donaria neque enim dedicantur eo tempore quo delubra sacrantur, aut vero mensa arulaeque eodem die, quo aedes ipsae dedicari solent, unde mensa hoc ritu dedicata in templo arae usum et religionem optinet pulvinaris"; III, 11, 7—8: „ergo apud Euandrum quidem fit iusta libatio, quippe apud eam mensam quae cum ara maxima more utique religionis fuerat dedicata et in luco sacrato et inter ipsa sacra, in quibus epulabantur; in convivio vero Didonis, quod tantum regium constat, non etiam sacrum fuisse, apud humanam mensam in trclinio, non in templo, quia non erat religiosa, sed usurpata libatio, solam fecit libasse reginam..... at vero hic... „omnes in mensam laeti libant divosque praecantur" quia, quod recte fieri noverat ab omnibus simul in templo epulantibus, et uni sacratae adsidentibus mensae factum esse memoravit.

[702] CIL, I, 1199 = X, 4727 (w nawiasach zawsze ILS) (6297); II, 13, p. 785 (5069); 964 (5402); 1074 (5594); 1663 (5080); 1721 (5492); 2030 (5488); 2156 (6913); 3240 (5764); III, 1805 (5695); 6359 = Suppl. 1491 (2665); V, 1978; 4994; 7376; 7904; 7920; VI, 630 (3541); VIII, 44; 210 (5570); 754; 769; 828 (5713); 853; 858 (5073); 859—861; 862 = Suppl. 12382 (6821); 867; 883 (6515); 937; 993 (4433); 1323; 1361; 1447; 1495; 1501; 1548 (6827); 1574; 1577; 1578; 1828 (5783); 1830; 1842; 1889;

tectum augustum ingens centum sublime columnis,
urbe fuit summa, Laurentis regia Pici,
horrendum silvis et religione parentum,
hic sceptra accipere et primos attollere fasces
regibus omen erat, hoc illis curia templum,
hae sacris sedes epulis, hic ariete caeso
perpetuis soliti patres considere mensis [703].

Tak więc do epula używano specjalnych ni to stołów ni to ołtarzy, podkreślając przez to świętość ich. Wiemy że były uczty kurjatne, które zbliżały między sobą i zacieśniały w pobratymstwie członków jednej kurji [704]. Słyszymy również o dawniejszych ucztach u Ojnotrów, Osków, Ausonów [705]; wiemy, że „daps apud antiquos dicebatur res divina“ [706]. Wiemy o różnych sacrificia cum epulo [707], że były urządzane w święta i podczas igrzysk, że kapłani i senatorowie mieli swoje wspólne uczty święte [708], mamy również opisy ich:

2711; 4202; 4584; 5146; 6948 (6858); 6956; 8438 (6873); 8937; 8938 (5078); Suppl. 11998 (5072); 14783 (5075); 14791 (6808); 16556 (6839); 25808 a. b. (9403); 26239 (9398); 26255 (9401); 26606 (9364); IX, 982 (6482); 1503 (6508); 2629 (5419); 2855 (5502); 4215 (6561); 4970 (6559); 5177; 5825 (6048); 5833 (1059); X, 333 (5418); 1881 (6328); 3694 (4174); 3758 (6340); 5064 (2667); 5714 (6290); 5796 (6268); 5917 (1909); 5918 (406); 5923 (6262 a); 5968 (6372); 6075 (6284); 6090 (6295); 8215 (2650); 5372 (3398); 5635 (6640); 5711 (6643); 5745 (6644); 6014 (6645); 6306 (5445); 6310 (3082); 6358 (6654); 6362 (7364); XII, 4353 (1064); XIII, 1911 (7033); 1921 (7024); 1954 (7030); 2002 (7032); XIV, 160 (1428); 8 (6154); 352 (6149); 353 (6148); 367 (6164) 375 (6147); 2115 (6199); 2121 (5883); 2408 (5196); 2410 (6190); 2636 (6209); 2793 (5449); ILS, 434; 1886; 2666; 4450; 5472; 5776; 6584; 6865; 7305; 7365.

[703] Vergilius, Aeneis VII, 170 sq.; conf. Plut. quaest. Rom. 64 extr.

[704] Cic. de orat. 1, 7; Ovid. fasti VI, 305; Dionys. Halic. II, 65; podobne wspólne uczty, uobywatelniające, i Grekom były znane: Aristoph. Acharn. 146; Athen. IV p. 171; V, 2; Suida s. v. Apaturia; Pollux I, 1, 10 umieszcza je między nabożeństwami.

[705] Aristot. Polit. IV, 9; Verg. Aen. VII, 174 sq.

[706] Festus s. v. daps.

[707] Cic. orat. III, 19; Servius, Aen. III, 224.

forte die sollemnem illo rex Arcas honorem
Amphitrionyadae magno divisque ferebat.
ante urbem in luco. Pallas huic filius una,
una omnes iuvenum primi pauperque senatus.
tura dabant tepidusque cruor fumabat ab aris
ut celsas videre rates atque inter opacum
adlabi nemus et tacitis incumbere ramis,
terrentur visu subito cunctique relictis
consurgunt mensis — następuje opis spotkania się
z Eneaszem, wzajemne zapoznanie się i:....—
interea sacra haec, quando huc venistis amici
annua, quae differre nefas, celebrata faventes
nobiscum et iam nunc sociorum adsuescite mensis
haec ubi dicta, dapes iubet et sublata reponi
pocula, gramineoque locat viros ipse sedili
praecipuumque toro et villosi pelle leonis
accipit Aenean solioque invitat acerno,
tum lecti iuvenes certatim araeque sacerdos
viscera tosta ferunt tantorum onerantque canistris
dona laboratae Caereris Bacchumque ministrant.
vescitur Aeneas simul et Troiana iuventus
perpetui tergo bovis lustrabilis extis[709].

Albo:

ante focos olim scamnis considere longis
mos erat et mensae credere adesse deos.
nunc quoque cum fiunt antiquae sacra Vacunae
ante Vacunales stantque sedentque focos,
venit in hos annos aliquid de more vetusto;
fert missos vestae pura patella cibos[710].

W tem ostatniem źródle, w kalendarzu Owidjusza, przedewszystkiem rzuca się w oczy twierdzenie, że bogowie biorą

[708] Martial. XII, 48; Aul. Gell. noct. Att. XII, 8; Dionys. Halic II, 23; Liv. XL, 9, 4.
[709] Vergil. Aen. VIII, 102 sqq usque ad 183.
[710] Ovidi fasti VI, 305 sqq.

udział w tych świętych ucztach. Podobnie jak co do biesiad pogrzebowych, wieżyli święcie, że duszyczki biorą udział, że zasiadają obok żywych i spożywają jedzenie, tak również i o biesiadach na cześć bogów myślano, że ci ostatni zasiadali obok śmiertelnych do wspólnego spożycia.

117. DIES NATALIS, DIES DEDICATIONIS I EPIFANJA BOGA. Musimy odróżniać dawne Rzymskie wierzenia i praktyki od późniejszych, zhellenizowanych, od lektisternjów, przyniesionych do Rzymu w wieku IV—V[711]. Prastare epula Rzymskie i nadal pozostały w użyciu, ale obok nich, jako konsekwencja ich, w zapożyczonej wprawdzie formie, odprawiano i obchodzono lectisternia. Rodzime wierzenia przypuszczały tylko obecność boga przy świętej mensa, która w znaczeniu religijnem dlatego właśnie była przyrównana do ara, do ołtarza. Natomiast późniejsze praktyki zawierają w sobie np. takie wierzenia, że bogowie mężczyźni leżąc ucztują, a boginie siedząc[712]. Do tych najdawniejszych biesiad należą uczty w ludi plebeii, Romani; uczty były najważniejszą częścią uroczystości[713]. Sam Jowisz bierze udział w tych ucztach: „Iovis epulum cras ert; Iuppiter enim cenat, magnisque implendus est dapibus, iamdudum inedia gestiens et anniversaria interiectione ieiunus“[714], z ironją powiada Chrześcijanin. Do tych właśnie epulae epulonowie byli ustanowieni i obowiązkiem ich było urządzać publiczne uczty. Biesiady urządzano w idy wrześniowe i listopadowe (13-IX; 13-XI); udział w nich brał cały senat[715] i było to

[711] WRKR p. 422; Liv. V, 13, 6 a. a. C. 399.

[712] Val. Max. II, 1, 12.

[713] Liv. XXV, 2, 10; XXVII, 36, 9; XXIX, 38, 8; XXX, 39, 8; XXXI, 4, 7; XXXII, 7, 14; XXXIII, 42, 11.

[714] Arnobius VII, 32.

[715] Tertull apol. 13; Hist. Aug. Alex. Sever. 37; Lucil. v. 444; Aul. Gell. noct. Att. XII, 18, 2: „cum... sollemni die epulum Iovi

ludorum epulare sacrificium. Udział Jowisza w tych ucztach był tak bezsprzeczny, że nawet nazywał się on Iuppiter Epulo albo Dapalis[716]. Idy septembra, były to ludi Romani, idy nowembra, były to ludi plebeii. Biesiada 13 września obchodzona była na Kapitolu, w świątyni Jowisza, a dzień ten był to dies natalis świątyni Jowisza Najlepszego Największego na Kapitolu. Dies natalis był to dies dedicationis[717], a w dniu tym odbywała się pierwsza uczta przy mensa; był to dzień w którym do świątyni ściągano boga, czyniono z niej przybytek boga; więc w dniu tym bóg objawiał się przy mensa i współbiesiadował z wiernymi. Również i wszystkie inne dedicationes, to znaczy dies natales, były obchodzone przez epulum, to znaczy że dokonywała się epifanja. Pouczają nas cytowane napisy. Dies natales templorum były obchodzone przez ofiarę albo epulum[718]. Dzień powstania instytucji także był dies natalis[719]; również umarłych czczono w dniu ich urodzin, a dla żywych był to wielki dzień, albowiem w tym dniu dokonała się epifanja geniusa, inkarnacja jego. W tym dniu czczono i wzmacniano dajmonów poszczególnych ludzi: składano ofiarę geniusowi na ołtarzu z darniny, dawano kwiaty

libaretur atque ob id sacrificium senatus in Capitolio epularetur...“; Liv. XXXVIII, 57, 5: „...senatum eo die forte in Capitolio cenantem...“.

716 Iuppiter Dapalis: Cato de agricult. 132; Iuppiter Epulo jest nieco zakwestjonowany, zależy to od sposobu czytania CIL, VI, 3699; Mommsen czyta: „magistri quinquennales collegi teibicinum Romanorum qui sacris publicis praesto sunt Iovi Epuloni sacrum“; natomiast Bormaan CIL, VI, 30932 oraz Dessau ILS, 4964: „magistri quinquennales collegi teibicinum Romanorum qui Iovis epulo sacris publicis praesto sunt“; napis sam w sobie nie zawiera rozwiązania, ale za Mommsenem przemawia Iupiter Dapalis oraz Mercurius Epulo, CIL VI, 522; vide WRKR p. 120; Wissowa RE, s. v. Epulo.

717 WRKR p. 56; 586.

718 Macrob. Sat. I, 12, 18—19; CIL XII, 3058.

719 CIL, V, 7906 (ILS, 5272); VI, 29700; XIV, 326; 2112.

i wieńce, kadzidła i pożywienie, wieńczono posągi i zapalano lampkę[720]. Tak więc zaczęliśmy nasz przegląd uczt o zabarwieniu sakralnem z napisów, które wykazały, że były dwa rodzaje uczt: pogrzebowe stypy w dniu urodzin, oraz niepogrzebowe die dedicationis. Stypy die natali odbywały się przy bezsprzecznym udziale dusz umarłych: świadczą o tem wierzenia Rzymskie i folklor. Uczty die dedicationis odbywały się przy równie bezsprzecznym udziale boga, przytem dzień poświęcenia wedle tych wierzeń był tylko modyfikacją dnia urodzin. Z uczt w dniu urodzin możemy wyprowadzić wszystkie niemal znane nam w Rzymie święte biesiady, a to dlatego, że dies natalis jest to dzień objawienia się, epifanji boga lub dajmona, dzień inkarnacji, więc biesiadują z objawionym bogiem i godnie go podejmują.

118. UCZTA TRIUMFALNA; EPIFANJA BOGA W MŁODYM KRÓLU I ŚMIERĆ STAREGO. Pierwiastek epifanji w triumfie już zaznaczyłem, przeto myślę że uczty triumfalne najlepiej mogą i powinne być rozumiane w ten sam sposób: innego nie widzę. Wiemy, że w triumfie objawionym bogiem był sam triumfator, spadkobierca i przeżytek pierwotnych królów-bogów. Ten sam pierwiastek znajdziemy i w biesiadach triumfalnych, bo w nich nie powinien być ktokolwiek starszy godnością od triumfującego imperatora, to znaczy ktoś, kto więcej zawiera sobie zabytków objawionego boga. Wspomnienie o takich ucztach, w których epifanem był król, znajdujemy w podaniu o Numie: zaprosił podobno do siebie dostojników i książąt

[720] Ovid. trist. V, 5, 9; III, 13, 15; Tibull. II, 2, 3; I, 7, 50 sq.; Plin. nat. hist. XVIII, 84; W. Schmidt, s. v. dies natalis ap. RE, VII, col. 1135 sqq; idem, Geburstag im Altertum p. 199 (RGVV); dies natalis cezarów: CIL, VI, 10234, IX, 2226; X, 444; 8375; XI, 3303; XII, 530; 5905 aaa 51 Suet. Calig. 26; Dio Cass. LVII, 14; 22; LVIII, 2; LIX, 20; LX, 5.

i olśnił ich boskim przepychem swej uczty (Dion. Hal. II, 40). W terminologji sakralno-religijnej takie królewsko-boskie uczty epifanów nawet nazywały się inaczej niż biesiady zwykłych śmiertelników: ostatnie nazywano epulum, natomiast pierwsze daps [721]. Pierwotnie więc triumfalna uczta nie epulum powinna była nazywać się tylko daps, ale ten wyraz powoli coraz rzadziej był używany, aż ustąpił przed epulum. Pamiętajmy również o tem, że w całym szeregu przykładów owe epulae były połączone z dies natalis: rocznica ludzkich urodzin, narodziny świątyni, instytucji. Wydaje mi się koniecznem przypuszczenie, że narodziny władzy królewskiej również przez epulum powinne były być obchodzone, przez daps. Sakralne uczty były znane i Etruskom i Rzymianom; triumfator jest przeżytkiem Etrusko-Rzymskich królów, pierwotnie królów-bogów; u Etrusków widzieliśmy triumf nie jako wojenną praktykę, tylko jako zjawienie się; jako przeżytek epifanji; triumf wywodzi się z Etrurji; epulum jako królewsko-boska epifanja wojennych pierwiastków nie zawiera w sobie. Możliwe jest, że uczta triumfalna nie jest konsekwencją wojennych poprzednich praktyk, nie z tą pierwszą rozpatrzoną częścią triumfu była połączona, tylko do tego drugiego korzenia należy, do epifanji króla-boga. A jeśli epulum było połączone z pierwszą epifanją, z narodzinami, z inkarnacją boga w królu, a zabytkiem tego są uczty triumfalne, to i pierwszy sposób interpretowania Sardi venales zyskuje na prawdopodobieństwie. Owe pierwsze przypuszczenie o starcu w królewskiej purpurze, że jest to poprzedni król ustępujący miejsce młodemu, było ono wzmocnione przez analizę lokalizacji króla-starca: genetycznie należał on nie do procesji ofiar i ex-voto, tylko do epifana-triumfatora. Uczta

[721] Serv. Aen. I, 706: „dapes regum sunt, epulae privatorum"; III, 224: „dapes deorum sunt, epulae hominum"; VIII, 174: „dapes: epulae deorum propriae, ut Iovis cena".

triumfalna prawdopodobnie pokazuje nam pierwszy dzień tej epifanji, i w takim razie musimy przypuścić że dla króla-starca był to ostatni dzień, dzień utraty epifanji. Uczta odbywa się na Kapitolu; triumfator również na Kapitol zdąża i króla-starca prowadzą na Kapitol, jakkolwiek naprawdę wziętych do niewoli nieprzyjacielskich królów wcześniej odłączali i zgładzali. Wszystko to wskazuje na takie właśnie rozwiązanie kwestji.

119. STRESZCZENIE O TRIUMFIE. Streszczając wszystko, co było powiedziane o triumfie, widzimy, że nie jest to praktyka jednolita, tylko konglomerat dwóch praktyk religijnych, wyrosłych z różnych wierzeń i zastosowań, nawet u różnych narodów. W swej pierwszej części, triumf jest to spełnienie i wykonanie devotiones i vota, ślubowanych przed wojną lub w toku jej. Wrogowie schwytani do niewoli, ich mienie i kraje, ich miasta i plemiona, to wszystko bezpośrednio lub skupione w podobiznie i w nazwie i w wieńcu oddaje się rodzimym bogom, za współudział w walce i za darowanie zwycięztwa — to ostatnie zresztą, zwycięstwo, jest naleciałością późniejszą. Mało prawdopodobne, że do tej samej części należy zwyczaj Sardi venales, że jest to ofiara z króla wrogów lub jego zastępcy, o ile on nie został schwytany do niewoli.

Druga praktyka, która złożyła się na triumf, jest to epifanja króla-boga. Wykonanie ślubowanych wotów genetycznie jest praktyką Indoeuropejską i Italsko-Łacińską, natomiast co do epifanji, milczą źródła o jej rodzimem pochodzeniu, a analiza zewnętrznych form wykazuje cały szereg etruskich zabytków. Zabytki epifanji zawierają się w postaci triumfatora na rydwanie oraz w uczcie triumfalnej. Ta ostatnia, uczta, jest to praktyka sakralna w równym stopniu rodzima i dla Italo-Latynów i dla Etrusków. Możliwe i bardzo prawdopodobne, jakkolwiek zachowały się

tylko szczątki dawnej praktyki, że triumfator jest zabytkiem nie tylko objawionego boga, epifanem, lecz boga dopiero wcielającego się w nowym królu, zabytkiem dnia pierwszej epifanji — z tem łączy się zrozumienie króla-starca, który występuje w ostatnim dniu swojej epifanji. Za tem przemawia szereg szczegółów, między innemi i uczta triumfalna, jako daps die natali króla-kapłana-boga.

120. ŁUK TRIUMFALNY; POGLĄDY UCZONYCH. Jest jeszcze jeden szczegół zasługujący na pilną uwagę, bo jest ściśle związany z triumfem i stanowi osobliwość najbardziej rzucającą się w oczy: łuk triumfalny. Wznoszenie wspaniałych, znanych niefachowcom nawet, bram triumfalnych, cechowało wprawdzie tylko triumfy z czasów późniejszych, ale nie ulega wątpliwości, że i dawne, pierwotne triumfy nacechowane były przejazdem triumfatora przez taką bramę. Czy były z tą osobliwością skojarzone jakieś wierzenia? a jeśli tak, to jakie? Nowożytni uczeni zwrócili uwagę na sakralność triumfalnych bram i, zgodnie z ogólnym kierunkiem katartyzowania praktyk, w szczególności triumfu, łuk triumfalny uczynili oczyszczającym. Domaszewski i Kahle wyraźnie to zaznaczają: „die Zauber, sich durch einem Spalt zu drängen, hat nach einer Mitteilung meines Kollegen Kahle die Bedeutung, eine Wiedergeburt herbeizuführen. Dieses geborenwerden zu einen Zustand, welches sich beim Auszug zum Krieg wie bei dem Heimkehr vollzog, ist also die Ursache, warum das Kriegsthor des Carmente heilig war“. Ten punkt widzenia Domaszewskiego całkowicie zgadza się z tem, co mówią o religijnem, oczyszczającem znaczeniu bramy, przejścia przez bramę, Frazer, Otto, Wissowa, Rostowcew, van Gennep [722].

[722] A. v. Domaszewski, Die Triumphstrasse auf dem Marsfelde, Abhdlg. z. röm. Rel. p. 222; Otto, W. F., Römische Sondergötter, Rhein. Mus. f. Phil. LXIV, 1909, p. 437; idem ap. RE, s. v.

Jest to jeden z najpoważniejszych dowodów oczyszczającego znaczenia triumfu. A jednak, przeprowadzając szczegółową analizę triumfalnych praktyk, nie znaleźliśmy żadnego śladu oczyszczenia w triumfie, żadnego przymusu psychologicznego do oczyszczania się, więc czy czasem nie mylnie przypisują triumfalnej bramie katartyzm? Uczeni ci zupełnie słusznie mogą stwierdzać, że fakt przejścia przez bramę, szczelinę, oczyszcza. Ale czy zawsze? Triumf jest zwyczajem Rzymskim, więc zwróćmy się do innych Rzymskich praktyk. Zwyczaje sub iugum submittere albo tigillum sororium nie mogą być zestawiane z łukiem triumfalnym, albowiem w nich, jak o tem nazwa sama świadczy, punktem ciężkości jest tigillum, kłoda albo hasta, włócznia; i w jednej i w drugiej praktyce mocno zaznaczone jest sub, ale nie inter. Przejście przez bramę nic z tego w sobie nie zawiera: ani tigilllum, ani hasta, ani sub. — Jakkolwiek w tych dwuch zwyczajach pierwiastek oczyszczenia jest, jednak nazwa ich i materjał i kształt wyróżnia je zasadniczo od bramy triumfalnej.

121. BRAMA JANUSA; ROZWARTE PODWOJE JEJ. Mamy natomiast w tym samym Rzymie bramę w innej praktyce, pozbawionej jakiegokolwiek oczyszczania. Brama Janusa, brama-świątynia Janusa, w czasie pokoju zamknięta, podczas wojny otwarta; zwyczaj jak głoszą podania ustanowiony przez Numę. Słusznie przypuszcza Wissowa, że zwyczaj ten, mocno archaiczny, z biegiem czasu był zapomniany i wyszedł z użycia; dopiero August, odnowiciel wielu prastarych i nieużywanych już praktyk i zwyczajów, na nowo powołał go do życia. Nazwa tej bramy jest dla nas

Ianus, col. 1179; Rostowcew, Nowyj Encikłop. Słowar Brokgauza i Jewfrona, s. v. Worota; Frazer, The Golden Bough III² p. 399 sq. (teste Otto l. l. c. c) van Gennep, Les rites de passage, 1911, p. 30; WRKR p. 104; niżej do tego wrócę jeszcze: § 155.

bardzo pouczająca: porta belli[723]. Czy mam jednak prawo zestawiać bramę Janusa z bramą triumfalną? co jes wspólnego? obydwie bramy należą do praktyk wojennych; brama Janusa Dwulicowego była właściwie świątynią tegoż boga; nie będę nowatorem domyślając się mocnego sakralnego znaczenia bramy triumfalnej: ci którzy przypuszczają, że ona oczyszczała, również sakralizują bramę. Brama Janusa służy, teoretycznie przynajmniej, do przejścia i do wyjścia przy wyruszeniu w pole, do przejścia i wejścia przy powrocie z wojny; brama triumfalna tylko do tego ostatniego. Przez cały czas pobytu wodza i wojska w polu, podwoje Janusa są rozwarte; przez cały czas pokoju, gdy wódz i wojsko w domu, podwoje Janusa są zawarte. Zawarcie lub rozwarcie podwoi możemy zestawić z inną praktyką. Jest ołtarz podziemny, mundus nazywa się;

[723] Liv. I, 19, 2—3: „Ianum ad infimum Argiletum indicem pacis bellique fecit (sc. Numa), apertus ut in armis esse civitatem, clausus pacatos circa omnes populos significaret, bis deinde post Numae regnum clausus fuit, semel T. Manlio consule post Punicum primum perfectum bellum, iterum quod nostrae aetati dii dederunt ut videremus, post bellum Actiacum ab imperatore caesare Augusto pace terra marique parta"; L. Calpurnius Piso ap. Varr. de l. l. V, 165: „ius institutum a Pompilio ut sit operta semper, nisi cum bellum sit nusquam"; Ovid. fasti I, 270 sq.: „ut populo reditus pateant ad bella profecto, tota patent dempta ianua nostra sera pace fores obdo, ne qua discedere possit"; Macrob. sat. I, 9, 16; „...(in sacris quoque invocamns)... Ianum Patultium et Clusivium, quia bello caulae eius patent, pace clauduntur"; Monum. Ancyr. II, 42: „Ianum Ouirinum, quem claussum esse maiores nostri voluerunt, cum per totum imperium populi Romani, terra marique esset parta victoriis pax cum priusi quam nascerer a condita urbe bis omnino clausum fuisse proditur memoriae, ter me principe senatus claudendum esse censuit"; Ovid. met. XIV, 781; Plut. de fort. Rom. IX extr.; Serv. Aen. I, 291; VII, 610; Lyd. de mens. IV, 2; porta bellt Verg. Aen. VII, 607; Plut. Numa 20; WRKR p. 74; 104; ostatnia znana mi rzeczowa rozprawa o Janusie: Otto, RE s. v. Janus.

trzy razy do roku podziemny ten ołtarz bywa odkopany i, jak długo jest odkopany, duchy podziemne błądzą po świecie, bo jest to dla nich wyjście na powierzchnię ziemi. Czas trwania możności wyjścia, mundus odkopanego, otwartego, jest czasem ich błąkania się po ziemi i przebywania po za swoim mrocznym domem, chwila odkopywania, otworzenia wyjścia, jest chwilą wyjścia ich z domu, chwila zakopania, zamknięcia wyjścia, jest chwilą ich powrotu do domu, pod ziemię; jak długo mundus jest zakopany, więc wyjście zamknięte, tak długo one przebywają w domu. Dobrze Varro powiada „mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi ianua patet[724].

122. ŁUK TRIUMFALNY — PORTA BELLI. Zestawmy to, co wiemy o mundus z bramą Janusa następnie z łukiem triumfalnym. Rozwarte podwoje oznaczają wyjście boga i nieobecność jego w domu, więcej nic. W obrzędzie clarigatio stwierdziłem wysłanie boga włóczni do kraju wrogów. W obrzędach votorum nuncupationes i devotiones stwierdziłem szereg przymusów magicznych stosowanych względem boga, aby on był razem z wojskiem, aby wspólnie zwalczał nieprzyjaciół; stwierdziłem również obecność boga w polu, na terenie walki, albowiem objawiał się tam: to znaczy że w domu był nieobecny. Brama miej-

[724] ap. Macr. Sat. I, 16, 18; Festus s. v. „mundus, ut ait Capito Ateius... ter in anno patere solet, diebus his: postridie Volkanalia et ante diem III Non. Oct. et ante diem VI Id. Nov.;... eius inferiorem partem veluti consecratam Dis Manibus clausam omni tempore, nisi his diebus qui supra scripti sunt, maiores c..... m (Muel.: censuerunt habendam), quos dies etiam religiosos iudicaverunt ea de causa, quod, quo tempore ea, quae occultae et abditae religionis deorum Manium esset, veluti in lucem quandam adducerentur et patefierent, nihil eo tempore in republica geri voluerunt...“

ska, najstarsza, sakralna, świątynia Janusa, była otwarta przez cały czas bytności boga w polu, podobnie jak mundus, bo chwila otwarcia była chwilą wyruszenia boga, pierwotnie króla-boga, na wojnę, czas rozwarcia podwoi oznaczał nieobecność jego w domu, przebywanie w polu, a powrót z wojny do domu, był połączony z zamknięciem bramy, bo bóg już wszedł do miasta. Janus, bóg wszelkiego wejścia, w założeniu swoim był bogiem „wyruszającym", co wyczuwali i o czem pamiętali uczeni starożytni; stwierdzili to uczeni nowożytni, wyprowadzając imię Janusa od pierwiastka — e i — = idę: e a n u s[725]. Jest on wchodzący, idący; we wszystkich dziedzinach był on bogiem rozpoczynania, a w wojnie był to Ianus Quirinus, włócznia [726], więc Kwiryn, bóg Włócznia, wyruszający w pole; wzgórek, z którego wyruszali na wojnę z Etruskami, był to wzgórek Janikulski. Jeśli brama Janusa ma właśnie takie sakralno-wojenne znaczenie, a innego nie wyobrażam sobie, to przejście przez bramę nie było rozumiane przez Rzymian jako oczyszczenie, tylko w sposób jak najprostszy: przejście, wyjście, wejście i więcej nic. Sakralność polegała nie w samej akcji, która pierwotnie w tym wypadku nie zawierała w sobie żadnych sakralnych pierwiastków, tylko w tem, kto akcję pełnił: bóg. Powoli jednak akcja stała się główną częścią; o pierwotnem znaczeniu coraz bardziej zapominano, że to bóg wychodzi albo wchodzi, że jest obecnym albo nieobecnym. Praktyka, nierozumiana już, pozostała nadal, wejście lub wyjście

[725] Marcob. Sat. I, 9, 11: „a l i i... I a n u m q u e a b e u n d o d i c t u m"...; Cic. nat. deor. II, 67:... „I a n u m, q u o d a b e u n d o n o m e n e s t d u c t u m"...; Walde, Etymolog. Wörterbuch, s. v.; Otto, RE, s. v. col. 1188, tamże inne źródła i literatura przedmiotu.

[726] Macrob. Sat. I, 9, 16: „I a n u m Q u i r i n u m q u a s i b e l l o r u m p o t e n t e m a b h a s t a, q u a m S a b i n i c u r i m v o c a n t"; Ianus Quirinus = Mars, vide Serv, Aen. VII, 610; Labeo ap. Lyd. de mens. IV, 1.

nadal podkreślano, jako coś samo przez się znaczące i oderwała się brama od Janusa i zaczęto ją traktować jako część nieodłączną powrotu z wojny, triumfu, bo podkreślała jeden z zasadniczych pierwiastków: epifanję boga. Bóg, nieobecny w mieście tak długo, jak długo wojna trwa, objawia się wiernym w triumfie, przechodząc z powrotem przez bramę, pokazuje, że jest obecny w mieście. Brama triumfalna, oderwana od bramy Janusa, była ogniwem łączącym w jedną całość obydwie składowe części triumfu. Z jednej strony jest ona konsekwencją i nawet więcej, bo częścią Italsko-Łacińskich vota, devotiones, clarigatio, które zmuszały boga być w polu. Jest ona również ściśle skojarzona z epifanją powracającego w triumfie króla-boga, imperatora na rydwanie. Wszelkie przypuszczenia, że jest to coś oczyszczającego, wszelkie twierdzenie o powstaniu do nowego życia, odpadają przy bliższej analizie, bo są narzucone triumfowi z zewnątrz. Gdzie indziej przejście przez bramę owszem, było oczyszczeniem; w triumfie łuk triumfalny miał takie znaczenie religijne, że przejście oznaczało powrót-epifanję. Tyle o triumfie.

123. STRESZCZENIE O WOJNIE PIERWOTNEJ. Teraz roztacza się przed nami w całokształcie koncepcja wojny u najdawniejszych Rzymian. Zaznaczam, że koncepcja ta nie jest treścią pierwotnej wojny, bo nie ze zrozumienia takiego lub innego wojna powstała. Są to wierzenia religijne skojarzone z wojną; praktyki magiczne, stosowane na wojnie. Gdyby Pierwotni byli pozbawieni wierzeń, przeżyć i praktyk religijnych, wojny, oczywiście, nie mniej istniałyby i były by prowadzone. Lecz zjawiska religijne, to znaczy emocje, magja, wierzenia, byto to jedyne, co dawało Pierwotnym odpowiedź na pytanie jak, dlaczego, co. Więc i wojna, istniejąca niezależnie od praktyk magicznych, wierzeń i religji, była przez nie mocno zabar-

wiona i z niemi skojarzona. Nie prowadzili ani wszczynali wojny wyłącznie tylko ludzie: bóg ją powinien prowadzić. Prowadzą wojnę nie tylko środkami zwyczajnymi, lecz przy pomocy sił nadprzyrodzonych. Najstarszą taką nadnaturalną potęgą w praktykach i wierzeniach była mana, orenda, z łacińska możemy powiedzieć numen. Przy pomocy jej starano się zwalczać wrogów. Dynamiczną nieosobową manę, będącą zbiornikiem potęgi dobroczynnej, która zasila i wzmacnia, ściągano na siebie, wchłaniano w siebie przez szereg czynności magicznych: barwienie siebie krwią, dotykanie ziemi, wełny i t. d.; tę samą manę, jako zbiornik wszelkich możliwości szkodliwych, burzących potęg, skierowywano w stronę nieprzyjaciół: strepitus dissonus, zaklęcia i t. d. W następnym okresie kultury, gdy już powstały wierzenia w manę zindywidualizowaną, w bóstwa osobowe, starano się tych bogów, jako zbiorniki dobrodziejstwa, pozyskać, jako zbiorniki sił niszczących skierować przeciwko wrogom; w równym stopniu swoje rodzime klanowe, rodowe, plemienne bóstwa, również bóstwa nieprzyjacielskie: są to takie praktyki jak ciskanie do wrogów signa militaria, swoich bogów klanowych, aby niszczyli i burzyli; ciskanie boga włóczni do kraju wrogów w tym samym celu, jest to clarigatio; vototorum nuncupationes, to znaczy zobligowanie boga do współudziału i pomocy, do objawienia się i inkarnowania w imperatorze, za co obiecują wszelkie łupy; devotiones, to znaczy magiczne czynności i zaklęcia mające na celu oddać wrogów bogom na własność, łup i pożarcie; evocationes wreszcie, któremi nieprzyjacielskich bogów starali się pozyskać sobie i skierować przeciwko wrogom. Wszystko to było skojarzone z wierzeniem w obecność boga w polu, z jego wyruszeniem w pole, z objawjaniem się boga, który wspierał w walce. To, co należy oddać bogu, co było mu ślubowane, oddają w triumfie. A że objawiał się

w polu, że był tam, więc musiał bóg, pierwotnie jako król, wrócić do miasta i do swojej świątyni na Kapitolu i na górze Albańskiej, i to również zachowało się w triumfie. Epifanję powracającego boga znajdujemy w takieh przeżytkach, jak epulae, brama Janusa, łuk triumfalny, imperator na rydwanie. Do tego dołączono przeżytek pierwotnego uśmiercania starego króla-boga, aby rządy wziął młody król-bóg. Bóg wrócił z pola, wojnę zakończył, bramę Janusa zamknięto. Ale konieczna jest pewna sakralno-magiczna sankcja uzyskanego pokoju, nazywa się foedus. Może zdarzyć się wreszcie, że w polu nie zwycięstwo ani równowaga została pozyskana, tylko klęska spadła na Rzymian; w takim razie nie ma miejsca radosny powrót, tylko co? iugum. Do tych praktyk przechodzę.

V.

FOEDUS.

124. RITUS FOEDERIS. „Inne foedusy odmiennie „wprawdzie, wszystkie jednak w podobny sposób były „uczynione. Dowiadujemy się, że wtedy—a żaden foedus „starszy od tego nie przechował się w pamięci—że wtedy „uczyniono foedus w następujący sposób: fetialis w te słowa „zapytał króla Tullusa: „czy rozkazujesz mi królu uczynić „foedus z pater patratusem Albańskiego narodu?“ Gdy „król rozkazał, rzekł: „Proszę cię królu o trawę“. Król rzekł: „niech będzie przyniesiona czysta trawa“. Fetialis przyniósł „z zamku świeżą czystą trawę. Potem tak zapytał króla: „Czy mianujesz mnie i to co ze mną i tych którzy ze mną „królewskim posłem Rzymskiego narodu Kwirytów?“ Król „odrzekł: „Mianuję i niech to będzie bez krzywdy dla mnie „i dla Rzymskiego narodu Kwirytów“. Fetialisem był Mar„kus Walerius i ten mianował pater patratusem Spuriusa „Fusiusa dotknięciem trawą głowy jego i włosów. Pater „patratus jest mianowany dla wygłoszenia i uczynienia „przysięgi, to znaczy dla uświęcenia i zawarł on umowę; „treść jej i brzmienie są długie, więc niema po co po„wtarzać. Potem, po przeczytaniu umowy, powiedział tak: „Słuchaj Jowiszu, słuchaj pater patratusie narodu Albań„skiego, słuchaj ty, narodzie Albański! Oto głośno, od po„czątku do końca, bez podstępu i bez zdrady wszystko

„było przeczytane z tych nawoskowanych tabliczek. Oto „dzisiaj tutaj jest to zrozumiane zupełnie dobrze. Tej umowy „nie przekroczy Rzymski naród za zgodą wszystkich, pod- „stępnie i zdradliwie. Jeśli przekroczy, w tym samym dniu „Diespiter, uczyń z Rzymskim narodem tak właśnie, jak „dzisiaj tutaj ja czynię z tem prosięciem, o tyle silniej „uczyń, o ile silniej możesz i potrafisz". Gdy to powie- „dział, zabił prosię krzemieniem. Potem Albanowie swoje „zaklęcia i swoje przysięgi złożyli przez swego dyktatora „i przez swoich kap'anów" (Liv, I, 14). „Potem, gdy za- „błysła jutrzenka i gdy rzuciła promienie na szczyty gór,.... „liczni Rutulowie i Teukrowie przygotowują pod murami „wielkiego grodu plac do walki" (mowa o walce Turnusa z Eneaszem); „we środku małe przenośne ołtarzyki i większe „ołtarze z darniny dla wspólnych bogów; inni, z głową „przykrytą szatami, z wieńcami z trawy na skroniach, przy- „nosili wodę i ogień", (potem schodzą się zastępy wojow- ników, na czele jednych Latinus, na czele drugich Eneasz). „Kapłan w czystych szatach przyszedł, prowadząc prosię „i wełnistą owcę. Przyprowadza zwierzęta ofiarne do pa- „łającego ołtarza. Obecni, zwróceni twarzą do wschodzą- „cego słońca, posypują głowy zwierząt mąką i solą, robią „przytem nożem znaki na ich głowach i z naczyń zraszają „ołtarze. Oto dostojny Eneasz wydobył miecz z pochwy „i przemówił w te słowa: „tobą świadczę się Słońce i tobą „Ziemio, dla której tyle trudów przecierpiałem i tobą, „wszechpotężny Ojcze i małżonką twoją, córą Saturna,..... „i tobą sławny ojcze Maworsie, który, panując, kierujesz „wszystkiemi wojnami. Was przywołuję, Źródła i Rzeki, „was bogowie powietrza i was, bogowie toni szafirowej".... (następnie wygłasza umowę, która była wzmocniona po- wyższą przysięgą). „Potem wystąpił Latinus, utkwił wzrok „w niebie, prawicę podniósł do góry i tak przemówił: „Przysięgam Eneaszu na tę samą Ziemię i na morze i na

„niebo, na dwoje dzieci Latony, na dwulicowego Janusa, „na potęgę bogów podziemnych, na świątynię okropnego „Disa! Usłysz mnie ojcze bogów, który uświęcasz piorunem przysięgi“ (audiat haec Genitor, qui fulmine foedera „sancit). „Oto dotykam ołtarzy i ognia i wzywam bogów „na świadków“.... (potem wygłasza treść umowy)... „W ten „sposób wzmacniali wzajemną zgodę, stojąc pośrodku, na „oczach u wszystkich książąt. Zwierzęta, poświęcone wedle „obrzędów były zabite w ofierze i wnętrzności, drgające „jeszcze, wyrwane, zostały włożone do naczyń i ustawione „na ołtarzach“ (Verg. Aen. XII, 116 sq., 169 sq., 195 sq., 212 sq.). „Przysięgę trzeba było złożyć w ten sposób, że „spoczątku Kartagińczycy zaprzysięgli umowę na ojczystych „bogów, a Rzymianie na swój dawny sposób, na Jowisza „Kamień, na Marsa i na Kwiryna...“ i t. d. (vide § 3) (Polyb. III, 25).

125. OSOBLIWOŚCI ZWYCZAJU FOEDUS. Trzeci opis, Polybiosa, zasadniczo różni się od pierwszych, Liwjusza i Wergiljusza, ale i te nie są zupełnie identyczne. Wszystkie trzy jednak i wspólne cechy mają. Nie jest to jedna umowa przyjęta przez obydwie strony, stwierdzona jedną wspólną przysięgą. Nie jedno prawo, przyjęte przez powaśnione gminy, godzi je, tylko dwa prawa, z których każde jest przyjęte przez jedną tylko i obowiązuje jedną tylko gminę. Rzymianie uchwalają prawo, które tem tylko różni się od innych, że podmiotem jego są nie wewnętrzne sprawy Rzymian, tylko zewnętrzne: Albanowie, Kartagińczycy i t. d. Również i kontrahenci Rzymian, przyjmują prawo, obowiązujące tylko ich, ale skierowane nie wewnątrz gminy, państwa, narodu, tylko na zewnątrz, w stronę Rzymian. To znaczy, że foedus nie jest obrzędem jednolitym i wspólnym, tylko podwójnym; pełnią obrzęd obydwie strony oddzielnie i samodzielnie, zbliżenie istnieje

tylko w czasie: jednocześnie. Jeszcze jedna osobliwość rzuca się w oczy. W międzynarodowych umowach, tak jak my je rozumiemy, jeżeli jedna strona nie spełni zobowiązań względem drugiej, to druga, pokrzywdzona, eo ipso pozyskuje pewne prawa albo do jakichkolwiek kompensat, albo do ingerencji. W foedusie tego nie widzimy. Rzymianie wprawdzie zobowiązują się do czegoś względem Albanów, ale jeżeli nie dotrzymają obietnicy, Albanowie przez to nie zyskują żadnych praw w stosunku do Rzymian, bo tylko Rzymski bóg jest przywoływany i powołany do ukarania Rzymian; więcej nikt i od nikogo więcej nie są Rzymianie zależni; nikim więcej nie są krępowani. Nie ulega wątpliwości, że wynikiem złamania umowy będzie wojna, ale to tylko w naszem zrozumieniu, bo foedus tej konsekwencji w sobie nie zawiera: on zawiera w sobie tylko gniew boga, karę, odwrócenie się boga od Rzymian. Tylko to jest wynikiem złamania umowy, bezpośrednim i formalnym. Konsekwencją takiego gniewu bożego będzie wojna, ale formalnie będzie ona zjawiskiem wtórnem. My przypuszczamy, że dla wypowiedzenia wojny jest konieczną pewna prawna sankcja i prawne podłoże: niedotrzymanie umowy. Pierwotni szukali nie prawnego podłoża, tylko sakralno-religijnej sankcji: gniewu bożego, odwrócenia się boga od jednego z kontrahentów i współudziału boga z drugim. Podobnie jak prowadzenie wojny połączone było z sakralizacją, z dążeniem do tego, żeby w każdym szczególe bóg współdziałał z śmiertelnymi, tak również w akcję zawarcia pokoju i umowy, starali się wprowadzić boga. Umowę stwierdzali przysięgą. W najstarszej formie foedus, podaniowej, której opis zachowała poezja, przysięga składa się z potrójnej akcji: z ruchów, z ofiary, z zaklęcia. Zaklęcie najlepiej możemy zrozumieć: jest to przywołanie boga na świadka przysięgi: obecnością swoją bóg stwierdza przysięgę, wzmacnia: „esto nunc Sol

testis et haec mihi Terra vocanti", „audi Iuppiter, audi pater patratus populi Albani"; „Mecastor", „Mehercules", „Equirine", „Ecastor", „Edepol", „Eccere" [727]. Ta forma przysięgi zachowała się aż do najnowszych czasów i dla nas jest najlepiej zrozumiała, bo powstała na tem samem podłożu psychicznem, na jakiem nasze przysięgi. Jednak ta forma przysięgi nie może sięgać najdawniejszych okresów rozwoju religji Rzymskiej, bo mogła powstać tylko w tym czasie gdy już były wierzenia w bóstwa zindywidualizowane, w nadprzyrodzone moce skupione w nadludzkich osobowych istnieniach. Zdaje się, że mamy zabytki starszej przysięgi.

126. SAKRALNO - PSYCHOLOGICZNA GENEZA PRZYSIĘGI I ZAKLĘCIA. Co to jest przysięga? Jest to zestawienie wyrazów, skierowane na przeszłość, teraźniejszość albo przyszłość, posiadające wartość i moc czynu. Wiemy już, że słowa, wyrazy, szczególnie imiona, posiadają w sobie samoistne znaczenie, wartość i byt. Bywają wypadki, że posiadając szereg wyrazów połączonych w zdanie, chcą nadać temu zdaniu szczególną moc i wagę, pozbawić wszelkiej lotności, przetworzyć w czyn, nadać wartość dokonania. W takich wypadkach, wymawiają to zdanie w jakichś specjalnych okolicznościach, dzięki którym zdanie staje się zaklęciem. Nie przypisuje bynajmniej pierwotnym takiego sposobu rozumowania; przypuszczam, że robili to bezwiednie, ale w praktykach i zwyczajach wykazują pierwotni takie, a nie inne zrozumienie. To zdanie, może być

[727] Verg. Aen. l. l.; Liv. l. l.; Pauli epit. s. v.: „Mecastor, Mehercules iusiurandum erat, quasi diceretur, ita me Castor, ita me Hercules, ut subaudiatur iuvet"; s. v.: „Equirine, iusiurandum per Quirinum"; s. v.: „Eccere iurisiurandi est, ac si dicatur per Cererem, ut ecastor, edepol".

skierowane na przyszłość, jako zapewnienie czegoś, co ma się stać, bądź w formie przysięgi, bądź zaklęcia i klątwy; może zapewniać coś w teraźniejszości, może również podmiotem mieć przeszłość, gdy udawadnia się coś, czego inaczej nie sposób udowodnić. Ów szyk wyrazów zyskuje samodzielną wartość, znaczenie czynu i dokonania, tylko w takim wypadku, gdy nie na świadka boga wzywają, bo to było zjawiskiem wtórnem, tylko w same wyrazy, w ich szyk i brzmienie, w rotę, wprowadzono boga, numen, manę: jest to przysięga, zaklęcie, klątwa. Wiemy już w jaki sposób wprowadzano manę w tego kogo chcą, albo w to co chcą manizować: w sposób zewnętrzny. Jakkolwiek mana nie jest materjalną, jakkolwiek jest potęgą, to jednak zawsze bywa skojarzona i zespolona z jakiemś istnieniem przez zewnętrzne zmysły apercepowanem, więc z zjawiskiem albo namacalnem, albo widzialnem albo słyszalnem. Dla tego, żeby wchłonąć w siebie manę, trzeba z tem zjawiskiem wejść w kontakt, to znaczy dotknąć się ziemi, darniny, świętej rośliny, wełny, krwi i t. d. W ten sam sposób wprowadzano manę w szyk wyrazów: w zaklęcie, klątwę i przysięgę. Wiemy, że najstosowniejszą porą do zaklęć i klątw są noce w czasie pełni księżyca, gdy wszystko przenikają owe promienie, tajemnicze i niesamowite. One wchodzą w zaklęcia i klątwy i zasilają je sobą. Mówiłem o tem analizując zwyczaj Argeów. Wiemy również, że klątwy rzucano podczas bicia w dzwony: potęga w dzwięku zawarta, wchodzi w klątwę i dodaje jej mocy. Wiemy że ta sama przyczyna spowodowała użycie instrumentów muzycznych i wszelkich niesamowitych dzwięków w nabożeństwach, zaklęciach, klątwach i publicznych modlitwach. Podobne czynności znajdujemy w przysięgach, bo wygłaszając rotę przysięgi dotyka się ręką ołtarza[728], albo rzeczy

[728] Plaut. Rudens, V, 2, 46 sq.: „GR. Tange aram hanc Venerem. LA. Tango. GR. Per Venerem hanc iurandumst

par excellence świętej[729], również rękę do góry wznosi się i w ten sposób niby dotyka się samego nieba: do tej kategorji należą przysięgi, które można składać tylko pod otkrytym niebem: sub Divo, sub Iove: numen zawarte w niebie wchodzi w rotę przysięgi[730]; również ziemi ręką dotyka się[731]. Taka sama praktyka, naodwrót wywrócona, istnieje w innem zastosowaniu. Nie zdanie nie rota wbiera w siebie numen z rzeczy boskiej, której dotyka mówiący, tylko odwrotnie: mana zawarta już w zdaniu, przez dotknięcie rzeczy lub istoty, podczas wymawiania, wchodzi w rzecz lub istotę. Są to różnego rodzaju dedicationes: „nam qui templum dicabat postem tenens, dare se dicebat numini, quod ab illo necesse fuerat iam teneri et ab humano iure discedere“ [732]. W tym przykładzie numen, które weszło w rotę, z tej roty podczas wymawiania jej, wchodzi w templum. Zresztą

tibi.... LA. Praei verbis quidvis.... GR. Tene aram hanc. LA. Teneo.... GR. Venus Cyrenensis, testem te testor mihi“...; Cic. pro Flacco 36, 90: „ergo is qui si aram tenens iuraret“...; conf. Iuvenal. Sat. XIII, 82; XIV, 217: „...et Cereris tangens aramque pedemque“...; Rzymianie najczęściej składali przysięgę przy Ara Maxima: dotykając ołtarza wygłaszali rotę przysięgi na Heraklesa, na Dius Fidius: Dionys. Halic. I, 40, 6.

[729] Ognia: Verg. Aen. XII, 201; pedem Cereris: Iuven. Sat. I. I.

[730] Varro, l. l. V, 66: „...unde sub Divo, Dius Fidius itaque eius perforatum tectum ut ea videatur divom, id est caelum; quidam negant sub tecto per hunc deiurare oportere“...; Varro ap. Non. p. 494 s. v. rituis: „...itaque domi rituis nostri, qui per Dium Fidium iurare vult, prodire solet in conpluvium“...; Plut. quaest. Rom. 28; Macrob. Sat. III, 9, 12: przysięgając na Jowisza w devotio hostium, imperator ręce do nieba wznosi. Przypuszczam, że w jakimś stosunku do tego zwyczaju, przyczynowym, lub skutkowym, albo i w jednym i w drugim, powinne być owe nieświadome ruchy ręką, które, wykonywujemy wypowiadając jakieś słowne zapewnienia.

[731] Macrob. Sat. I, 10, 21: „...huic deae (sc. Opis) sedentes vota concipiunt terramque de industria tangunt“.

[732] Serv. ge. III, 16; Liv II, 8. 6; Cic. de domo 121; 123; Plut. Poplic. 14, 6.

nie tylko templa w ten sposób robiono przybytkiem boga, lecz i króla również: gdy Numie nadawano godność królewską, w taki właśnie sposób nadano (Plut. Numa 7). Wracając do przysięgi, możemy stwierdzić że takie przysięgi, które zaświadcza przywołany do tego bóg są zjawiskiem wtórnem; pierwotną formą Rzymskiej przysięgi była taka której rota przez wprowadzenie w nią many, stawała się sama w sobie boską, numinizowaną: stąd u ludów pierwotnych, których wierzenia nie zawierały w sobie moralności, tak wielka pewność, że nie może być nieprawdą to, co się rzekło pod przysięgą. W praktykach w których się wzywa boga na świadka przysięgi, w wierzeniach skojaz onych z niemi, zawiera się już pierwiastek moralności, albowiem przypuszcza się że bóg będzie karał krzywoprzysięzcę za kłamstwo, za grzech. Natomiast w pierwotnych praktykach domyślamy się innych wierzeń. Człowiek nawet najbardziej kłamliwy i niegodny zaufania jeżeli składa przysięgę, wzbudza jaknajwiększe zaufanie, dlatego, że on w gruncie rzeczy jest przypadkowem narzędziem, które wybrała dla objawienia siebie w słowie, w zdaniu, mana: narzędziem przez które przeszło numem, wcielające się w rotę. Nie człowiek czyni przysięgę, tylko bóg: Dius Fidius, Semo Sancus, Iuppiter Iurarius, „....genitor, qui fulmine foedera sancit". Pierwotni i potem starożytni, mieli głębokie przeświadczenie, że jeżeli ktoś złamie przysięgę, nie zasługuje na ludzką karę, bo jest to nie ludzką rzeczą, tylko boską: „periuri poena divina exitium humana dedecus" powiada Cycero[733]. Przeświadczenie to wynikło z dawniejszego wierzenia, że przysięga nawet nie może być złamana: ludzkie siły do tego nie wystarczają, albowiem mana zawarta w rocie i nadająca rocie wartość dokonania, jeśli kto przysięgę zechce przekroczyć,

[733] Legg. II, 22; Cod. Iustin. 1, 2: „iuris iurandi contempa religio satis deum ultorem habet".

zwróci się przeciwko śmiałkowi, automatycznie, jako zbiornik potęgi szkodliwej i poprostu nie dopuści do złamania przysięgi; będzie musiał albo upaść pod ciężarem dynamicznej mocy, albo odstąpić od zamiaru. Taką była pierwotna koncepcja Rzymskiej, a możliwe że i szeregu innych przysiąg.

127. ZMIANY W PRZYSIĘDZE W ZWIĄZKU Z ZINDYWIDUALIZOWANIEM MANY. Jednak ta najstarsza forma przysięgi uległa zmianie w związku z rozwojem wierzeń i praktyk religijnych. Jak długo mana była nieosobową potęgą, można było ją wprowadzać w carmen iurisiurandi, gdy jednak kłębki many oderwały się od zjawisk apercepowanych przez zmysły i ukształtowały się na wzór ludzkich istnień, jako nadnaturalne antropomorficzne istnienia, to znaczy, gdy w wierzeniach ludzkich zaczęli figurować bogowie, trudnem stało się wprowadzać bogów osobowych w rotę przysięgi. Bogów zaczęli zmuszać tylko do współudziału, zaczęli bogowie być świadkami przysięgi, którzy jednak ponoszą odpowiedzialność za zachowanie lub złamanie jej. Ponosząc odpowiedzialność, albo wspierali tego, kto dochowuje wiarę, albo zabraniali złamać przysięgę. W tym okresie musiała przysięga Rzymska wchłonąć pierwiastek moralny. To, co dawniej było niemożliwe, od czego mana jakby murem odgradzała i nie pozwalała przekroczyć — to teraz stało się, owszem, możliwe, ale było surowo karane przez boga. Bóg jest świadkiem, bóg ochrania, bóg zabrania — a więc nefas, grzech, złamać przysięgę: periuri poena divina exitium — kara boska; „si sciens fallo, tum me Iuppiter Optimus Maximus domum familiam remque meam pessimo leto adficiat“ — „jeśli z rozmysłu kłamię, niech mnie lowisz Najlepszy Największy, siedzibę moją, domowników, mienie, niech nawiedzi najgorszą śmier-

cią“ [733a]. Takie i inne podobne zupełnie brzmienia znajdujemy w Rzymskich przysięgach. Zaznaczę w tem miejscu ciekawą osobliwość: flamen Dialis i virgo Vestalis nie mają wcale prawa przysięgać [733b]. Przypuszczam, że osobliwość ta z tego wynikła, że kapłani ci pełnili służbę bożą i obcowali z bogiem przedewszystkiem jako z zbiornikiem potęg dobroczynnych i wspomagających, więc ex officio powinni byli mieć największy wstręt do burzących i niszczących potęg. Ffamen Dialis nie miał prawa usłyszeć nawet muzyki pogrzebowej; wszystko, co w jakimkolwiek stosunku było ze śmiercią, lub nawet tylko karą, więc z objawami numen negatywnego, potęgi burzącej, skażało jego kapłaństwo, było dla niego wstrętne i nie powinien był tych rzeczy ani nazywać ani słyszeć ani dotykać [733c]. O westalkach wiemy, że jeżeli spotkał ją skazaniec prowadzony na śmierć — w tym dniu nie wolno było jego zgładzić. Była to osobliwość kapłaństwa, że nie powinni kapłani

[733a] Liv. XXII, 53, 11; conf. Plin. paneg. 64: „stetit ante gremium consulis seditque consul principe ante stante ...sedens stanti praeit iusiurandum et ille iuravit, expressit explanavitque verba, quibus caput suum, domum suam si sciens fefelisset, deorum irae consecravit“. Liv. II, 45, 14: „...si fallat, Iovem Patrem Gradivumque Martem aliosque iratos invocat deos“; CIL II, 172: iusiurandum Ariciensium: „ex mei animi sententia, ut ego iis inimicus ero, quos C. Caesari Germanico inimicos esse cognovero... si sciens fallo fefellerove, tum me liberosque meos Iuppiter Optimus Maximus ac divus Augustus ceterique omnes di immortales expertem patria incolumitate fortunisque omnibus faxint“.

[733b] Aul. Gell. noct. Att. X, 15, 31: „verba praetoris ex edicto perpetuo de flamine Diali et de sacerdote Vestae adscripsi: sacerdotem Vestalem et flaminem Dialem in omni mea iurisdictione iurare non cogam“; Pauli epit. s. v. iurare flamini Diali fas non erat“; Liv. XXXI, 50, 7; CIL, XII, 60338, 7; Plut. quaest. Rom. 44.

[733c] Aul. Gell. noct. Att. X, 15, 5; 8; 10—12; 22; 24; 25; Pauli epit. s. v. fabam; s. v. funebres tibiae; Plin. nat. hist. XVIII, 129; Plut. quaest. Rom. 50; 109; 112; 113.

feralia attrahere[733d]. Na płaszczyźnie teorji pierwotnej many, na której przeprowadzam analizę Rzymskich praktyk i zwyczajów, jest to wzbronienie kapłanom stykania się z maną będącą zbiornikiem energji i możliwości szkodliwej. A o przysięgach wiemy, że zasadniczą podstawą ich i treścią jest mana jako zbiornik możliwości dobroczynnych dla zachowującego wierność i możliwości szkodliwych dla przekraczającego ją; w przysięgach zawierała się fakultatywna sacratio capitis, fakultatywne i automatyczne objawienie się many negatywnej. Przypuszczam że z tego powinno było wyniknąć wzbronienie iurisiurandi flaminom i westalkom. To co powiedziałem nie wyczerpuje jednak magiczności przysiąg: zobaczymy jeszcze że i homeopatyczna magja cechowała niektóre przysięgi, narazie wróćmy do foedus.

128. IUPPITER LAPIS, IUPPITER FERETRIUS, FOEDUS I LEX SACRATA. O fetialisie, o pater patratusie, o nadaniu godności przez dotknięcie trawą, o wieńcach z trawy i o velatio capitis już powiedziałem w pierwszym rozdziale. Posiadając najwyższe święcenia idzie kapłan i czyni foedus, a boga ma nie tylko w sobie i na sobie, lecz również z sobą, przy sobie: Iuppiter Lapis, Iuppiter Feretrius. Ten ostatni, był to sceptr. Wiemy że Marsa czcili w postaci włóczni. Jowisza czcili w kształcie sceptru; Jowisza Sceptr trzymał w ręku fetialis pełniący przysięgę, przysięgał na sceptr, że tak powiem, sceptrem i w ten sposób wprowadzał Jowisza w rotę przysięgi[734]. Był także

[733d] Tacit. ann. I, 62; WRKR p. 507.

[734] Serv. Aen. XII, 206: „ut autem sceptrum adhibeatur ad foedera, haec ratio est, quia maiores semper simulacrum Iovis adhibebant: quod cum taediosum esset, praecipue quando fiebat foedera cum longe positis gentibus, inventum est, ut sceptrum tenentes, quasi imaginem simulacri redderent Iovis: sceptrum enim ipsius est pro-

Iuppiter Lapis—lapis silex, saxum silex—był to kawał krzemienia, nóż krzemienny. Praktyka, jak świadczy o tem nóż, powinna sięgać czasów neolitu, możliwe, że i wierzenie z nią skojarzone; tym krzemieniem zabijali ofiarę; przechowywali ów lapis silex, podobnie jak sceptr, również w świątyni Jowisza Feretriusa[735]. Zabijając ofiarę, kapłan prosi Jowisza aby tak samo uczynił z narodem Rzymskim, o ile ten nie dochowa wiary. Jest to objaw homeopatycznej magji, albowiem kapłan rotą przysięgi zmusza boski pierwiastek zawarty w krzemiennym nożu uczynić z Rzymskim narodem to samo, co w obecnej chwili krzemień czyni z zwierzęciem ofiarnem: zabić i zniszczyć. Jest to wprawdzie odmiana homeopatycznej magji, bo zasada „podobne wywołuje podobne" objawia się w tej praktyce

prium unde nunc tenet sceptrum Latinus, non quasi rex, sed quasi pater patratus"; Pauli epit. s. v. „Feretrius Iuppiter dictus a ferendo, quod pacem ferre putaretur; ex cuius templo sumebant sceptrum, per quod iurarent"; Diels H., Scepter der Universität, rektorskie przemówienie, Berlin 1905, WRKR p. 118.

[735] Pauli l. l. extr.: „...et lapidem silicem, quo foedus ferirent"; Serv. Aen. VIII, 641: „...iungebant foedera porca—foedera ut diximus supra, dicta sunt a porca, foede et crudeliter occisa nam cum ante gladiis confligeretur, a fetialibus inventum, ut silice feriretur ea causa, quod antiqui Iovis signum lapidem silicem putaverunt esse. Cicero foedera a fide putat dicta, sed huius porcae mors optabatur ei, quia pace resilisset"; Serv. Aen. I, 62; „foedera modo lege, alias pace, quae fit inter dimicantes; foedus autem dictum a fetialibus, id est sacerdotibus, per quos fiunt foedera, vel a porca foede, hoc est lapidibus occisa"; Aul. Gell. noct. Att. I, 21, 4: „Iovem Lapidem, inquit, quod sanctissimum iusiurandum habitum est, paratus ego iurare sum..." August. civ. Dei II, 29: „Illic tibi non vestalis focus, non lapis Capitolinus..."; conf. Suet. Claud. 25; Pauli epit. ss. vv. fetiales, foedus, porci effigies; Serv. Aen. I. 174; Liv. XXX, 43: „ut fetiales privos lapides silices, privasque verbenas secum ferrent..."; vide: Täubler, Imperium Romanum, 1913 p. 350 sq; Deubner, Zur Entwickelung der Altrömische Religion, N. Jahrb. für klass. Altert. XXVII, 1911, p. 333 sq.

w formie nieco zmienionej: „podobne niech wywoła podobne, o ile przysięga będzie złamana“: homeopatyczność magicznej praktyki jest fakultatywna i warunkowa; niżej przekonamy się, że i inne obrzędy przysięgi zawierają w sobie to samo. Na razie zaznaczam, że podobnie jak carmen iurisiurandi zawiera w sobie numen, tak również i w akcji zawiera się pewna potęga, która w razie złamania przysięgi, automatycznie stanie się szkodliwą. Przypuszczam, że w taki tylko sposób można interpretować foedus, opisany przez Liwjusza i Wergiljusza. Jest jednak pewna różnica, formalna: Wergiljusz wcale nie wspomina o fetialisach. Wynika to z jego erudycji historycznej, bo wedle podań, kapłański urząd fetialisów powstał u Rzymian dopiero za Numy lub Tullusa Hostiliusa, lub wreszcie Ancusa Marciusa[736], to znaczy, że za Eneasza te obowiązki musiały należeć do królów. Carmen i ritus iurisiurandi świadczą o boskiej ingerencji w razie złamania przysięgi: śmiertelnicy nie mają poco w to się wtrącać: jedynym obowiązkiem ich jest oddać bogu to, co jemu jest przyobiecane, a może nawet tylko nie przeszkadzać bogu wziąć to, co do boga należy. Sankcją przysięgi jest jej boskość z której wynika fakultatywne oddanie się bogu tego, kto ją składa. Lecz odanie bogu, jest to sacratio; oddanie człowieka nazywa się sacratio capitis; rzeczy — consecratio bonorum; człowiek oddany bogu na własność jest homo sacer. Foedus, to znaczy uchwała, ustawa, wzmocniona i zagwarantowana potencjalną sacratio capitis est to lex sacrata sacratione sancta. Sankcją i foedusu i legis sacratae jest iusiurandum; analizując ritus foederis wykazałem, że jest to wyłącznie Rzymska ustawa skierowana na zewnątrz, na inny naród, obydwie te osobliwości

[736] Numa: Dionys. Halic. II, 72, 1; Plut. Numa, 12; Camill. 18; Tullus: Cic. de rep. II, 31; Ancus: Liv. I, 32, 5; Aur. Victor de vir. illustr. V, 4; Serv. Aen. X, 14.

zbliżają foedus do najstarszych wewnętrznych Rzymskich ustaw i praw, zaklęciem świętych. Zewnętrzne wskazówki również zbliżają foedera i leges sacratae, bo Starożytni często i jedno i drugie wymieniają jako różne nazwy jednego zjawiska[737], mamy przykład, że Liwjusz używa wyrazu foedus do tego, co i on i inni nazywają gdzieindziej lex sacrata, bo mówi o trybunach: „quos foedere icto cum plebe sacrosanctos accepissent“ (IV, 6, 8). Foedus, jako prawdziwa lex sacrata, która od innych tem się różni, że jest skierowana nazewnątrz, broń Boże nie mógł być zawarty iniussu populi, w czasach późniejszych, oczywiście. Ważnym był tylko wtedy, gdy stał się z woli i wiedzy narodu[738]. Wszystko to nasuwa przypuszczenie, że całkowite zrozumienie pojęcia foedus jest połączone z analizą takich pojęć jak sacrosanctum i lex sacrata: najstarszych form pierwotnego ustawodawstwa w gromadach ludzkich — dla nas w Rzymskiej gminie.

129. POJĘCIE SACROSANCTUM W HISTORJI; DEFINICJE STAROŻYTNYCH. Foedus całkowicie zawiera się w pojęciu sacrosanctum, a to ostatnie powinno wzbudzać w nas szczególne zainteresowanie, bo cechowało ono jeden z najważniejszych urzędów rzeczypospolitej: trybunów ludowych. Nie tylko zresztą trybunowie byli sacrosancti, bo i niektórzy inni urzędnicy, jak edylowie plebejscy lub iudices decemviri, ale ci mniej ważyli w państwie: najczęściej wyraz sacrosanctus, uświęcony przez zaklęcie, stosowano do trybunów. Ale przecież na owej sacrosancta potestas tribunicia od Augusta poczynając oparła się nie-

[737] Liv. VI, 1, 10 wymienia je jako bardzo zbliżone: „imprimis autem foedera ac leges—erant autem aea duodecim tabulae et quaedam regiae leges....“

[738] Liv. IX, 5, „consules... negarent iniussu populi foedus fieri posse...“; 9: „iniussu populi nego quicquam sanciri posse, quod populum teneret“; to samo i w lex sacrata: adn. 740.

tykalność osoby Rzymskich cezarów, ustalił się pogląd na nietykalność i świętość osoby panującego, najsamprzód w Cesarstwie, następnie przez prawo Rzymskie w państwach nowożytnych, za pośrednictwem legistów. Nie przypuszczam bynajmniej, żeby poglądy i teorje nowożytne wyłoniły się i wyrosły ze starożytnych, mniemam tylko, że ostatnie wpłynęły na zewnętrzne, formalne ukształtowanie się pierwszych. Nie przypuszczam również, żeby w samym Rzymie tylko z sacrosancta potestas tribunicia wyrosła święta nietykalność władcy: wiemy jak bardzo przyczynił się do tego starożytny Wschód: zhellenizowane egipskie poglądy i poglądy mitraickie. Stwierdzam tylko, że sacrosanctum było jednym z czynników, w Rzymie rodzimym i najstarszym, który razem z innymi złożył się na stosunek do panującego. Ale nie tylko niektórzy urzędnicy byli sacrosancti: czytamy również o jakiejś vacatio sacrosancta— przez zaklęcie święte zwolnienie z wojennych ciężarów; znajdziemy i inne jeszcze zjawiska tej samej kategorji. Powiedziałem, że foedus, przysięgą stwierdzona ustawa, całkowicie zawiera się w pojęciu sacrosanctum; mamy definicje tego ostatniego, które pozwoliły mi to stwierdzić. „Przez zaklęcie uświęconem (sacrosanctum) nazywają to, co jest ustanowione pod przysięgą, że jeżeli ktokolwiek przekroczy prawo, ten niech będzie śmiercią karany; takiego rodzaju są trybuni ludowi i do edylów ludowych stosują to samo“ [739]. Cycero powiada tak: „przedewszystkiem nic nie może być uświęconem przez zaklęcie, o ile nie uchwali tego naród albo lud; następnie uświęcenie przez zaklęcie bywa albo z samej natury zjawiska, albo z zaklęcia lub uświęcenia prawa lub kary, gdy głowa tego, kto przekroczy prawo, staje się zaklętą“ [740]. Takie dwie

[739] Festus s. v. sacrosanctum; conf. Mommsen, Röm. Staatsrecht, 1^3 p. 236.

[740] pro Balbo, 14, 33; o leges sacratae napisał dwie rozprawy L. Lange: De consecratione capitis et bonorum, diss. Giessen,

mamy definicje. Niektóre zjawiska prawne z natury rzeczy posiadają osobliwość zwaną sacrosanctum; innym zjawiskom tą osobliwość nadają przez specjalną sakralną formę ustanowienia i uchwalenia prawa lub przez sakralność kary za jego przekroczenie. Na pierwszy rzut oka definicje Cycerona i Festusa nie zupełnie zgadzają się ze sobą, bo pierwszy mówi: „caput eius, qui contra fecerit, consecratur", wtedy gdy drugi mówi o karze śmierci. Naprawdę Cycero podaje tylko ściślejsze określenie kary, którą zadają wedle Festusa. Sacratio capitis wprowadzało przestępcę w stan homo sacer; taki człowiek był pozbawiony opieki prawa i państwa; każdy ma prawo jego zabić i więcej, bo obowiązek: homo sacer jest własnością boga i każdy musi oddać go bogu, zadając mu śmierć.

130. NIEMETODYCZNE PRZYPUSZCZENIE ROSENBERGA O HOMO SACER. W tem miejscu muszę zaznaczyć zupełnie mylne pojmowanie i ujęcie rzeczy przez Rosenberga. Niepospolity uczony, który wykazał wybitną przenikliwość i metodyczność analizując zjawiska państwowo-prawne, poruszając leges sacratae i sacratio capitis, zjawiska sakralno-prawne, wykazał brak przenikliwości [741]. Twierdzi on, wbrew Mommsenowi [742], że stan homo sacer nie pociągał żadnej prawnej konsekwencji, że sacer pozostawał w gminie, że nie tracił swoich praw obywatelskich ani tembardziej życia; że była to kara wyłącznie religijna

1867; De sacrosanctae potestatis tribunitiae origine et natura, 1871; zebrał on wszystkie literackie źródła do lex sacrata; przytoczoną definicję Cycerona uważa za zepsutą i nieco zmienia, niepotrzebnie zresztą; pierwszy na podstawie zewnętrznych wskazówek (foedere icto cum plebe) zbliża foedus do lex sacrata; praktyk i obrzędów nie analizuje; vide również Mommsen, l. l.

[741] Rosenberg. Studien zur Entstehung der Plebs. Hermes, 1913, XLVIII, p. 358—377; o sacratio capitis i leges sacratae p. 360 sqq.

[742] Mommsen, Röm. Strafrecht p. 900 sq.

i w życie świeckie nie wprowadzała zmian. Takie ujęcie rzeczy jest modernizowaniem pierwotnego społeczeństwa. W czasach nowoczesnych—w nowożytnych już nie, możemy odnaleźć oddzielenie kościoła od państwa, religji od państwowego życia i obywatelskich praw; Grecko - Italskie starożytne narody i państwa, jakkolwiek znały i uprawiały jak najdalej posuniętą tolerancję religijną, to jednak wcale nie znały oddzielenia religji od praw obywatelskich i od państwa, a już najbardziej w okresie powstawania i kształtowania się Grecko - Italskiej państwowości, w okresie zarania dziejów. Religja, praktyki i wierzenia, było to jedyne co odpowiadało na pytania jak, dlaczego, poco, co. Cały szereg państwowo - prawnych zjawisk w najwyższym stopniu był zabarwiony religją i miał wspólny początek z obrzędami. Władza królewska, jak wiadomo, w swem pochodzeniu była nie tylko zjawiskiem państwowo - prawnem, lecz w równym stopniu magiczno - religijnem; wojna była walką nie tylko zbrojną, lecz w równym stopniu magiczno-religijną; to samo stwierdzić bez trudu możemy o obywatelstwie, rodzinie i t. d. Nie twierdzę bynajmniej, że władza królewska lub wojna powstały z magji i religji: twierdzę tylko, że jakkolwiek z różnych źródeł, to jednak wspólnie powstały, skojarzone pierwotnie w jedną nierozerwalną całość i wspólnie istniały i dopiero po długim czasie zaczęły oddzielać się jedno od drugiego, gdy życie już zróżniczkowało się, ale aż do końca starożytnych dziejów zachowały szereg przeżytków wspólnej genezy i takiegoż istnienia. To samo było i z prawem karnem. Z różnych źródeł mogły powstać, bo nie wynika prawo z religji ani religja z prawa, lecz powstały wspólnie, jako nierozerwalna całość i tak istniały długi czas, aż zróżniczkowanie się życia oddzieliło je od siebie. Dlatego przypuszczam, że oddzielenie przez Rosenberga prawa od religji w zaraniu dziejów narodu i państwa Rzymskiego, że odrzucenie

punktu widzenia Mommsena, jest niemetodycznem. Nie tylko jednak powyższe względy przemawiają za tem, lecz i to, że Rosenberg albo nieprawidłowo interpretuje źródła, albo ignoruje je (np. Macr. Sat. III, 7, 3—7).

131. ŹRÓDŁA O SACRATIO CAPITIS I O HOMO SACER. Festus s. v. sacer podaje następującą definicję: „at homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur; nam lege tribunitia prima cavetur: si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit. ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet. Gallus Aelius ait sacrum esse, quocumque modo atque instituto civitatis consecratum sit, sive aedis sive ara sive signum sive locus sive pecunia sive quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit quod autem privatus suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicavit, id pontifices romanos non existimare sacrum; at si qua sacra privata accepta sunt, quae ex instituto pontificum stato die aut certo loco facienda sint, ea sacra appellari, tamquam sacrificium; ille locus ubi ea sacra privata succepta sunt, vix videtur sacer esse". To samo również Macrobius porusza (Sat. III, 7, 3—7): „...nam quiquid destinatum est dis, sacrum vocatur, pervenire autem ad deos non potest nisi libera ab onere corporis fuerit anima, quod nisi morte fieri non potest.... hoc loco non alienum videtur de condicione eorum hominum referre, quos leges sacros esse certis dis iubent, quia non ignoro, quibusdam mirum videri quod cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi cuius rei causa haec est: veteres nullum animal sacrum in finibus suis patiebantur, sed abigebant ad fines deorum, quibus sacrum sset. animas vero sacratorum hominum..... dis debitase destinabant quem admodum igitur, quod sacrum ad deos

ipsos mitti non poterat, a se tamen dimittere non dubitabant; sic animas, quas sacras in caelum mitti posse arbitrati sunt, viduatas corpore quam primum ire illo voluerunt". Te dwie definicje są podstawowe, ale wiele dodają również następne świadectwa: Ulpianus, Dig. I, 8, 9: „sacra loca ea sunt, quae publice sunt dedicata, sive in civitate sint sive in agro. sciendum est locum publicum tunc sacrum fieri posse, cum princeps eum dedicavit vel dedicandi dabit potestatem". Festus s. v. „Sacratae leges sunt, quibus sanctum est, quicquid adversus eas fecerit, sacer alicui deorum sicut familia pecuniaque. sunt qui esse dicant sacratas, quas plebs iurata in monte sacro sciverit". Plinius nat. hist. XVIII, 3, 12: „frugem... aratro quaesitam noctu pavisse ac secuisse puberi XII tabulis capital erat, suspensumque Cereri necari iubebant". Suetonius, Caesar 81, 2: „equorum greges, quos in traiciendo Rubiconi flumini consecrarat ac vagos sine custode dimiserat".

132. RÓŻNICA MIĘDZY SACRATIO I IMMOLATIO. Przedewszystkiem odrazu rzuca się w oczy pewne przeciwstawienie gdy mówią o homo sacer: „neque fas est eum immolari; sed qui occidit, parricidi non damnatur", i nie wolno go złożyć w ofierze, zabić w ofierze — jeśli jednak ktoś zabije, nie ulega karze za zabójstwo. Zabić poprostu można, zabić zaś w ofierze nie. O takiej karze śmierci czytaliśmy u Festusa s. v. „sacrosanctum... iureiurando est institutum, si quis id violasset, ut morte poenas penderet". Definicja Cyceronowska sacrosanctum również jako karę przewiduje sacratio capitis. Jedno z praw dwunastu tablic, zachowane przez Plinjusza, rozkazuje złoczyńcę zabić „dla Cerery". W całym szeregu wypadków czytamy sacer alicui deorum, „sacer dla któregoś z bógów". W naszym języku nie możemy tego dobrze oddać, bo wyraz zaklęty, wyklęty,

oznacza wyjęty z pod opieki, ochrony, wpływu boga, natomiast rzymski wyraz sacer oznacza oddanie bogu. Ulpianus w Digestach, Gallus Aelius ap. Festum, Macrobius, twierdzą, że każda rzecz może być uznana za sacra, sacrum. Pojęcie to oznacza pewną przynależność do boga coś, co przedtem do boga nie należało, staje się jego własnością do dowolnego użytku. Wracając jednak do zestawienia sacratio i immolatio zaznaczam, że były to pojęcia zupełnie obce sobie i nawet nawzajem wykluczające: neque fas est eum immolari. To samo mówią o zwierzętach Macrobius i Suetionius, że takie, które zostały uznane za sacra, nie mogły być złożone w ofierze, immolatio: były wolno puszczane w obręb należący do boga właściciela ich, do gaju świętego. O złoczyńcy, który stał się sacer, XII tabic powiadają nie Cereri immolari, tylko Cereri necari: „zabić dla Cerery", bynajmniej nie w ofierze złożyć. Tó samo widzieliśmy w stosunku do owych sacrani vere sacro: początkowo ludzi zrodzonych w okresie świętej wiosny zabijano „dla boga", potem, oddanych bogu puszczano wolno. Takie puszczanie wolno, przedewszystkiem świadectwo o tem Swetonjusza, posłużyło dla Wissowy za podstawę jego mylnej teorji, że Rzymianie nigdy nie znali ofiar ludzkich. Jakkolwiek na podstawie powyższych przesłanek możemy stwierdzić, że sacer nie był immolatus, że sacratio wyklucza immolatio, bo są to zjawiska różnej kategorji, to jednak zobaczymy że pewne pomieszanie tych pojęć i pogmatwanie było i nawet w wysokim stopniu. Jaka jest różnica między sacratio i immolatio? Musimy przypomnieć sobie jakie było najstarsze, pierwotne znaczenie ofiary. Nasz wyraz ofiara oznacza i sacratio i immolatio, lecz sacratio jest to oddanie bogu, w takim razie co jest immolatio? Nie będę wyprowadzał pierwotnej ofiary Rzymskiej z jeddnostronnej teorji Robertsona Smitha, z totemicznej teofonji i teofagji, jakkolwiek i w Rzymie znaj-

dziemy szczątki tego; opieram się na wzorowej rozprawie o pierwotnej ofierze Huberta i Maussa. Pokazali oni na całym szeregu religij, że najstarsza, czysta koncepcja ofiary, było to bynajmniej nie oddanie bogu czegoś lub kogoś, tylko ogniwo łączące boga z człowiekiem. W zwierzę ofiarne wprowadzali pewnego rodzaju boski pierwiastek; ofiarę, victima, oczyszczali, namaszczali, ubóstwiali: robili to za pomocą szeregu praktyk, Rzymianie używali do tego mola salsa — inne narody inaczej. Gdy już ofiarę ubóstwili — zabijali ją i spożywali. Była ofiara łącznikiem między bogiem i człowiekiem: pierwszy, spożywając ofiarę, zasilał już istniejącą w sobie boskość, drugi wchłaniał w siebie z ofiary boski pierwiastek i dokonywało się pewne połączenie człowieka z bogiem [743], odbywające się w mistycznej atmosferze. Immolatio jest taką właśnie ofiarą—ogniwem, ofiarą—komunją, którą Starożytni przeciwstawiali ofierze darowiźnie — sacratio. Wspomniałem jednak, że było pewne pomieszanie pojęć. Przedewszystkiem, dlaczego kapłani po łacinie nazywali się sacerdotes, nazwę otrzymali nie od zasadniczej ofiary—ogniwa, tylko od ofiary darowizny? Następnie znana już nam formułka ver sacrum przewiduje i obiecuje bogom nie wolno do gajów świętych puścić animalia sacra, tylko złożyć je w ofierze. Wreszcie ostatnie i decydujące, jest to twierdzenie Warrona, że zwierzęta, nadające się i gotowe do immolatio, nazywane były sacra [744]. Warron mówi to dwa razy, więc omyłki nie możemy przypuścić. Jakkolwiek mało mamy materjału, to jednak jedyne co pozostaje przypuścić, jest to, że pierwotnie sacer był owszem immolatus. Wyraz „immolatio“,

[743] Hubert et Mauss. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. Anne Sociologique, II, 1899 p. 62 sqq.

[744] Varro, r. r.II, 1, 20: „...e quis, qui iam puri sunt ad sacrificium, ut immolentur, olim appelati sacri“; 4, 16: „...a partu decimo die habentur puri et ab eo appellabantur ab antiquis sacres, quod tum ad sacrificium idonei dicuntur primum“.

od mola salsa, nie pokrywał sobą zjawiska pierwotnej ofiary i oznaczał nie całą nawet akcję, tylko część jej, manizowanie ofiary przez mola salsa. Ofiara musiała nazywać się sacratio, a stan ofiary — sacer. Badania etnologiczne wykazały, że w genezie ofiara była potrzebną przedewszystkiem ludziom: dla siebie składali ofiarę z boga lub kogoś ubóstwionego, dla komunji, która ludziom jest potrzebna bardziej może niż bogu. Jednak w rozwoju ofiara przybrała znaczenie służby bożej, podmiotem praktyki stał się bóg; ofiarą starali się pozyskać jego łaskę, opiekę; przybrała ofiara charakter zapłaty. I oto zamiast pierwotnego pełnienia ofiary — ogniwa, zaczęto składać w ofierze, zaczęto bogu dawać. Akcja pierwotnej sacratio - immolatio zachowała się i przybrała nazwę, pars pro toto, immolatio. Pierwotna treść również zachowała się, ale w podświadomości: dlatego to twierdzę, że gdyby pierwotna treść była zupełnie zapomniana, to nie było by przeciwstawienia: neque fas est eum (sc. sacrum) immolari. W świadomości jednak ta pierwotna treść została zapomniana i jednocześnie nazwę jej przystosowali do zjawiska wtórnego: oddania bogu. Wtórnego o tyle tylko, o ile oddanie bogu wynikło z immolatio. Kapłan, który, pierwotnie wprowadzał kogoś w stan boskości, żeby potem wspólnie z bogiem i wiernymi spożyć, przestał być szamanem i stał się mężem, który bogu daje — sacerdos. Musiało to wszystko dokonać się bardzo dawno, bo mamy przecież cały szereg prastarych religijnych praktyk, w których sacratio występuje jako oddanie i z immolatio nie ma nic wspólnego, nawet przeciwstawia się jej. W jaki jednak sposób i dlaczego dokonywało się to oddanie? Zwierzęta puszczano wolno, a człowieka zabijano. Objaśnienie Macrobiusa, zawierające w sobie takie twierdzenie „dusza zwolniona od ciężaru powłoki cielesnej, idąca do nieba“ w najmniejszym stopniu nie wyobraża pierwotnych wierzeń i ma wartość dla nas

tylko taką, że stwierdza fakt uśmiercania homo sacer. Przedewszystkiem zaznaczam, że sacratio capitis, consecratio bonorum i t. d. jako darowizna, oddanie bogu, powinno naprowadzić nas na myśl, że mamy oddanie bogu czegoś albo kogoś w innej formie — była o tem mowa w rozdziałach o devotio i votorum nuncupatio. Musimy i te pojęcia zestawić z sacratio.

133. RÓŻNICA MIĘDZY SACRATIO I DEVOTIO, EX VOTO. Dlaczego darowanie bogu ma podwójną nazwę i jaka jest różnica? Niestety, trudno wyjaśnić to z zupełną pewnością; można tylko domyślać się, a do stwierdzenia zamało mamy materjału, właściwie to wszystko zbyt jest przymglone dalszym rozwojem praktyk i wierzeń religijnych. W votorum nuncupationes mamy fakultatywne oddanie bogu, zawarunkowane; podmiotem wierzeń skojarzonych z praktyką jest dający człowiek. Schemat modlitwy odzwierciadlającej wierzenie przy ślubowaniu lub oddaniu na skutek ślubowania, jest przypuszczalnie taki: „boże, potrzebuję twojej pomocy; jeśli dasz mi ją, dam ci to i to“ albo: „boże, dałeś mi proszoną pomoc, więc na skutek ślubu daję ci to i to“. W devotio schemat jest taki: „daję ci boże to i to dla tego, żebyś dał mi współudział i pomoc w moich czynnościach“. W wierzeniach skojarzonych z sacratio capitis albo bonorum, wglądając w materjał, wyczuwamy inny schemat modlitwy. Bogu oddają nie dlatego, żeby w przyszłości coś się stało, tylko dlatego, że coś zaszło w przeszłości—niekoniecznie pomoc jego, bo to należy do modlitwy przy ex voto. W praktyce wysuwa się na pierwszy plan nie oddanie czegokolwiek bogu, tylko przeświadczenie, że bóg coś bierze. Podmiotem praktyki w devotiones i ex voto jest człowiek dający; podmiotem w sacrationes jest bóg biorący. W iusiurandum, bóg zawarty w rocie, jest bezpośrednio czynny i jeżeli ktoś

znieważy rotę złamaniem przysięgi — bóg obrusza się na niego i bierze go. Możliwe jest, że bóg, szczególnie zindywidualizowany, nie zechce tego uczynić — człowiek jednak nie wchodzi w to: jego obowiązkiem jest tylko dostarczyć bogu tego, kto łamiąc prawo stał się sacer alicui deorum, tego kogo bóg wymaga. Natomiast w wotach obowiązkiem człowieka jest dostarczyć bogu dlatego, że człowiek obiecał, zobowiązał się. Przesłanką oddawania bogu w sacrationes jest boska wola, przesłanką w devotiones i vota jest ludzka prośba, ludzkie ślubowanie. Taką przedstawia mi się różnica między sacrationes i devotiones. Zaznaczam jednak jeszcze raz, że trudno ją stwierdzić definitywnie; najjaskrawiej występuje to w sacrationes związanych i wynikających z iusiurandum i leges sacratae, mamy natomiast inne sacrationes, w których z trudem możemy połapać się, co stanowi ich treść. Są to różne aedes, loca i inne rzeczy consecratae: nie posiadają tej cechy, ale nie znalazłem również w nich czego innego podstawowego, z czego dało by się wyprowadzić i zrozumieć różnicę. Nieco odmienne genetycznie, consecrationes i devotiones w objawach, w uzewnętrznianiu się oraz w ostatecznem ukształtowaniu wierzeń — oddanie bogu — były zupełnie niemal identyczne; nic więc dziwnego, że zapomnieli o pierwotnej różnicy, że zatarła się ona: praktyka i wierzenie pozostały jako identyczne niemal, stosowano do niej podwójną nazwę i nieświadomie, przez konserwatyzm, nazw nie pomieszano. Jest zresztą jeszcze jedna różnica, przypuszczam, że nie podstawowa i nie genetyczna. Wiemy o sacratio, że ona nie może być prywatną, że zawsze jest państwową i narodową: iussu populi. Devotiones i ex voto były narodowe i państwowe, były również i prywatne; prywatne śluby dostojników i książąt, szczególnie w czasie bitwy, z własnej inicjatywy, pod względem religijnym nie różniły się od ślubów i devotiones populi iussu albo ex sculto. Przypusz-

czam że i sacrationes pierwotnie musiały być takie same, że owa wyłączność populi iussu jest zjawiskiem wtórnem i objawem dalszego rozwoju i modyfikacji praktyki: w czasach, gdy panowali królowie - kapłani, jedynie wola ich powinna była stanowić o sacratio, populus dopiero później zdobył to prawo.

134. SAKRALNO - PRAWNE STANOWISKO HOMO SACER. Powyższa analiza sacratio świadczy, że odmienna genetycznie, oznacza jednak praktyka to samo co i devotio: oddanie bogu; mniejsza, czy to oddanie wynika z iusiurandum czy z votorum nuncupatio: devotus jest tem samem czem sacer, a o devotus coś niecoś wiemy. Powinien być zabitym, ale zabicie i śmierć jest tylko konsekwencją i formą oddania bogu. Nie ludzie zabijają: oni tylko dają, o ile można bezpośrednio, ale oddanie bogu odbywa się przez zadanie śmierci i wywołuje śmierć. Dlatego żywcem grzebali Galla i Galkę Greka i Greczynkę, dla tego zabijali w Tullianum nieprzyjacielskich wodzów, dlatego grzebali imperatora który devoverat siebie za legjony i za państwo Rzymskie i jednak cało wyszedł z bitwy. Wiemy, że to ostatnie z czasem przekształciło się w grzebanie kukły, ale pozostawiony przy życiu i oczyszczony, nie miał jednak prawa do udziału w życiu gminy i do obywatelskich czynności już przez to samo, że był wykluczony od jakiegokolwiek obcowania z bogami, od współudziału w religijnem życiu. Wszelka obywatelska czynność zaczynała się od sakralnej praktyki i kończyła się nią. Jeżeli oczyszczony od devotio był w ten sposób traktowany w gminie—to jak musieli traktować nie oczyszczonego? Jak najprędzej oddać bogu, jak najprędzej pogrzebać w ziemi, żeby nie kaził sobą gminy, w której nie ma prawa przebywać! Miejsce w którem grzebano kukłę, pierwotnie samego dewota, było wyklęte: campus, locus sceleratus; zawierało w sobie pier-

wiastki antigminne i antipaństwowe: pamiętamy komentarz Liwjusza do podania o Deciusie Musie, że urzędnik Rzymski nie miał prawa stąpić po tem miejscu. W taki sam sposób powinni byli Rzymianie traktować hominem sacrum, o tyle oczywiście, o ile on był tem samem czem devotus. Wiemy, że każdy miał prawo bezkarnie jego zabić; sacratio capitis stosowali jako karę nie tylko za jakiekolwiek przekroczenie przeciwko przepisom religijnym, lecz jako karę za pogwałcenie praw urzędników państwowych, za znieważenie zjawisk zdecydowanie prawnopaństwowych: trybunów, edylów, sędziów. Wynika z tego, że sacratio capitis było pozbawieniem obywatelskich praw w takim samym stopniu jak i devotio, więc konsekwencją tego było zabicie homo sacer. Oto widzimy, że nietylko względy metodologiczne i ogólno historyczne, lecz analiza praktyk i wierzeń z nimi skojarzonych, przyprowadziła nas do twierdzenia wręcz przeciwnego temu, które wypowiedział wbrew Mommsenowi Rosenberg. Temu, co powiedziałem dopiero co o homo sacer, może wydać się, że zaprzecza twierdzenie Festusa: „sed qui occidit parricidi non damnatur". O devotus wiemy, że jego muszą zabić, słowa Festusa o sacer nie zawierają w sobie wskazówki na taką konieczność, na musowość, one świadczą tylko o możliwości zabicia, o tem, że każdy ma prawo to uczynić. Zestawiając z Festusem Makrobiusa widzimy, że rzeczywiście tak było i że ta możliwość była jednak zwyczajem, który stale stosowano. Różnica ta powinna była wyniknąć z odmiennej genezy. Państwo nie było obowiązane zabić tego, kto sacer i bezwzględnie musiało tego, kto devotus, albowiem podmiotem i punktem ciężkości devotiones i ex voto był człowiek albo gromada, która musiała bogu dać, podmiotem sacratio capitis był bóg który bierze. W przysiędze, w iusiurandum, człowiek składający przysięgę był tylko przypadkowem narzędziem, przez które przechodzi bóg

wcielający się w słowie, w rocie przysięgi. Z tego wynika że ten, kto zabija hominem sacrum, jest tylko przypadkowem narzędziem, przez które albo za pośrednictwem, którego, bóg znieważony, rota pogwałcona, więc zbiornik szkodliwych możliwości, obrusza się na gwałciciela, zabiera go, pozbawia życia. Niema konieczności zabicia hominem sacrum, ale jest nieunikniona śmierć jego: dobrze to wyczuł Cycero. mówiąc (legg. II, 22): „periuri poena divina exitium, humana dedecus".

135. LEGES SACRATAE PRAWNO-PAŃSTWOWE I AGRARNE. Wróćmy do leges sacratae, których modyfikacją tylko był foedus. Wiemy, że były to prawa przyjęte przez iusiurandum; przekroczenie ich pociągało sacratio capitis. Sacrosancti byli tribuni plebeii, aediles oraz iudices decemviri, ustanowieni przez lex sacrata. Już po pierwszem usunięciu się plebejuszów na Święty Wzgórek trybunowie byli sacrosancti; po pewnym czasie, po obaleniu prawodawców decemwirów lud znowu usunął się na ten sam wzgórek i znowu ustanowili senatorowie foedere icto cum plebe urząd trybunów ludowych i „.... aby uważano ich przez zaklęcie świętymi, o czem prawie zupełnie zapomniano, odnowili to prawo jakimiś dawnymi obrzędami i uchwalili, że jak z powodów religijnych mają być trybunowie nietykalni tak również na mocy prawa, głoszącego, że jeśli ktoś znieważy trybuna ludowego, edyla lub dziesięciu mężów sędziów, eius caput Iovi sacrum esset, familia ad aedem Cereri Liberi Liberaeque venum iret" [745]. Oto widzimy, że ustanowienie lex sacrata było połączone z jakimiś obrzędami religijnymi i nawet dla tych dawnych czasów Liwjusz określa je jako starożytne. Jakieś przysięgi i zaklęcia, może zbliżone do znanych nam w foedusie,

[745] Liv. III, 55; conf. II, 33; Fest. s. v. sacer mons; Dionys. Halic. VI, 89, 3—4; VII, 17, 5; 50, 1.

może odmienne; szkoda że nie wiemy, bo obrzędy więcej mówią o swojej pierwotnej treści niż wszelkie opowiadania. Przytoczona lex sacrata miała podmiotem państwowych urzędników, ale wiemy i o takiej, która poruszała agrarne kwestje: lex Icilia de Aventino publicando, o której Liwjusz między innemi mówi: „ani ta ani inne leges sacratae“, a Dionysios z Halikarnasu mówi, że ustanawiając to prawo, kapłani uczynili „należne wedle zwyczaju modły i zaklęcia“ [746]. Sama podstawa konstytucji rzeczypospolitej Rzymskiej, ów niezwyciężony wstręt Rzymian do królewskiej władzy i do królewskiego wieńca, było to również zagwarantowane przez lex sacrata. Podania Rzymskie głoszą, że w samem zaraniu Rzeczypospolitej, po wygnaniu Tarkwinjuszów, cały naród był przyprowadzony do przysięgi, do iusiurandum, że nie dopuści odnowienia królewskiej władzy. Gdyby ktoś zdążał do zagarnięcia władzy i wieńca—niech go odstrasza sacratio capitis eius et bonorum: zaklęcie jego głowy i mienia [747]. Wiemy, że takie wypadki były. Mamy jeszcze jedno prawo, zagwarantowane w ten sposób, że jeśli ktoś przekroczy je, eum ius fasque esset occidi, neve ea caedes capitalis noxae haberetur. Przy zaliczaniu jakiegoś prawa do leges sacratae musimy kierować się nie tylko twierdzeniem Starożytnych, że takie i takie prawo jest zaklęte, lecz również i definicją Cycerona i Festusa, więc uważać również na rodzaj kary, wymierzanej za przekroczenie prawa: tam gdzie mamy qui occidit parricidi non damnatur lub coś podobnego, tam gdzie mamy sacrosanctum, tam gdzie mamy wreszcie iureiurando interposito—tam zawsze przed nami lex sacrata. Wobec tego prawo zagwarantowane tem, że gwałciciela można zabić, neve ea caedes capitalis noxae haberetur, prawo to jest lex sacrata. Jest to lex de provocatione, unicum praesidium libertatis, decemvirali pote-

[746] Livius III, 32, 7; Dionys. Halic. X, 32.
[747] Livius II, 1, 9; 8, 2.

state eversa, o tem, że nigdy nikt nie może być obranym lub ustanowionym bez prawa odwołania się od niego do ludu (Liv. III, 55). Inna znowu lex sacrata określała wzajemne stosunki Rzymu do kolonii zakładanych przez Rzymian, bo dowiadujemy się, że w r. 207 a. C. niektóre nadmorskie kolonje wymawiały się od udziału w wojnie, bowiem posiadały vacationem sacrosanctam: przez zaklęcie święte zwolnienie od ciężarów wojennych (Liv. XXVII, 38, 3—4). Taka sama vacatio sacrosancta przysługiwała również i kapłanom Rzymskim; pontyfikom, augurom [748]. Inne dziedziny życia również przez leges sacratae były określane i normowane. W prawach dwunastu tablic znajdujemy rozkaz zabić „dla Cerery“ szkodnika roli, jużem przytoczył. W tych samych dwunastu tablicach powiedziano, że jeżeli patron wyrządzi krzywdę klientowi, niech taki patron będzie sacer; to samo prawo o patronie i o klientach inne źródło podaje jako lex regia [749], co nas wcale nie powinno dziwić, bo prawa dwunastu tablic były tylko zapisaniem i skodyfikowaniem dawnego prawa zwyczajowego, które podania bardzo często wywodziły z prawodawstwa królów. W owych królewskich prawach i inne leges sacratae były: podobno Numa Pompiljusz postanowił, że jeżeli ktoś orząc uszkodzi miedzę — et ipsum et boves sacros esse [750].

[748] Lex coloniae Iuliae Genetivae, caput LXVI: „.... iisque pontificibus auguribusque, qui in quoque eorum collegio erunt liberisque eorum militiae munerisque publici vacatio sacrosanctius esto, uti pontifici Romani est erit, aeraque militaria ei omnia merito sunto“.

[749] O Cererze: Cereri necari — Plin. nat. hist. XVIII, 3, 12; o patronie i kliencie: Serv. Aen. VI, 609: „....ex lege XII tab. venit, in quibus scriptum est: patronus si clienti fraudem fecit, sacer esto“; to samo jako lex regia: Dionys. Halic. II, 10, 3.

[750] Pauli epit. s. v. Termino; Dionys. Halic. II, 74, 2.

136. INNE LEGES SACRATAE; ICH MIEJSCE W HISTORJI USTAWODAWSTWA. Również rodzinne stosunki królowie podobno przez leges sacratae normowali, bo oto (Festus, s. v. plorare): „in regis Romuli et Tatii legibus: si nurus.... nurus sacra divis parentum estod; in Servi Tulli haec est: si parentem puer verberit ast olle plorassit, puer divis parentum sacer esto"; Romul podobno przez lex sacrata określił stosunek między mężem i żoną [752]. Zdaje się że mamy wskazówkę i na inne leges regiae sacratae, bo Festus powiada s. v. „aliuta antiqui dicebant pro aliter. hinc est illud in legibus Numae Pompili: si quisquam aliuta facit, ipsos Iovi sacer esto". Jest to wskazówka na jakąś nieznaną nam lex sacrata, bo wszystkie znane nam leges regiae które zawierają w sobie sacrationes, brzmienia Iovi sacer esto, poświęcenia samemu Jowiszowi nie zawierają. Mamy nawet oryginał dawnego zaklętego prawa; nie wspomnienie zapisane w historji i podaniach, tylko napis, opublikowanie ustanowionej lex sacrata. Jest to ów cippus sławny z tak zwanego grobowca Romulusa, jeden z najdawniejszych Rzymskich napisów. Nieszczęśliwie sfragmentowany nie jest i nie będzie odczytany i odrestaurowany całkowicie, zawiera jednak w sobie końcowe brzmienie lex sacrata: „sakros esed". Nie wiemy o czem tam mowa, nie dowiemy się nawet. Może jest to coś zachowane w pamięci i podaniach, więc może nawet już cytowane przezemnie—możliwe również, że jest to coś zupełnie nieznanego. Dla nas wystarcza, że napis zawiera w sobie wyrazy „regei" i „sakros esed" [753]. W dziedzinie ściśle wojennej, która dla nas jest głównym podmiotem, również

[752] Plutarchus, Romulus, 22.

[753] Ogromna literatura o cippus vide Rosenberg, RE s. v. Rex. Uczeni już dawno uważają cippus za lex sacrata, co weszło nawet w popularne dzieło Huelsena o Forum Romanum.

znajdujemy leges sacratae, wprawdzie nie u Rzymian, tylko u innych italskich narodów: Etrusków, Samnitów, Wolsków, Ekwów i dalej nieco u Ligurów. Lege sacrata zbierano wojsko; lege sacrata trzymano je w ryzie i karności; była ona najlepszą spójnią i potężnym przymusem do waleczności i dzielności. Znajdujemy ciekawy szczegół — wskazówkę na to, jak odbywało się jej ustanowienie: „...et ad Vadimonis lacum Etrusci lege sacrata coacto exercitu, cum vir virum legisset, ...dimicarunt" „..zebrawszy wojsko za pomocą zaklętego prawa, gdy mąż męża dobiera..." [754]. Wprawdzie dla Rzymian nie mamy żadnej wzmiankj, żeby walczyli lege sacrata coacto exercitu, ale wiemy, że jednak niektóre wojskowe sprawy załatwiali za pomocą zaklętego prawa. Mówiłem już o vacatio sacrosancta, mamy i inny przykład: w r. 342 a. C. „lex quoque sacrata militaris lata est, ne cuius militis scripti nomen, nisi ipso volente deleretur; additumque legi, ne quis, qui tribunus militum fuisset, postea ordinum ductor esset" (Liv. VII, 41, 4). Takie oto są nasze wiadomości o zaklętycn prawach w Rzymie. Nie wiele ich było ilościowo, lecz wiele jakościowo, bo niemal wszystkie strony współczesnego życia, mało jeszcze zróżniczkowanego, były regulowane i normowane przez leges sacratae. Ustrój państwowy, gwarancja praw i przywilejów (vacatio) obywatelskich, urzędy państwowe, sprawy międzynarodowe, stosunek Rzymu do kolonii i odwrotnie, sprawy agrarne, stanowe — o klientach i plebsie, uprawa roli, ochrona miedzy,

[754] Liv. IX, 39, 5; również IV, 26, 3: „...lege sacrata, quae maxima apud eos (sc. Aequos et Volscos) vis cogendae militiae erat, dilectu habito..."; X, 38, 2: „....et deorum etiam adhibuerunt opes, ritu quodam sacramenti vetusto, velut initiatis militibus dilectu per omne Samnium habito nova lege, ut qui iuniotum non convenisset ad imperatorum edictum quique iniussu abisset, caput Iovi sacraretur"; XXXVI, 38, 1: „...Ligures lege sacrata coacto exercitu..."

stosunki rodzinne, porządek sprawowania wojennych urzędów, zwoływanie i formowanie bojowych zastępów — to ostatnie na razie poza Rzymem — wszystko to było określane lege sacrata, więc wszystkie te zjawiska były sacrosancta. Takie szerokie stosowanie zaklętego prawa sięgające najodleglejszych czasów — dawność, odwieczność zjawiska wynika nie tylko z podań o ustawodawstwie królów, lecz przedewszystkiem z analizy pojęcia sacer i sacrosanctum — powszechność zjawiska pozwala przypuścic, że w tych czasach, dawnych i pierwotnych, była to jedyna forma ustawodawstwa, jedyna gwarancja istniejących praw i obyczajów. Dalsza analiza niektórych zjawisk wykaże że nie tylko możemy, lecz musimy to przypuścić. Wiemy że inne narody Italskie, pokrewne Rzymianom i sąsiadujące z nimi walczyły lege sacrata coacto exercitu. O Rzymianach źródła uporczywie milczą i nie mówią żeby robili to samo. Powstaje pytanie, czy naprawdę tak było i jeżeli, to dlaczego. Drugie pytanie jest takie: czy wszystkie leges sacratae, o ile nie były one zwyczajami, więc nie od prawieków istniały, tylko ustawy przyjęte w pewnej określonej chwili, czy wszystkie one w ten sam sposób były przyjęte, w jaki foedus. To znaczy czy zawsze był jeden i ten sam, znany już nam, ritus iurisiurandi, gdy narodową i państwową przysięgę pełnił ktoś jeden: król, kapłan, urzędnik, skupiający w sobie całe ciało zbiorowe, czy też był jeszcze inny ritus. Na pierwsze pytanie daje odpowiedź Rosenberg, idąc tym razem w ślady Mommsena, odpowiedź zdecydowanie negatywną: Rzymianie w wojskowości swojej, do staczania walki i zbierania wojska nie używali zaklętych praw[755]. Pozostaje drugie pytanie.

[755] Mommsen, Strafrecht, 44; 553; Rosenberg op. cit. Hermes XLVIII, 1913 p. 364.

137. RITUS SAMNICKIEJ LEX SACRATA MILITARIS. Przytaczając różne zaklęte prawa, zaznaczyłem o nieznanej praktyce ustanowienia takiej lex, mianowicie u Etrusków: „cum vir virum legisset“. Do Rzymian tego stosować nie możemy, zresztą jako obrzęd, lex sacrata jest jeszcze dla nas niezrozumiałą. Wiemy, że i o Samnitach Liwjusz mówi lege sacrata coacto exercitu i jesteśmy w szczęśliwszem położeniu, bo mamy opis obrzędu. „W całem Samnium był ogłoszony pobór i nowa ustawa głosiła, że jeżeli który z mężów będący w sile wieku nie stawi się na rozkaz naczelnego wodza, że jeżeli nie mając pozwolenia na to, będzie nieobecny — głowa jego zostanie oddana (zaklęta, sacraretur) Jowiszowi. Całe wojsko powinno stawić się do Akwilonii. Zebrało się tam do czterdziestu tysięcy żołnierzy: wszyscy, ktokolwiek był zdrowy w Samnium. Tam, w Akwilonii, prawie że we środku obozu był odgrodzony płotem i parkanem plac, wyścielony płótnem. Szerokość i długość jego była blisko dwieście kroków. Tutaj, na tym placu, pewien kapłan, mąż w podeszłym wieku, imieniem Ovius Paccius, odprawił nabożeństwo ze starej oprawnej księgi. Twierdził on, że będzie służył bogom wedle dawnych samnickich zwyczajów religijnych, że do tego właśnie środka uciekli się ongiś przodkowie ich, kiedy to tajemnie powzieli uchwałę odebrania od Etrusków Kapui. Po skończonem nabożeństwie naczelny wódz rozkazał przez posłańca żeby wszyscy sławni z pochodzenia lub z czynów przyszli do niego: wprowadzano każdego osobno. Sam sposób odprawienia tego nabożeństwa ofiarnego mógł wzmocnić religijną spójnię, ale nie dosyć tego: we środku ogrodzonego miejsca, prawie całkiem wyścielonego, wznosiły się ołtarze i przy nich leżały zabite ofiarne zwierzęta i otaczali je setnicy, z mieczami w rękach. Każdego z książąt przyprowadzono do ołtarza, nie jako biorącego udział w nabożeństwie, lecz niby ofiarę; powinien

był złożyć przysięgę, że będzie milczał o tem co tutaj widzi i słyszy. Następnie zmuszono książąt do złożenia przysięgi o okropnem brzmieniu roty, bo wyklinali i siebie i rodzinę i potomstwo jeżeli nie pójdą do bitwy, gdy wodzowie ich poprowadzą, jeżeli sami zaczną cofać się z szyku, lub jeżeli nie zabiją natychmiast tego, kto będzie uciekał. Kilku z nich, tych którzy, na początku jeszcze, nie chcieli złożyć podobnej przysięgi, tuż przy ołtarzach zamordowano i trupy ich leżały dla przykładu, aby inni nie wymawiali się od złożenia przysięgi. Gdy już wszyscy możni Samnici byli związani tą przysięgą, naczelny wódz przywołał do siebie dziesięciu z nich i rozkazał, żeby każdy osobno dobierał sobie mężów, dopóki nie wybiorą szesnastu tysięcy. Ten zastęp nazwano płóciennym—legio linteata—bo miejsce, w którem sprzysięgli się było wysłane płótnem". W taki oto sposób opisuje Liwjusz przyjęcie Samnickiej lex sacrata militaris [756].

138. ANALIZA SAMNICKIEGO OBRZĘDU. Przytoczony opis zawiera w sobie właściwie trzy obrzędy religijne: lex sacrata nakazująca wszystkim zdrowym mężczyznom stawić się na rozkaz imperatora w Akwilonii; następ-

[756] X, 38; wspomina także IX, 40, 9: „prior forte Iunius commovit hostem, laevo dextrum cornu, sacratos more Samnitium milites eoque candida veste et paribus candore armis insignes"; X, 41, 3: „quippe in oculis erat omnis ille occulti apparatus sacri et armati sacerdotes et promiscua hominum pecudumque strages et respersae fando nefandoque sanguine arae et dira execratio ac furiale carmen detestandae familiae stirpique conpositum: iis vinculis fugae obstricti stabant civem magis quam hostem timentes"; Pauli epit. s. v.: „legio Samnitium linteata appellata est, quod Samnites intrantes singuli ad aram velis linteis circumdatam non cessuros se Romano militi iuraverunt"; strój ich również był nieco odmienny: Liv. IX, 40, 3: „galeae cristatae, quae speciem magnitudini corporum adderent, tunicae auratis militibus versicolores, argentatis linteae candidae".

nie jakieś tajemnicze i straszne obrzędy, pełnione przez sędziwego kapłana w zagrodzie wysłanej płótnem. Jakkolwiek nie wiemy co to było, jaka była forma praktyki, a podanie głosi, że nawet dla tych dawnych czasów były to jakieś prastare obrzędy, to jednak myślę, że treść ich jest nam znana, że było to coś z tego, co omówiłem w poprzednich rozdziałach: albo devotio, albo vota albo evocatio: taki lub inny magiczny przymus, którym starano się zniewolić bogów do współudziału. Trzeci obrzęd, jest to zbiorowa przysięga Samnickich książąt i dostojników. Nie wspomina Liwjusz żeby przysięga ta była w liczbie pojedyńczej, jedna, przez kogoś jednego dokonana, wiążąca cały Samnicki naród. Opowiada o całym szeregu iusiurandum plemiennych dostojników i możnych panów, ale zastęp dobrany przez nich nazywał się legio linteata i źródła przytoczone w poprzednim odsyłaczu, świadczą, że wszyscy legjoniści, w takim samym stopniu jak książęta, byli związani tą przysięgą. Nie wiem, co znaczą płachty płócienne, użyte do wyścielenia ogrodzonego miejsca. Jest to jeden z bardzo nielicznych, właściwie jedyny znany mi przykład użycia w Italji płótna do sakralnej praktyki: libri lintei nie mogą iść w rachubę, bo do sakralnych praktyk nie należą. Jakie wierzenia były skojarzone z płótnem, nie wiem, ale szczegół ten miał pierwszorzędne znaczenie w praktyce, bo nie nazwano by całego zastępu płóciennym. Wiemy, że strój wojenny Samnitów nieco różnił się od Rzymskiego: nie purpurowe paludamentum, tylko różnobarwne płócienne koszulki, versicolores, były używane przez wojowników Samnickich, narówni z galeae cristatae, wspanialszymi od Rzymskich, hełmami z pióropuszami. Nie wątpię, że jakieś wierzenia były skojarzone z płótnem, ale brak porównawczego materjału nie pozwala wglądnąć w rzecz. Muszę zaznaczyć, że owe iusiurandum dostojników, była to jednak lex sacrata. Wprawdzie, nie znajdujemy tutaj jednej

przysięgi, gdy kapłan, skupiając w sobie cały naród, wiąże wszystkich swojemi słowami i czynnością. Mamy przysięgę zbiorową, szereg złączonych w jedną całość. Zbiorową będąc, uczyniona była tylko przez dostojników, nie przez cały naród, ale obowiązywała wszystkich wojowników w zastępie i zupełnie dobrze da się o niej powiedzieć to, co czytaliśmy o Wolskach, Etruskach, Ekwach: lege sacrata coacto exercitu, quae maxime valuit apud hos, cum vir virum legisset. To ostatnie, „gdy mąż męża dobiera", w pierwszej chwili nie rozumiane, teraz wiemy co znaczy i możemy domyślać się tego samego zwyczaju u innych narodów walczących lege sacrata. Jest to pewne zmodyfikowanie zaklętego prawa, właściwie odmiana, która jednak zawiera w sobie wszystkie zasadnicze cechy legis sacratae: iureiurando interposito est institutum; sacratio capitis jako konsekwencja przekroczenia ustawy, ogólno państwowe znaczenie. Niestety, wszystko to po za Rzymem i źródła milczą o tem, żeby Rzymianie walczyli lege sacrata, a Rosenberg i Mommsen twierdzą, że takiego zastosowania zaklętego prawa Rzymianie nie znali. Żeby przekontrolować twierdzenie tych uczonych, musimy wrócić z powrotem do ściśle Rzymskiego foedus.

139. HOMEOPATYCZNA MAGJA W RZYMSKICH IURAIURANDA. Pamiętamy że jest jeszcze odmienny sposób zawarcia foedus, opisany przez Polibjosa. Przysięgający — Polibjos nie wymienia wyrazu fetialis ani równoważnego — trzyma w ręku Δία λίθον, Jovem Lapidem i odrzuca od siebie ów kamyk, mówiąc przytem, że jeśli złamie przysięgę, niech stanie się z nim to, co staje się z kamieniem. O zabiciu prosięcia nie wspomina Polibjos nic. Na tę formę przysięgi zwrócili uwagę Samter i Deubn[757].

[757] Samter ap. RE s. v. Fietiales, col. 2262 sq; L. Deub er, Zur Entwickelungsgeschichte der altrömische Religion. Neue Jahrbüch. f. d. Klass. Altertum, 1911, XXVII pp. 291 sq, 335 sq.

Samter, w wysokim stopniu niemetodycznie zwraca uwagę na szczegół rzucania kamyka i zbliża ritus tej przysięgi do Greckiego święta Βουφόνια. Jest to zestawienie zewnętrznych podobnych do siebie cech, które uzewnętrzniały zupełnie odmienne wierzenia. W iusiurandum rzucanie kamyka jest podstawową częścią praktyki — w Boufoniach odrzucanie siekiery jest szczegółem drugorzędnym bo polegała praktyka na uśmierceniu wołu i następnie na sądzie nad tym, kto, właściwie co zabiło wołu. W Rzymie ciskanie kamyka jest objawem homeopatycznej magji: niech ze mną stanie się to, co staje się z tym kamykiem — w Grecji z magją nie ma nic wspólnego: kapłan odrzuca od siebie siekierę, bo popełniła zbrodnię zabijając boskiego wołu, bo nie chce kapłan kalać siebie obcowaniem z siekierą. W Rzymie mamy fakultatywną sacratio capitis, bo fakultatywność jest podstawową właściwością przysiąg — w Grecji fakultatywności niema wcale. Tak więc zestawienie tych praktyk jest możliwe tylko na pierwszy rzut oka i zupełnie zewnętrzne, przy bliższem wglądnięciu w nie, zestawienie upada. Inaczej ujął rzecz Deubner, który zestawił ritus opisany przez Polibjosa z przysięgą Cinny na Kapitolu. Zniewolony przez Sullę, poszedł Cinna na Kapitol i „trzymając kamyk w ręku uczynił przysięgę, wyklinając samego siebie, jeżeli dla Sulli nie będzie miał dobrej woli; niech będzie wyrzucony z miasta tak, jak ów kamyk z ręki; powiedziawszy to rzucił kamyk na ziemię, w obecności wielu świadków". Następnie Deubner zestawia z podanem przez Festusa: „lapidem silicem tenent iuraturi haec verba dicentes: si sciens fallo, tum me Diespiter salva urbe arceque bonis eiiciat, ut ego hunc lapidem"[758]. Jeżeli przypomnimy sobie cytowane już z Noctes Atticae (I, 21, 4) „Iovem Lapidem, quod sanctissimum iusiurandum habitum est, paratus ego iurare sum", to nie będzie ulegało wątpliwości, że Polibjos zupełnie dobrze

[758] Plut. Sulla 10; Pauli epit. s. v. lapidem silicem.

opisał ritus foederis. Powstaje pytanie jak trzeba rozumieć wzmiankę Liwjusza (XXX, 43, q.): „...senatusconsultum factum est in haec verba, ut privos lapides silices privasque verbenas secum ferrent (sc. fetiales cum praetore ad bellum proficiscentes)“. Zestawiając te źródła i inne, w odsyłaczu 735, w gruncie rzeczy nie wiemy, kiedy lapis silex ma być użyty do rzucania jego, kiedy do zabicia prosięcia i gdyby nie to, że Festus, Warron, Servius, mówiąc o foedusie zawsze niemal wspominają o prosięciu, nie wiedzielibyśmy, która forma czynienia foedus była częściej używana. Deubner w ten sposób rozwiązuje kwestję, że przysięgę z rzucaniem kamyka uważa za urzędniczą. Jeżeli jako przysięgająca strona występuje państwo — czynią iusiurandum zabijając prosię; jeżeli nie państwo tylko urzędnik czyni przysięgę, lub szereg jednostek — czynią przysięgę na Kapitolu rzucając kamyk. Przypuszczenie Deubnera, zupełnie prawdopodobne, nie wyjaśnia jednak pewnego szczegółu. Zupełnie łatwo możemy zrozumieć, że gdy ofiarę zabijają krzemieniem, ów lapis silex, saxum silex, jest to sam Iuppiter Lapis pełniący przysięgę. Natomiast wcale nie rozumiem dlaczego ciskany kamyk, któremu potencjonalnie upadabja się w praktyce łamiący przysięgę, dlaczego ten kamyk jest przez Polibjosa nazwany Iuppiter Lapis, Zeus Lithos. Iuppiter Lapis rzucany na ziemię w żadnym razie nie wynika z Iuppiter Lapis który zabija ofiarę: pierwszy jest już sacer, drugi czyni kogoś innego sacer. Musimy przypuścić że źródła mylnie poinformowały Polibjosa, ale przeciwko temu przemawiają słowa Aulusa Gelliusa: „Iovem Lapidem.... ego paratus sum jurare“. Pozostaje to, że albo nastąpiło jakieś pomieszanie pojęć religijnych i praktyk, dla nas niezrozumiałe, albo że źródła nasze nie są jednak dostateczne, ku czemu właśnie skłaniam się. W każdym razie non liquet. Ale wystarcza, że była forma przysięgi z rzucaniem kamyka i była ona bardzo

starożytna: znajdujemy ją u Słowian również, bo wedle Saksona, Rygijczycy, przysięgę czyniąc, kamyk przy tem do wody wrzucają, aby zginęli tak samo jak ten kamyk, gdyby dane słowo złamali (adn. 3) i u Germanów mamy podobną praktykę (adn. 4). Jest to odmiana magicznej genezy przysięgi z fakultatywną sacratio capitis: magję mamy nie zwykłą, tylko homeopatyczną: podobne wywołuje podobne; widzieliśmy to już niejednokrotnie.

140. RZYMSKIE SACRAMEMTUM MILITARE. Przyjmując przypuszczenie Deubnera, pójdziemy nieco dalej. Nie jest to wprawdzie forma przysięgi w której cały naród jest stroną, ale urzędnik przysięgając wiąże przysięgą całe państwo, bo inaczej Polibjos nie podał by praktyki za foedus. Z drugiej strony mieliśmy zbiorowe przysięgi dostojników, rozumiane jako lex sacrata; obowiązywała taka przysięga nie tylko dostojników i książąt, ale i tych którzy z nimi byli związani: legio linteata. Otóż i w Rzymie mamy przykłady podobnej zbiorowej przysięgi: „centurio erat M. Flavoleius.... victor — iuquit — M. Fabi, revertar ex acie; si fallat, Iovem Patrem Gradivumque Martem aliosque irates invocat deos. idem deinceps omnis exercitus in se quisque iurat“ (Liv. II, 45). Zestawmy to z Pauli epit s. v. „praeiurationes facere dicuntur hi, qui ante alios conceptis verbis iurant; post quos in eadem verba iurantes tantummodo dicunt: idem in me“. Już te dwa źródła świadczą, że w wojskowości Rzymskiej były jednak jakieś przysięgi, któremi wzmacniano karność i spoistość wojska. Nie nazywano je lex sacrata, ale na iusiurandum i na fakultatywnej sacratio capitis częstokroć opierała się wojskowość Rzymska: wkraczamy w dziedzinę praktyk zwanych sacramentum militare. Przedewszystkiem wiemy, że żołnierzem, miles, mógł być tylko ten, kto zło-

żył przysięgę, sacramentum: ten kto nie był sakramento adactus, ten nie był miles, nie miał prawa walczyć z nieprzyjaciółmi i zabijać ich. Ale służba w wojsku była obowiązkiem każdego obywatela: wszyscy musieli przez to przejść, więc wszyscy byli w swoim czasie sacramento adacti: coś niby praktyka inicjacji[759]. Był to jedyny rodzaj wojskowej służby: mogły być inne modyfikacje, ale stosowano je tylko w wyjątkowych wypadkach; byli to evocati, byli tumultuarii, ele jedyny zgodny z fas rodzaj wojskowości, to byli sacramento rogati[760]. Źródła przytoczone

[759] Cic. de off. I, 37. „Cato (filius) ad Papirium scripsit ut.... eum obliget sacramento, quia priore amisso iure cum hostibus pugnare non poterat.... M. quidem Catonis senis est epistula ad M. filium, ...monet igitur ut caveat, ne proelium ineat; negat enim fas esse, qui miles non sit, cum hoste pugnare"; Plut. quaest. Romanae 39.

[760] Serv. Aen. II, 157: „sacrata resolvere iura, scilicet ut non indicat in sacramenti poneam: nam milites legibus sacramentorum rogabatur, ut exiens ad bellum iuraret se nihil contra rem publicam facturum: quia militiae tria sunt genera plerumque enim evocati dicuntur et non sunt milites sed pro milite, unde Sallustius: non quis miles neve pro milite. item ipse: ab his omnes evocatos et centuriones. plerumque tumultuarii, hoc est qui ad unum militant bellum. plerumque sacramento rogati, quia post electionem in rem publicam iurant, sicut dictum est. et hi sunt qui habent plenam militiam, nam XX et V annis tenentur"; idem VIII, 1: „apud maiores nostros tria sunt genera militiae in bellis gerendis: nam aut legitima erat militia aut coniuratio aut evocatio. legitima erat militia eorum, qui singuli iurabant pro re publica se esse facturos, nec discedebant nisi completis stipendiis id est militiae temporibus; et sacramentum vocabatur „ut fas mihi Graiorum sacrata resolvere iura". aut certe si esset tumultus, id est bellum Italicum vel Gallicum in qiubus ex periculi vicinitate erat timor multus, quia singulos interrogare non vacabat, qui fuerat ducturus exercitum, ibat ad Capitolium et exinde proferens duo vexilla... dicebat „qui rem publicam salvam esse vult, me sequatur", et qui convenisse, simul iurabant; et dicebatur ista militia coniuratio; fiebat etiam evocatio: nam ad diversa loca

w odsyłaczu, świadczą, że służba wojskowa w Rzymie odbywała się zawsze sacramento interposito i na podstawie ich możemy uprzytomnić sobie co to oznaczało i jak się odbywało.

141. SACRAMENTUM MILITARE JEST TO LEX SACRATA MILITARIS. Twierdzą źródła, że pierwotnie było samo tylko sacramentum i było to sprzysiężenie żołnierzy, którzy iurabant in verba, że nie będą uciekali z bitwy, że nie cofną się z szyku, chyba że dla zabicia wroga, zbawienia współobywatela lub aby nową broń wziąść — takie same sprzysiężenie widzieliśmy w Sabińskiej lex sacrata militaris. Sabińska lex i lex Etruska zawierają szczegół cum vir virum legisset — dobieranie; w Rzymie znajdujemy wyrazy dilectus, electio, oznaczają to samo,

diversi propter cogendos mittebantur exercitus. modo ergo duo sunt genera militiae: coniuratio et evocatio, quippe in tumultu"; Liv. XXII, 38: „tum (a. a. C. 216), quod numquam antea factum erat, iure iurando ad tribunos militum adacti milites; nam ad eam diem nihil praeter sacramentum fuerat, iussu consulum conventuros neque iniusssu abituros, et ubi ad decuriatum aut centuriatum convenissent, sua voluntate ipsi inter sese decuriati equites centuriati pedites coniurabant sese fugae atque formidinis ergo non abituros neque ex ordine recessuros nisi teli sumendi aut civis servandi causa id ex voluntario inter ipsos foedere ad tribunos at legitimam iuris iurandi adactionem translatum"; Frontin. Strateg. IV, 1, 4: „L. Paulo et C. Varrone cos. milites primo iure iurando facti sunt; antea enim sacramento tantummodo a tribunis rogabantur; ceterum ipsi inter se coniurabant"; Liv. III, 20. 3: „nobis vero — inquit (L.) Quinctius (Cincinnatus) — nihil dilectu opus est, cum, quo tempore P. Valerius ad recipiundum Capitolium arma plebi dedit, omnes in verba iuraverint conventuros se iussu consuli nec iniussu abituros"; Dionys Halic. X, 18, 2: Kwinkcjusz powiada, że zaprzysięgli „iść za konsulami na wojnę, dokąd poprowadzą i nie porzucać znaków ani robić coś wbrew prawom; idem II, 43, 2.

więc jakkolwiek w Rzymie praktyka uległa zmianie, to jednak zachowała się w nazwie, jako przeżytek. W Samnium żołnierze nie imperatorowi przysięgają, tylko swoim przywódcom — to samo mamy i w Rzymie. To najstarsze Rzymskie sprzysiężenie się nazywano sacramentum i w roku 216 uległo ono pewnej zmianie. Przysięgi, które od tego czasu składano tribunom wojskowym, przed tym czynili centuriatim albo decuriatim. Od tego czasu przysięgi były przymusowe, ale czy przed tym dobrowolne? Od czasów najdawniejszych konsulowi przysięgali milites, że pójdą, dokąd poprowadzi i że bez pozwolenia nie odejdą; jednocześnie ci sami milites centuriatim sprzysięgali się nie cofać się z szyku, walczyć do upadłego, na czele tych sprzysiężeń stali centurionowie. Inowacja w r. 216 polegała tylko na tem, że na czele sprzysiężeń stanęli trybunowie wojskowi, że zwyczaj od prawieków uprawiany, został ujęty w karby przepisane prawem, co wcale nie zmieniało zasadniczej osobliwości: sprzysiężenie się całego wojska, w formie nieco odmiennej od Sabińskiej lex sacrata, jednak o tej samej treści. W jaki sposób odbywało się sprzysiężenie, to zdaje się możemy uświadomić sobie zestawiając Liwjusza z Festusem. Ktoś jeden, bezpośredni przywódca, centurio albo decurio, po r. 216 tribunus militum, składał wobec podwładnych przysięgę — prawdopodobnie rzucając kamyk dla fakultatywnej exsecratio capitis, możliwe że tylko wznosząc rękę do góry (Liv. II, 45, 4): centurio... M. Flavoleius... victor — inquit... — revertar ex acie; si fallat, Iovem Patrem Gradivumque Martem.... invocat deos...“ Był to praeiurarator, a za nim wszyscy in eadem verba przysięgę czyniąc, mówili tylko: „idem in me“: to samo niech i zemną się stanie, to znaczy o ile nie będzie walczył do upadłego, o ile cofnie się z szyku. W taki oto sposób zastępy dobranych mężów — legiones — stawały się iureiurando interposito, sacratone capitis, rzeczywistem,

zdolnym do walki wojskiem. Obrzędy tę były mniej uroczyste od samnickiego obrzędu, ależ samnicka lex powstała w zupełnie wyjątkowej sytuacji, gdy toczyła się walka o sam byt niepodległy, nic więc dziwnego że wygrzebali z przeszłości najbardziej uroczyste formy iurisiurandi—podobnie jak Rzymianie podczas drugiej wojny punickiej przypomnieli sobie o dawno zapomnianej zaklętej wiośnie. Opisując tę uroczystą lex sacrata militaris, Liwjusz używa czasem wyrazu sacramentum, a to dla tego, że sacramentum to właśnie jest wojenne prawo zaklęte; Rzymianie zawsze walczyli militibus sacramento adactis, to znaczy, że nie uznawali innej walki i bitwy jak tylko lege sacrata, quae maxime valuit apud eos. Rzymianie nie używali w stosunku do siebie tego określenia dlatego, że lex sacrata której podmiotem była służba w wojsku i walka z wrogami, nazywała się sacramentum, podobnie jak lex sacrata, której podmiotem były obce gminy, nazywała się foedus. Mamy definicje i lex sacrata i sacrosanctum: otóż i foedus i sacramentum całkowicie zawierają się w tych definicjach. Ciekawe jest, że wcale nie zachował się żaden opis przyjęcia czystej lex sacrata, natomiast zachowały się opisy obrzędów przyjęcia modyfikacyi legis sacratae i tylko analizując te obrzędy, stwierdzamy, że są to przeżytki owej najdawniejszej i jedynej w pierwotnych czasach formy ustawodawstwa w ludzkich gromadach. Mommsen i Rosenberg, którzy obrzędów nie analizowali i ograniczyli się formalno-filologicznem ujęciem rzeczy, przeoczyli treść tego zjawiska i dlatego podali mylne twierdzenie o zaklętych prawach w Rzymie, jakoby nie używali Rzymianie w wojskowości legis sacratae: naprawdę było odwrotnie, wojskowa służba odbywała się wyłącznie lege sacrata.

142. RITUS SPRZYSIĘŻENIA KATILINY; FERIAE LATINAE. Zanim przejdę do wyjaśnienia nadających się

do tego sacrationes capitis, zatrzymam się na odmiennej formie sprzysiężenia, która wprawdzie odprowadzi nas nieco w stronę od sacrosanctum i leges sacratae, ale pomoże zrozumieć feriae Latinae, święto tak bardzo związane z wojskowością. Podobno w 64 roku przed Chrystusem, Katilina i spiskowcy, zacieśniając węzły łączące ich, zabili człowieka i zjedli jego mięso [761]. Nie wchodzę, czy miało to naprawdę miejsce, czy nie, czy przeciwnicy naumyślnie nie oczernili Katiliny. Pomijam również to, że dla współczesnych Katiliny, taka praktyka powinna była wydawać się wyłącznie tylko wstrętną zbrodnią, która o ile wiązała, to dla tego, że infamia skalała by każdego z uczestników, który by chciał wycofać się i rozgłosić: owym cementem wiążącym dla współczesnych była zbrodnia i nic innego. Natomiast dla nas ta pogłoska ma taką wartość, że w pamięci ludzkiej żyło wspomnienie zacieśnienia związku wspólną gromadną przysięgą przy spożyciu ludzkiego mięsa. W r. 64 a. C. praktyka taka bezsprzecznie tylko wstręt wzbudzała—ale czy zawsze tak było? czy czasem nie był kiedyś taki okres kultury, kiedy rytuał był żywotnym? Praktyka przypisywana Katilinie może być rozłożona na dwie części: zacieśniając przysięgą związek spożywają mięso; mięso ludzkie. Mamy więc do wyjaśnienia zacieśnienie związku przez spożycie mięsa ofiary; ofiary ludzkiej. Odrzucając ten ostatni szczegół, ludzką ofiarę, wiemy już że było w Rzymie święto zacieśnienia związku przez spożycie ofiary: feriae Latinae, gdy zbierali się przedstawiciele—magistraci poszczególnych gmin łacińskiego związku i jedli mięso ofiarnego wołu. Mając na względzie dwie cechy rzekomej przysięgi Katiliny i spiskowców, łatwo znajdziemy gdzieindziej porównawczy materjał: a) połączenie zacieśnienia związku przysięgą ze spożyciem ofiary, b) połączenie

[761] Plut. Cicero 10; Sallust. Cat. 22; Min. Feiix 30; Dio Cass. XXXVII, 30; Schwenn, Menschenopfer p. 188 (RGVV, XV).

zacieśnienia związku z ofiarą w rzeczywistości ludzką, w nazwie zwierzęcą. Zestawienie ułatwi nam ich zrozumienie. Zabicie wołu, podział jego i spożycie, mimowoli naprowadza myśl na totemiczne praktyki teofonji i teofagji, zwłaszcza, że wół bardzo nadaje się do totemu, że w związku Łacińskim była gmina Bovianum, że podania o ver sacrum głosiły, że wół uprowadzał wygnańców — sacrani i t. d., o czem już mówiłem. Zaznaczyłem również, że jednak szczątki niby-totemizmu Rzymsko-Italskiego nie wystarczają do definitywnego stwierdzenia totemizmu u Italskich narodów i juz w każdym razie do naszkicowania obrazu tego totemizmu i jego osobliwości. Feriae Latinae dlatego nie wystarczają, że teofonja i teofagja mogą być wyprowadzane nie tylko z totemizmu: nie okresem, lecz osobliwością pierwotnych religji, nie wszystkich zresztą, był totemizm.

143. PRZYKŁADY ZABICIA BOGA I SPOŻYCIA BOGA. Teofonję, zabicie boga, znajdujemy w Rzymie zrodzoną przez wierzenia w najmniejszym stopniu totemiczne: equus october, Korndaemon Mannhardtowski, Spirit of the Corn Frazera, duch ziarna wcielony w koniu i zabity [762]. Mając nie totemiczną teofonję, możemy spodziewać się i teofagji nie totemicznej. Podobne zabicie boga znajdujemy w wspomnianym już greckim obchodzie Boufonia, zabicie wołu, w którym wcielał się duch roślinności [762a]. Boskość wołu w Boufonii stwierdza się nie tylko tem że

[762] Festus s. v. october equus; Pauli epit. s. v. „panibus redimibant caput equi immolati idibus octobribus in campo Martio, quia id sacrificium fiebat ob frugum eventum, et equus potius quam bos immolabatur, quod hic bello, bos frugibus pariendis est aptus"; Plut. quaest. Rom. 97; Ovid. fasti IV, 733; analiza praktyki i wierzeń z nią skojarzonych: Mannhardt, Mythologische Forschungen, Kap. IV, das Octoberross, p. 156 sqq.

[762a] Mannhardt op. cit. kap. II.

jest on Korndaemon, lecz i całym szeregiem innych osobliwości[763]. Co do spożycia boga, było ono szczególnie w Grecji rozpowszechnione; opracowane w misterjach, teofonja i teofagja przyjęły u Greków szczególnie mistyczny charakter uczczenia tajemnicy odrodzenia się Triptolema, Dionizosa i innych bóstw do nowego życia i współbytowania z nimi. Pomijam jednak wyższe szczeble greckich misteryi i wracam do Dionizosa: w wielu podaniach i praktykach był czczony on jako wół; opowiadano że zrodziła go krowa, że rogi ma, lub głowę wołu, że objawia się w postaci tego zwierzęcia lub tylko z rogami[764]. Kreteńczycy obchodzili święto ku czci Dionizosa: mit skojarzony z tem świętem ma wybitne ślady opracowania jego w misterjach, ale praktyka była bardzo archaiczna. Opowiadali o młodym Dionizosie-Zagreusie, że gdy pewnego razu został sam, tytani, poduszczeni przez Herę, napadli na chłopczyka i pożarli go. Za karę, Zeus spalił ich piorunem; szereg szczegółów opuszczam. Ku uczczeniu pasji Dionizosa-Zagreusa, sprawiali Kreteńczycy rok rocznie uroczystość, a śmierć i męka boga były wyobrażane w tej uroczystości przez śmierć, przez rozszarpanie i pożarcie żywego wołu.[765]. W tym przykładzie mamy boga pierwotnie terjomorficznego; corocznie rozszarpują go i pożerają; następnie bóg

[763] Hubert et Mauss, Essai sur le sacrifice. L'Année Sociologique II p. 68.

[764] Plut. de Iside et Osiride 35; quaest. Graecae 36; Athen. XI p. 476; Clem. Alex. Protr. II, 16; Hymni Orph. XXX, 3, 4; XLV, 1; LII, 2; LIII, 8; Euryp. Bacchae 99, 101, 920 sq; Schol. ad Arist. Ranae 375; Diod. Sic. III, 64, 2; IV, 4, 2 i inne literackie i archeologiczne źródła vide Frazer, The Golden Bough, part V, Spirits of the Corn I p. 16 sqq. S. Reinach, Cultes, Muthes et Religions, II, 1906 p. 94 sq. (La mort d'Orphee).

[765] Firmic. Matern. De errore profana relig. 6; spożycie Dionizosa-Wołu: Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente, p. 126 sqq; to samo i inne podobne praktyki: S. Reinach, op. cit. II, p. 93 sq; 121 sq; III, 36 sq (Acteon); ten uczony wedle zwyczaju swego, uważa to za totemiczne praktyki.

antropomorfizował się, praktyka jednak pozostała z tą zmianą, że nie z bogiem-zwierzęciem to czyniono, tylko ku czci uszlachetnionego boga. Reinach w cytowanych artykułach skrzętnie zebrał szereg przykładów pierwotnego rozszarpywania i pożerania na surowo drgającego mięsa i żłopania gorącej jeszcze krwi boskiego zwierzęcia-ofiary. Mamy również przykłady spożycia ludzkiej ofiary, nazywano jednak pożeranego człowieka wilkiem, więc zwierzęciem. Jest to Arkadyjska uroczystość Lykaia, na cześć Zeusa — Wilka [766]. Było to plemienne arkadyjskie święto potomków Arkasa. Elatos, Apheidas i Azon, synowie Arkasa, podzielili kraj między siebie i przeznaczyli świątynię Zeusa-Wilka do obchodzenia wspólnej uroczystości. Praktyki te były bardzo dawne i stare; były tam agony, było asylum, był ołtarz Zeusa z ziemi. Podczas uroczystości zabijali dziecko i jego krwią skrapiali ołatrz a mięso jedli. Kto zjadł kawałek dziecięcego mięsa, ten stawał się wilkiem: takie było powszechne przekonanie; dopiero w dziesiątym roku z powrotem odzyskiwał ludzką postać. Obchód Arkadyjczyków zawiera w sobie naraz dwie osobliwości; spożycie rytualne ofiarnego zwierzęcia; — człowieka; był on, pododnie jak Łaciński, plemiennem świętem, jest on przeto ogniwem, łączącem praktykę sprzysiężenia Katilinowców, zacieśnienia związku przez spożycie ludzkiej ofiary, z feriae Latinae, zacieśnieniem przez spożycie ofiary zwierzęcej. Jedno-

766 Plin. nat. hist. VIII, 80: „....Agriopos... narrat Demaenetum Parrasium in sacrificio, quod Arcades Iovi Lycaeo etiam tum hostia faciebant, immolati pueri exta degustasse et in lupum se convertisse, eundem X anno restitutum...“; Plato, Rep. VIII, 565 d; Pseudo-Plato, Minos 315 c; Theopr. ap. Porph. de abstin. II, 27; Schol. Dionys. Perieg. 415; Paus. IV, 22; VI, 8, 2; VIII, 2, 1—6; 38, 7. Ed. Meyer. Forschungen zur alten Geschichte, I, 56 sq; W. Immervahr, Die kulte und Mythen Arkadiens, 1891, 1 sq; S. Reinach, Phenomenes generaux du totemisme (C. M. et R. I, 1905, p. 16; totemizuje); Fougerès ap. DS. s. v.; Schwenn, Menschenopfer p. 20 sq. (RGVV, XV).

cześnie zawiera w sobie, jak i feriae Latinae, teofagję, albowiem Arkadyjczycy uroczystość urządzali na cześć Zeusa — Wilka, to znaczy pierwotnie Wilka i każdy, zjadłszy mięso ofiary, dziecka utożsamionego z bogiem Wilkiem, więc pierwotnie ofiary z samego zwierzęcia wilka, sam stawał się wilkiem, upodabiał się plemiennemu bogu, bogu gromady. W podobny sposób inne plemiona Greckie utożsamiały się pierwotnie z swoimi terjomorficznemi bogami: stawali się lisami, jeleniami, bakchami i t. d. Wszystkie te przeżytki S. Reinach w cytowanych artykułach o Orfeuszu, o Akteonie, uważa w całą pewnością za pozostałości totemizmu. Nie mając tej pewności o totemizmie w Grecji, nie uważając terjomorfizm za totemizm, przypuszczam jednak że i feriae Latinae i Arkadyjski obchód Lykaia i inne podobne praktyki, w których spotykamy bassarai, bakchai i t. d. są pozostałością pierwotnego stadjum religji, w którym wierni wszelkimi sposobami, jedzeniem, zewnętrznym wyglądem: tatuowaniem się, maską, szatami i pląsami, starali się utożsamiać ze swoim bogiem, wchłaniać w siebie jego boskość; nie zawsze z totemizmu powinno było to wynikać.

144. ZNACZENIE SPOŻYCIA BOGA. Przytoczyłem w rozdziale o triumfie Meksykański zwyczaj corocznego zabijania jeńca, utożsamionego z bogiem i następnie zjadania go. W tym samym Meksyku dwa razy do roku Aztekowie zjadali sporządzonego z ciasta bałwana Huitcilopochtli. W maju, np., święte dziewicy wyrabiały z miodu (właściwie z czegoś zbliżonego do miodu) i z kukurydzy ciasto, a z tego ciasta wyrabiały posąg boga o takim samym kształcie jak drewniany bałwan Huitcilopochtli; oczy miał z kolorowego szkła, zęby z ziarnek kukurydzy. Książęta dawali mu wspaniałe szaty; sadowiono posąg w błękitnym fotelu na noszach. W dniu święta biało ubrane

dziewice wieńczyły głowy swoje i ramiona kukurydzą; nazywano je siostrami Huitcilopochtli. Młodzieńcy w purpurze, również uwieńczeni, nieśli lektykę z bogiem do świątyni. Dziewczyny przynosiły kawałki ciasta urobionego w kształcie kości i rozkładały u nóg boga: wierzono, że są to ciało i kości boga. Schodzili się kapłani, książęta, lud i adorowali boga tańcami i pląsami, modlitwą i muzyką. Po uroczystej adoracji kapłani rozbijali posąg na tysiące drobnych kawałków i nie było nikogo, kto by nie dostał takiego kawałeczka; i mężczyźni i kobiety, i starcy i dzieci z płaczem i w smutku brali swoją część, mówiąc przytem, że jedzą ciało i kości swego boga i nie wolno było w tym dniu spożycia Huitcilopochtli jeść przed tem rytualnem spożyciem boga [767]. Teofonja i teofagja, niby zbliżone do siebie, nie zawsze jednak z jednych i tych samych źródeł powstawały. Boską istotę zabijano dlatego, żeby ona, będąc w pełni sił w chwili śmierci cielesnej powłoki, natychmiast wcieliła się w jakieś nowe, młode istnienie i w ten sposób zachowała swoją pełnię sił. Ów kłębek zindywidualizowanej mniej lub więcej many, pozostając nadal w starzejącem się wcieleniu zwierzęcem albo ludzkiem, również mógł by zestarzeć się i osłabnąć — dlatego dają mu nową powłokę. Ale nie tylko jednostka podlega starości, osłabieniu i t. d., również i rodzaj, plemię, gromada; z biegiem czasu gromada konsumuje zasób sił żywotnych, twórczej energji, więc co pewien czas wzmacnia siebie wchłaniając w siebie nowy zasób pierwiastków boskich. Z tego wynika, że wierni zabijali co pewien czas boga, zjadali wszyscy razem i w ten sposób wzmacniali siebie. Wyobrażenia jednak o bogach były różnorodne,

[767] Frazer, The Golden Bough, Skapegoat p. 280, tamże inne przykłady; conf. Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente, rozdział VI; Preuss, Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko, Globus LXXXVI, 1904 p. 108 sq.

kłębki wcielały się w ludzi, w rośliny, w zwierzęta, stąd wierzenia terjo —, dendro — i antropomorficzne, a w wyniku szereg odmiennych na pozór przeżytków w praktykach pochodzących z tych okresów wierzeń. Gdy wierni rozrywali i pożerali wołu, kozła lub inne zwierzę — było to spożycie ciała i krwi boga. Następnie jednak bóg wyzbywał się zwierzęcej powłoki i przybierał ludzką postać — praktyka, bardziej konserwatywna, zachowywała się bez zmiany; zapomniano że bóg pierwotnie był zwierzęciem, pozostawały tylko podania o jakichś czarownych przemianach. Etjologiczne mity rzucały światło, dlaczego takie a nie inne zwierzęta ofiarowywano bogu, spożywano je, spożywano razem z bogiem: przypuszczali że bóg na równi z ludzmi to zwierzę swoje zjada. Ale nie zawsze boga zabijano w zwierzęcej postaci, bo i w ludzkiej również, więc nie same zwierzęta zabijano bogu, bo i ludzi czasem. Zwierzęta bowiem z czasem straciły urok, przestały wzbudzać cześć dla siebie siłą i zręcznością, trudnością walki z niemi; więc gdy pierwotni chcieli zasilić gromadę, wybierali silną, młodą jednostkę, utożsamiali z bogiem szeregiem manizujących praktyk, zabijali ją i zjadali, czyniąc to wszystko w mistycznej atmosferze komunji i ofiary. Boski pierwiastek w nim wcielony odnawiał się w nowym, natychmiastowym wcieleniu się, z drugiej strony, spożyty, zasilał rodzaj, gromadę, plemię. Do takiego wspólnego spożycia boskiej ofiary dopuszczano jednak tylko swoich, członków jednej gromady, bo obcych, jako wrogów, trzeba osłabiać, bynajmniej nie zasilać. Powstaje nowa cecha: wspólne spożycie ofiary jest nie tylko zasilaniem, lecz zacieśnieniem wewnętrznej spójni; praktyka ta łączy uczęstników w jedną nierozerwalną całość, podkreśla pokrewieństwo. Dla totemistów owe pokrewieństwo ze sobą i z bogiem jest najstarszą formą i przyczyną ofiary — dla mnie jest to zjawisko wtórne.

145. SPOŻYCIE BOGA JAKO ZARODEK ZBIOROWEJ PRZYSIĘGI. Dla dokonania tej ofiary odbywały się coroczne plemienne zgromadzenia, związkowe; nabrała ofiara znaczenia wspólnej przysięgi, więc i spiskowej przysięgi: to ostatnie było jednak zjawiskiem wtórnem. Feriae Latinae, była to związkowa i plemienna ofiara — przysięga; ofiara Katiliny — przysięga spiskowa: człowiek zjedzony wiąże uczestników. Gdzie indziej znajdziemy zupełnie podobny sposób przysięgi, ale nie człowiek tam występuje. Lukjanos w Toksarisie (48) opowiada o Scytyjskim zwyczaju: „mamy zwyczaj ze skórą, takim jest: ktoś pokrzywdzony chce ubiezbieczyć siebie od kogoś innego; zamało jednak ma do tego sił i oto, zabiwszy wołu, mięso jego kraje na kawałki, gotuje i rozpostarszy skórę na ziemi, siada na niej, trzymając ręce za plecami, tak, jakby były związane w łokciach: uważamy to za największą prośbę. Leżą przy nim kawałki mięsa i podchodzą krewni i każdy kto chce wziąwszy kawałek mięsa następuje prawą nogą na skórę i każdy obiecuje co może. Jeden mówi, że dostarczy pięciu jeźdców, opłaciwszy ich poprzednio i dawszy pożywienie, inny dziesięciu, a inny jeszcze więcej, ów zaś ciężkozbrojnych lub innych piechurów, na ilu jego stać, a najbiedniejszy samego siebie. Gromadzi się czasem przy skórze wielka ilość ludzi i takie zbiorowisko jest spojone najmocniejszemi więzami i są wprost niezwyciężeni jako sprzysiężeni, albowiem nastąpić na skórę jest uważane za przysięgę“. Zupełnie słusznie mówi o tym zwyczaju Kroll a za nim Pley[768], że przy wspólnym jedzeniu mięsa ofiarnego zwierzęcia i przy wspólnem stawaniu na skórze jego, następuje mistyczno-rytualne zjednoczenie się uczestników obrzędu. Jedząc mięso ofiary, która jak to już

[768] Kroll, Alte Tauchgebrauche, ARW, VIII, 1905, Beiheft p. 39, Pley ap. RE s. v. incubatio; idem, De lanae in antiquorum ribitus usu, 1911 p. 8 sq (RGVV, XI).

wiemy była ubóstwiona, wchłaniając w siebie boski pierwiastek stają się wszyscy jedną, religijnie niepodzielną całością. Praktyka, w zarodku manizująca, odmładniajaca, w rozwoju swoim przybrała znaczenie spajania i jednoczenia, stała się zbiorową przysięgą. Totemiczne pokrewieństwo z ofiarnem zwierzęciem, rzekomym ojcem i bratem klanu, nie jest koniecznem do zrozumienia zwyczaju.

146. TROJAKA PIERWOTNA OFIARA. Oto w tym długim szeregu praktyk i zwyczajów Rzymskich i pokrewnych, zarysowuje się przed nami trojaka koncepcja pierwotnej ofiary, trojakie jej zrozumienie, znaczenie, wykonanie i zarodek. Pierwszy rodzaj ofiary — jest to ofara z samego boga. „Przez dziewięć nocy, zraniony mieczem wisiałem na drzewie chwiejącym się od wiatru; wisiałem, złożony w ofierze Odynowi: ja sam—sobie samemu", czytamy w pieśniach Eddy[769]. W pewnej chwili swego istnienia, bóg, wcielony w zwierzę lub w człowieka, króla-kapłana, bywa zabijany, żeby ów kłębek zindywidualizowanej many nie osłabł i wcielił się w nową istotę, młodą i silną. Taka ofiara, owszem, zawiera w sobie totemiczną ofiarę - komunję, ofiarę sakrament, zbadaną i podaną jako praofiara przez Robertsona Smitha; obecnie jego koncepcję energicznie podtrzymuje Salomon Reinach. Lecz sakrament totemiczny nie pokrywa sobą tej formy ofiary, bo nie daje odpowiedzi, w jaki sposób powstał król-kapłan-bóg i dlaczego co pewien czas był składany w ofierze: komunja totemiczna nie jest tym zarodkiem, z którego powstały inne ofiary[770]. Boga zabijają i więcej nawet, bo zjadają i oto

[769] Havamal, 186: „Ich weiss, dass ich hing am windbewegten Baum—Neun Nächte hindurch,—Verwundet von Speer, geweiht dem Odin,—Ich selber-mir selbst".

[770] Rzeczową krytykę i wykazanie jednostronności teorji Robertsona Smitha, czytamy u Ady Thomsen, Der Trug des Prometheus ARW, XII, 1909, p. 400 sqq.

bóg odradza się nie tylko w nowej 'inkarnacji, lecz nie mniej w całej gromadzie, w plemieniu, w klanie: wkraczamy w drugą formę pierwotnej ofiary, zbliżonej do pierwszej. Spożywając ciało i krew boga, plemię odnawia wewnętrzną spójnię i stwarza łączność i pokrewieństwo ze swoim bogiem. Cel tej ofiary, jest to wyszukanie i stworzenie ogniwa łączącego ludzi z bogiem, pewnego rodzaju mistyczne pokrewieństwo. Ogniwem jest boski pierwiastek wprowadzony w ofiarę i wchłaniany przez boga i przez ludzi. Jest to podstawowa Rzymska ofiara: immolatio; jest to teorja Huberta i Maussa, którzy nie wyodrębniają pierwszej formy ofiary w samodzielną całość: uważają ją za odmianę tej drugiej formy; jednak obfity materjał dotyczący zwyczaju zabijania boga-człowieka i boga-zwierzęcia, i natychmiastowego odrodzenia się boga w innym człowieku lub innem zwierzęciu, materjał zebrany i opracowany przez Frazera, zmusza mnie wyodrębnić tą pierwszą formę ofiary w samodzielną całość. W drugim rodzaju ofiary zwierzę ofiarne ubóstwia się; wprowadza się w nie ad hoc manę, numen; więc teraz możemy zrozumieć, dlaczego Starożytni wieńczyli ofiarę, namaszczali krwią i purpurą, dlaczego dawali jej wełnę w różnych odmianach: ofiara powinna być boską. Czasem wystarczy do tego zwykłe błogosławieństwo lub zaklęcie, czasem namaszczają ofiarę podobnie jak boga; Rzymianie zawsze dawali mola salsa. Ofiarę wyodrębniali z codziennego świata, zbliżali do boga i poczuwali się do grzechu zadając jej śmierć: dla tego, przed zabiciem, proszą ofiarę o przebaczenie, albo po zabiciu natychmiast uciekają i urządzają sąd nad narzędziem które zabiło, albo rozkładają grzech na wszystkich równomiernie i zadają ofierze śmierć przez ukamienowanie. Po szczegóły i źródła odsyłam do cytowanej niejednokrotnie wzorowej rozprawy Huberta i Maussa o ofierze. Po zabiciu następuje podział jej między bogiem i ludzmi. I ten i ci spożywają ciało

i krew boskiej ofiary i zasilają siebie jednym i tym samym mistycznym pierwiastkiem: jest to ogniwo łączące śmiertelnika z nieśmiertelnym, tajemnicze pokrewieństwo. Trzeci rodzaj ofiary, jestto pobratymstwo człowieka z bogiem. Najwcześniej wyczuł ten rodzaj Fustel de Coulange, opracowała, niedostetecznie zresztą, Ada Thomsen, poruszył również i S. Reinach [771], ale naogół biorąc, nie była ta ofara w dostatecznym stopniu przeciwstawiona pierwszym dwóm rodzajom. Podobnie jak przez wspólne przełamanie chleba, przez wspólne spożycie chleba i soli u Słowian i u wszystkich innych narodów następuje rodzaj pokrewieństwa i pobratymstwa, tak również i śmiertelnika z nieśmiertelnym przez współspożycie, przez jedzenie przy jednym stole — mensa — zachodzi rodzaj pobratymstwa. Stają się bliżsi sobie: bóg współbytuje z ludźmi i odwroinie. Nie znajdujemy wprawdzie w tak silnym stopniu mistycznego podłoża jak w drugim rodzaju ofiary — mamy natomiast więcej pierwiastów braterstwa i przyjaźni z bogiem. W Rzymie zachowało się to w zwyczajach epulum i daps. To drugie, była to królewsko-boska uczta, ale lingwistyka nawiązuje i jeszcze do czegoś. Rdzeń wyrazu daps wydał ze siebie wyraz damnum, damnatus. Nie wiemy co i kogo spożywano pierwotnie na tych ucztach, ale wiemy że w innych praktykach król, nie chcąc być zabitym, z biegiem czasu zaczął dawać zastępcę, skazańca lub jeńca. Damnatus jest to skazaniec. W ten sposób znajdujemy jeszcze jedną wskazówkę na dawne ofiary ludzkie w Rzymie; więcej nawet, bo pożarcie ofiary. Ten szczegół nanowo wprowadza nas w dziedzinę sakralno-prawnych praktyk, od których nieco odbiegłem.

147. SĄD NAD SIOSTROBÓJCĄ HORACJUSZEM. Analizując znane nam leges sacratae, stwierdziłem, że była

[771] S. Reinach, Cultes, M. et. R. II, 1905 p. 43 sq: „Les theoxenies et le vol des Dioscures".

to najstarsza forma sankcji istniejących już w gromadach ludzkich zwyczajów lub dopiero powstających praw i ustaw. Ogromna większość tych praw powstała samorzutnie i nieświadomie: są to takie prawa, które określają rodzinne stosunki, patrona do klijentów, ochronę roli od szkodników i t. d. Są to prawa zwyczajowe, powstałe w mrocznej przeszłości jako wynik życiowej praktyki szeregu pokoleń. Gwarancją ich i sankcją było sacrosanctum; jako istniejące od dziadów i pradziadów, były one uważane za fas, za nadane, objawione, rozkazane przez boga. Są to również ustawy i uchwały przyjęte w pewnej, ściśle określonej chwili; aby i one były uważane za fas, wprowadzano w nie specjalnym rytuałem boga: stawały się one sacratione sanctae. Przekroczenie i prawa i zwyczaju pociągało za sobą sacratio capitis złoczyńcy. Analiza pojęcia sacratio capitis pokazała że taki człowiek, że homo sacer, powinien być zgładzony i to przedewszystkiem ze względów religijnych. Rozciągnięcie pojęcia lex sacrata na wszystkie prawa i zwyczaje obowiązujące w pierwotnych ludzkich gromadach, znajduje znakomite potwierdzenie w analizie kar, które stosowano za przekroczenie jakiegokolwiek prawa lub zwyczaju: wszystkie one mają mocne sacralne zabarwienie. Bo jeżeli prawa i zwyczaje są leges sacratae, to znaczy sanctae sacratione poenae, sacratione capitis, to wszystkie kary jakie spotykamy w pierwotnym Rzymie powinne być odmianą sacratio capitis lub conajmniej powinne być zjawiskiem w takim samym stopniu religijnem, w jakim były prawnem. I rzeczywiście, najstarsze Rzymskie kary tak bardzo były zabarwione religją, że, podobnie jak wojna, jak przysięgi i t. d. powinne być zaliczone do sakralno-prawnych zwyczajów. Liwjusz w najpiękniejszej księdze Dziejów Rzymskich, w jednym z najpiękniejszych rozdziałów tej księgi, podaje opis sprawy siostrobójcy Horacjusza i opis kary, którą trzeba było zastosować: (I, 26) „...lex horrendi car-

minis erat: duumviri perduellionem iudicent.... si vincent, caput obnubito; infelici arbore reste suspendito; verberato vel intra pomerium vel extra pomerium"..... następnie ojciec, starzec Horacjusz: „.... iuvenem amplexus... huncine—aiebat—quem modo decoratum ovantemque victoria incedentem vidistis, Quirites, eum sub furca vinctum inter verbera et cruciatus videre potestis?... i, lictor, conliga manus,... i, caput obnube liberatoris urbis huius; arbore infelici suspende; verbera vel intra pomerium,... vel extra pomerium"... non tulit populus nec patris lacrimas, nec... itaque, ut caedes manifesta aliquo tamen piaculo lueretur, imperatum patri, ut filium expiaret pecunia publica..."

148. OSOBLIWOŚCI PROCESU HORACJUSZA: CAPUT OBNUBE. W tym opisie mamy następujące osobliwości: caput obnube, przykrycie głowy skazańca; verberato, chłostanie jego infra vel extra pomerium, w obrębie sakralnej granicy miasta lub poza obrębem; sub furca, specjalny przyrząd, widły, które nakładano na kark skazańca; infelici arbore reste suspendito—powieszenie na wyklętem drzewie; piaculum pecunia publica—pokutne oczyszczenie nie na prywatne środki skazańca lub jego rodziny, tylko na państwowe konto; wreszcie sama zbrodnia: siostrobójstwo. Jeżeli słuszne jest twierdzenie, że wszystkie prawa i zwyczaje pierwotnie były sacrosanctae, że podstawy państwa, gminy, rodu, rodziny były sacrosanctae, to taki czyn jak zabicie własnej siostry, niech nawet opłakującej śmierć narzeczonego pochodzącego z wrogiej gminy, był przekroczeniem sacrosanctum; siostrobójca powinien być ukarany przez sacratio capitis. Jakkolwiek w procesie Horacjusza tego wyrazu nie spotykamy, to jednak szczegół caput obnube świadczy, że była to typowa sacratio capitis. Przytoczyłem na swojem miejscu ową lex sacrata, która zakazywała synom czynnie znieważyć ojca: Fest. s. v. plo-

rare: „si puer patrem verberit ast olle plorassit, puer divis parentum sacer esto“. Jeżeli za bicie ojca sacer esto, to z całą pewnością możemy przypuścić, że za zabicie ojca tembardziej sacer esto. I oto ten sam Festus s. v. nuptias podaje: „nuptias dictos esse ait... Aelius et Cincius, quia flammeo caput nubentis obvolvatur, quod antiqui obnubere vocarint; ob quam causam legem quoque iubere caput eius obnubere, qui parentem necavisset, quod est obvolvere“. Przykrycie głowy było oznaką oddania bogu: Decius Mus czyniąc devotio samego siebie, uczynił to capite velato (vide § 42); w ver sacrum oddanych bogu, oddawano capite velato (§ 60); gdzie indziej czytamy o devotus: verberatum infulatumque (adn. 177). Oddanie bogu odbywało się na skutek sacratio capitis, więc Horatius był homo sacer. Za tem samem przemawia szczegół, że oczyszczenie powinno odbyć się pecunia publicia. Wiemy że sacratio było czynnością publiczną (§ 133) — więc zdjęcie owej sacratio, oczyszczenie, powinno być w takim samym stopniu sprawą publiczną: dla tego pecunia publica. Jaką karę mają jemu wymierzyć? obwiesić na przeklętem drzewie i chłostać. Zatrzymam się na pierwszem.

149. OSOBLIWOŚCI PROCESU HORACJUSZA: ARBOR INFELIX. Lex sacrata nakazywała syna, który znieważył czynem ojca consecrare divis parentum—proces Horacjusza pokazuje jak się to odbywało, bo divis parentum oznacza duszom przódków, podziemnym cieniom i bogom. Arbor infelix jest to przybytek tych bogów i cieniów. Były to drzewa, które nie wydają owocu, które nie żywią ludzi— to znaczy nie mają w sobie numen dobroczynnego, nie są zbiornikiem dobroczynnych potęg. Dlatego uważano je za zbiorniki potęg szkodliwych, to znaczy za przybytek podziemnych bogów. Wiemy już, że flamen Dialis miał wstręt

do wszystkiego, co burzy i niszczy, co w jakimkolwiek jest stosunku do królestwa śmierci — miał również flamen Dialis wstręt do arbor infelix. Wiemy że Westa w założeniu była boginią dobroczynną i wspomagającą—również miała wstręt do arbor infelix, bo jeżeli zgasł jej wieczny ogień, nowy trzeba było wzniecić tarciem, ale do tarcia nie wolno było używać drzewa z arbor infelix: używano do tego felix materia[772]. Te wszystkie osobliwości wyklętego drzewa świadczą, że rozkaz infelici arbore reste suspendito jest odmianą rozkazu „divis parentum sacer esto", a z tego znowóż wynika że Horacjusz był homo sacer i kara o której czytamy, jest to jedna z odmian sacratio capitis. W jaki sposób trzeba było wymierzyć jemu karę, jakie jeszcze osobliwości rzucają się w oczy? verberato.

150. OSOBLIWOŚCI PROCESU HORACJUSZA: VERBERATO; SAKRALNA CHŁOSTA. Kara chłosty jest zjawiskiem tak zwykłem i naturalnem, że na pierwszy rzut oka można przypuścić iż nie trzeba doszukiwać się w niej jakiegoś ukrytego sakralnego znaczenia. Jednak szereg zwyczajów i praktyk świadczy że chłosta i bicie są uwa-

[772] Paul. epit. s. v. „felices arbores Cato dixit quae fructum ferunt, infelices, quae non ferunt"; Macrobius Sat. III, 20, 2—3: „Verranius de verbis pontificalibus felices arbores putantur esse... (wymienia szereg)... ...Tarquitius autem Priscus Ostentorio Arborio sic ait arbores, quae inferum deorum avertentiumque in tutela sunt eas infelices nominant... (wymienia szereg)... ...quibus portenta prodigiaque mala comburi iubere oportet"; Plin. nat. hist.: „...(infelices arbores) damnatae religionis, quae neque seruntur umquam neque fructum ferunt"; Aulus Gellius noct Att. X, 15, 15: „...inguinem Diali et capilli segmina subter arborem felicem terra operiuntur"; Pauli epit. s. v. „ignis Vestae si quando interstinctus esset, virgines verberibus adficiebantur a pontifice, quibus mos erat tabulam felicis materiae tamdiu terebrare, quousque exceptum ignem cribro aeneo virgo in aedem ferret".

żane nie za karę i nie z kary powstały, tylko że są one jakąś sakralną praktyką; z tego wynika, że śmierć zadana przez chłostę, jakkolwiek była używana jako kara, jednak, w połączeniu z caput obnube i z infelix arbor, mogła mieć jakieś religijne zabarwienie. Czy w naszym procesie szczegół „verberato“ miał takie zabarwienie, czy nie — demonstrandum est. U Słowian znajdujemy szereg takich zwyczajów, których podstawową właściwością jest chłosta lub bicie — dalej idąc, osypywanie i oblewanie. Zwyczaje te przedewszystkiem są związane z wiosną albo weselem — i wiosna i wesele są to takie zjawiska, w których we wszelki sposób starają się spotęgować zapłodnienie, wzmacniają, starają się przebudzić odporność i siłę. Rzymianie starali się zapłodnić biciem i chłostą, były to februa luperków; mówiłem już o tem ale w związku z materjałem używanym do tego, wełnistą skórą ofiarnego zwierzęcia, którą luperkowie bili bezdzietne kobiety lub młode mężatki. W Polsce wiemy o Cyganach, że gdy Pan Młody jedzie do ślubu, smagają jego przedtem batogami, a jeżeli krzyknie z bólu, małżeństwo nie dochodzi do skutku [773]. To smaganie powinno było powstać na innem podłożu niż chłosta luperków, ale traktowane było nie jako kara, tylko jako coś odmiennego. Gdzie indziej w Polsce, gdy chrzestna matka wraca z kościoła z dzieckiem do domu, odłamuje gałązkę wiśni i trzy razy uderza nią dziecko, aby było dobre [774]. Widzieliśmy że w tym samym lub podobnym celu dziecko kładą na kożuchu; wiemy z czego to powstało i co oznaczało — czyżby i chłosta do tego była używana? Na Mazowszu, w Augustowie i w Suwałkach, w kwietnią nie dzielę dziewczęta od świtu chodzą gromadkami i biją parobków wierzbową wicią, mówiąc przytem „nie ja biję,

[773] Kolberg, Mazowsze V p. 166.

[774] Sew. Udziela, Lud Polski w powiecie Ropczyckim w Galicji, Zbiór Wiadomości do antoprologii krajowej XIV, 1890 p. 80.

wierzba bije"; następnie winszują im nadchodzących świąt; również w kościele mają taką gałązkę i wychodząc z kościoła biją się nawzajem[775]. W Galicji w kwietnią niedzielę święcą wierzbowe gałązki i potem, wyganiając pierwszy raz bydło w pole, biją je święconą palmą[776]. W Czechach 28 grudnia dzieci wcześnie wyganiają z pościeli i uderzają jałowcowymi prętami na znak „odmłodzenia przyrody"(?); potem obdarzają łakociami i ciastkami[777]. Nieco inny charakter ma dożynkowe bicie: w Radomskiem wiążą ekonoma przy dożynkach czerwoną wstążką lub powrósłem i biją jego rózgą z chwastu; potem pan wykupuje jego[778]. Na Ukrainie, gdy młodzi już jadą do pana młodego, panna siada na wozie a pan młody trzy razy obchodzi wóz i uderza pannę batem[779]. Nieco odmiennie postępuje pan młody na Pokuciu, bo nie pannę, bije, tylko poduszkę, którą ona trzyma[780]. Bicie panny przez pana młodego i na Kujawach znajdujemy[781]; na Mazowszu swaszka bije swaci gałązką, na której był wianek, mówiąc przytem „a nu nie jałowiejcie"[782]. Innych podobnych przykładów wiele jeszcze można było by przytoczyć, ale i powyższe wystarczają do tego, żeby przekonać się, że w naszych zwyczajach bicie czasami nie ma nic wspólnego z karą, że powstało na jakiemś innem podłożu. W starożytnych zwyczajach także znajdujemy bicie i chłostę jako sakralną praktykę. U Rzymian w kulcie Matris Matutae, po grecku Leukothei, bili niewolnicę[783]; w Grecji, w Cheronei, wypędzali biciem Bou-

775 Kolberg, Mazowsze, V, 1890, p. 82.
776 Udziela, op. cit. p. 68.
777 Kolberg, Krakowskie, 1871, p. 227.
778 Kolberg, Radomskie, 1887. p. 125.
779 Czubinskij, op. cit. adn. 181: IV p. 421.
780 Kolberg, Pokucie I p. 268.
781 Kolberg, Kujawy, III, 1, p. 256.
782 Kolberg, Mazowsze, V, p. 202.
783 Plut. quaest. Rom. 16; Camill. 5, 2.

limon[784], na Delosie mamy sakralne bicie[785], również i w kulcie Demetry[786], ale najlepiej znaną jest Lakońska chłosta młodzieńców na ołtarzach Artemidy Orthia[787]. Frazer wyprowadza te zwyczaje z praktyk inicjacyi. Na pierwszy rzut oka może wydać się za najprostsze uważać chłostę za przeżytek dawnych ludzkich ofiar, ale nie zawsze chłostę z takich ofiar można wyprowadzić, bo czasem ma ona charakter nie zabytku sakralnego, tytko czegoś, co ma samo w sobie i dla siebie wartość, co może pochodzić z pierwotnej inicjacyi[788]. Pamiętając jednak czem była pierwotna ofiara, musimy stwierdzić, że inicjacya jest to praktyka bardzo zbliżona do ofiary-sacratio, różnica zachodzi przedewszystkiem ilościowa. W ofierze—sacratio następuje współbytotowanie z bogiem w tak silnym stopniu, że bóg wreszcie całkowicie zabiera człowieka; w inicjacyi, praktyce uobywatelnienia, kontakt z bogiem zachodzi w mniejszym stopniu, bóg zadawalnia się przypuszczeniem kogoś do grona swoich wiernych. Wracając do Horacjusza, zaznaczam, że gdyby duumwirowie kazali verberatum necari i więcej nic, moglibyśmy przypuścić, że jest to zwykła kara śmierci przez chłostę, bez żadnego sakralnego zabarwienia; ale szczegóły dodane do tej chłosty, caput obnube, arbor infelix, szczegóły ściśle religijne, świadczą że chłosta owa miała charakter nie tylko karny, lecz również sakralny: szczegół praktyki uobywatelnienia — kontak z bogiem, doprowadzają do najwyższego stopnia: do oddania bogu i co za tem idzie do śmierci.

[784] Plut. Sympos. 6, 8, 1.

[785] Hymn. Hom. in Del. 316; Scholia ad h. l.

[786] Pausanias VIII. 15, 3

[787] Serv. Aen. II, 116; Pausanias VIII, 23, 1, Xenoph. rep. Lac. 2—4; Plut. Lyc. 16 sq.

[788] Frazer, Pausanias III p. 341; A. Thomsen, Orthia, ARW IX, 1905 p. 403 sq.

151. KARA CHŁOSTY W RZYMIE; SUB FURCA. Za pewną sakralnoscią chłosty w Rzymie przemawia również to, że Rzymianie karali w ten sposób za zbrodnie o zabarwieniu religijnem: nie zwykłe ścięcie lub powieszenie lub zamknięcie, lecz „verberatum necari". Jeżeli westalka zaniedbała obowiązki, nie dopatrzała ognia i on zgasł — była chłostana przez pontyfika [788]. Westalka, która straciła wianuszek dziewiczy była żywcem grzebana; kochanek jej również ponosił karę śmierci, ale od chłosty [789]. Sakralność kary chłosty nie mniej dobitnie występuje w sprawie Witruwjusza, księcia Priwernatów, który zdradził Rzymian: „senatus ...Vitruvium in carcere adservari iussit, quoad consul redisset, tum verberatum necari, aedes eius, qua essent in Palatio, diruendas, bona Semoni Sango censuerunt consecranda" [790]; takie zbrodnie jak zdrada zwykle były karane przez chłostę: zdrada, to znaczy nie dotrzymanie wierności, złamanie przysięgi, tego co iureiurando interposito est institutum [791]. Proces Horacjusza zawiera wskazówkę na to, jak taką chłostę zadawano: sub furca. „Verbera sub furca", była to jedna z najstarszych Rzymskich kar, o której mówiono „more maiorum". Na kark skazańca nakładano drewniane widły, przywiązywano do wideł ramiona i nagiego pędzono przez miasto, przez forum i chłostano aż do śmierci [791]. Z biegiem czasu jednak zaczęto to stosować

[788] Livius XXVIII, 11, 6; Plut. Numa 10, 6; Dionys. Halic. II, 67, 3—4.

[789] Festus s. v.: vir, qui (sc. virginem Vestalem) etiam incestavisset, verberibus necaretur"; Livius XX, 57; Suet. Domit. VIII, 3, 4; Dionys. Hal. VIII, 89, 5; IX, 30, 3—4.

[790] Livius VIII, 20, 7 a. a. C. 329.

[791] Livius VIII, 27, 10; IX, 24, 15; 31, 2; X, 1, 3; conf. VIII, 32, 10—11; Aulius Gellius noct. Att. XII, 3, 1.

[791] Sueton. Nero 49, 2: ...„(Nero) legitque se hostem a senatu iudicatum et quaeri, ut puniatur more maiorum, interrogavitque quale id genus esset poenae; et cum comperisset nudi hominis cervicem inseri furcae corpus virgis ad necem caedi, conterritus..."

tylko do niewolników, ale przykłady Nerona, Horacjusza, Matienusa, (Liv. per. 55), świadczą, że poprzednio była to kara bardziej szlachetna, ale z rozwojem karnego prawa, z wprowadzeniem w prawo świeckich pierwiastków, zaczęto ją traktowrć jako pewien zabytek dawnych czasów, że był bolesny i hańbiący, więc stosowano już tylko do niewolników [792].

152. CHŁOSTA I ZRZUCENIE ZE SKAŁY. W prawach dwunastu tablic znajdujemy zastosowane do niewolników połączenie chłosty z zrzuceniem ze skały Tarpejskiej (tabl. VIII, Aulus Gell. n. a. XI, 18, 7—9). Jest to również pewne zdegradowanie kary, pierwotnie szlachetnej i powszechnie używanej, z biegiem zaś czasu, przez wzgląd na pewne jej okrucieństwo, stosowanej do niewolników [793]. Wiemy, że republikański ustrój Rzymu był sacrosanctus, że wedle lex sacrata zapadłej po wygnaniu królów, każdy kto chciał posiąść królewską władzę w Rzymie, stawał się homo sacer. Otóż mamy przykłady posądzenia kogoś o dążenie do wieńca i kary za to. W r. 485 Spurius Cassius był posądzony o dążenie do królewskiej władzy i zginął marnie pod razami chłosty, osądzony przez rodzonego ojca, który mienie syna Cereri consecravisse; inne podania twierdzą, że osądzili jego kwestorowie, „damnatumque populi iudicio, dirutasque publice aedes; ea est area ante Telluris aedem“ [794]. W r. 439 Spurius Maelius podobno dążył do królewskiego wieńca, ale, że

[792] Cic. de divin. I, 26, 55; Valer. Max. 1, 7, 4; Plut. quaest. Rom. 70; Coriol. 24, 15; Dionys. Halic. 69; Plaut. Miles Glor. 2, 4, 6; Mostell. 1. 1. 55.

[793] Livius VI, 20; XXIV, 20, 6; XXV, 7, 14; Dio Cass. XLIV, 50; LXIX, 8; Appian. bell. civ. III, 3; Livius epit. 59; Dionys. Halic. VII, 53, 10—11; Vell. Paterc. II, 24; Plin. nat. hist. VII, 143; Aulus Gell. noct. Att. XVII, 21; Dig. 48, 15, 25, 1; Tac. ann. II, 32, VI, 19; Sueton. Calig. 27.

[794] Livius II, 41, 7—11.

podczas aresztowania stawiał opór, więc zabili jego na miejscu, a „domum deinde, ut monumentum area esset opressae nefariae spei, dirui extemplo iussit id aequimelium appellatum est“ [795]. W r. 384 M. Manlius był za taką samą zbrodnię skazany na śmierć i podania głoszą, albo że zginął zrzucony z Tarpejskiej skały, albo że pod razami chłosty, domus diruta, bona publicata [796]. W tych wszystkich wypadkach mamy bezsprzeczną sacratio capitis, którą wykonywują albo przez bicie i chłostę aż do śmierci, albo przez zrzucenie z Tarpejskiej skały. Podstawową właściwością jest również to, że nie tylko człowiek ginie, lecz mienie jego: dom, podobnie jak z owym księciem Priwernatów: domus diruta, bona publicata albo consecrata Semoni Sango albo Cereri, albo Marsowi, jak to było z włościami Tarkwiujusza Pysznego. Jest to ściśle wykonanie roty przysięgi, w której przysięgający poddaje siebie i mienie i dom fakultatywnej sacratio capitis. Wiemy że tribuni plebei byli sacrosancti; kto znieważył trybuna, zadał jakikolwiek gwałt, był karany przez sacratio capitis i to w formie zrzucenia ze skały [797], a mienie było poświęcone [798]; czynili to capite velato, contione advocata, foculo posito in foro adhibitoque tibicine [799]. Nieprzyjaciół, o których dobrze wiemy jak bardzo byli oni devoti i sacri, gdy wzięto ich do niewoli, również zrzucali ze skały Tarpejskiej, zadawszy im poprzednio chłostę [800]. Mamy więc dwa sposoby rozprawienia się z homines sacri: verberatum necari i de saxo deicere.

[795] Livius IV, 16, 1; 15, 8; 14, 6; 13, 4; Festus s. v. aequimelium; Cic. de domo 101.

[796] Livius VI, 20, 12; Aulus Gell. noct. Att. XVII, 21, 33; Plut. Camill. 26; Pauli epit s. v. Manlium; Manliae gentis; Aurel Victor de vir. ill. 24.

[797] Plinius VII, 143; Dionys. Halic. V, 19, 2; X, 31, 3; Velleius Paterc. II, 24, 2; Aurel. Victor de vir. ill. 66.

[798] Livius XLIII, 16, 10, Plin. nat hist. VII, 143 sq.

[799] Cicero, de domo 123, 124.

153. SUB CRATE NECARI; UKAMIENOWANIE. Zrzucenie ze skały przypomina, zewnętrznie zupełnie, przez użycie wyrazu deiectus, odmienny rodzaj kary: „novo genere leti, deiectus (Turnus) ad caput aquae Ferentinae crate superne iniecta saxisque congestis mergeretur[800a]. Mamy w tem dość złożoną praktykę: crate iniecta, saxis congestis, aqua Ferentina. Narzucają plecionkę na skazańca i zarzucają kamieniami: jest to niby grzebanie żywcem, jak to było z westalką, Gallus et Galla, z wszelkim dewotem; robią to ad caput aquae, co jest mało zrozumiałem połączeniem: woda, zrzucenie, nakrycie plecionką i zarzucenie kamieniami; woda przypomina argeów, sexagenarios de ponte. Trzecia osobliwość jest to saxis congestis, co może oznaczać nie grzebanie żywcem, tylko kamienowanie. Przykłady sakralnego kamienowania lub karnego znajdujemy gdzieniegdzie u Starożytnych, Grecja dostarcza nam szereg przykładów[801], mamy również u Arabów[802]; w sakralno prawnych praktykach nabrało kamienowanie znaczenia narodowej klątwy, wyklęcia, ale wobec tego że mamy czasami ścisle sakralne praktyki kamienowania, jak farmaków np. lub Lithobolia w Trezenie[803], więc pierwotnie musiało kamienowanie mieć jakieś inne znaczenie, prawdopodobnie rozproszenia winy zadania

[800] Livius XXIV, 20, 6: „perfugae (hostium) trecenti septuaginta, quos cum Romam misisset consul, virgis in comitio caesi omnes ac de saxo deiecti“; XXV, 14; „..deducti in comitium virgisque adprobrante populo caesi de saxo deiiciuntur“.

[800a] Livius I, 59, 4. Drugi znany przykład u Rzymian. Liv. IV, 50, 4; u Punijczyków i Germanów: Tac. Germ. 12; Curt. X. 4, 2.

[801] Palamedes: Schol. Eurip. Orest. 422; Kylonowie przez Ateńczyków: Schol. Arist. Equit. 445; Arkadowie swoich królów Aristokratesow. Pausan. VIII, 5. Argeiowie w Peloponneskiej wojnie wodza Thrasyllosa: Thucyd. V, 60, 6; conf. Arist. Acharn. 285 sq; Plut. parall. min. 31; Plato legg. IX; 12 873 b.

[802] F. Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbronn 1879 p. 283, 267 sq.

[803] Pausanias II, 32.

śmierci ofierze pomiędzy wszystkich uczestników [804]. Tak czy inaczej, wszystkie właściwości owej kary śmierci sub crate są tak mocno zabarwione sakralnością, że możemy uważać tę praktykę za odmianę, możliwe nawet że za jedną ze starszych form sacratio capitis.

154. OCZYSZCZENIE HORACJUSZA: TIGILLUM SORORIUM, ŹRÓDŁA. Horacjuszowi przebaczyli morderstwo siostry i oczyścili od zbrodni, dokonali resecratio capitis. Jak to odbyło się? „itaque, ut caedes manifesta aliquo tamen piaculo lueretur, imperatum patri, ut filium expiaret pecunia publica. is quibusdam piacularibus sacrificiis factis, quae deinde genti Horatiae tradita sunt, transmisso per viam tigllo capite adoperto velut sub iugum misit iuvenem; id hodie quoque publice semper refectum manet; sororium tigillum vocant“ [805]. „Constitutus igitur duabus aris Iano Curiatio et Iunoni Sororiae, superque eas iniecto tigillo, Horatius sub iugum traductus est. Id expiamentum memoriae servatum ad hunc usque diem tigillum sororium appellatur“ [806]. „Cuius iudicio victor, duo tigilla tertio superiecto, quae pater eius constituerat, velut sub iugum missus, subit, consecratisque ibi aris Iunoni Sororiae et Iano Curiatio, liberatus omni noxia sceleris est auguriis adprobrantibus. ex quo sororium id tigillum est appellatum“ [807]. „Ale król ..... przywoławszy kapłanów rozkazał

[804] H. Hubert et M. Mauss, Essai sur la sacrifice, L'Anne Sociologique II, 1897—8 p. 69; Bernhardt Schmidt, Steinhafen als Fluchsmale, Jahrb. f. Philol. CLXVII, 1893 p. 373.

[805] Livius I, 26, 13—14; do „pecunia publica“ conf. Festus s. v. „publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus pagis curis sacellis: at privata, quae pro singulis hominibus, familiis gentibus fiunt“.

[806] Scholia Bobiensia in Cicer. pro Mil. 7 p. 64, 2 Hild (p. 277 Or.).

[807] Festus s. v. Sororium tigillum, extr; conf. Aurel. Victor de vir. illustr. IV, 9.

przebłagać bogów i bożków, rozkazał oczyścić tego męża tak, jak zwykle oczyszczają popełnione wbrew woli zabójstwo. Kapłani wzniesli dwa ołtarze, jeden Junonie Opiekunce sióstr, drugi miejscowemu bogu lub bożku, zwanemu Janus, z przydomkiem Curiatius, od imienia zabitych przez Horacjusza kuzynów. Złożywszy ofiary na tych ołtarzach i uczyniwszy różne oczyszczenia, przeprowadzili Horacjusza przez jarzmo (sub iugum). Rzymianie zachowują zwyczaj, że gdy nieprzyjaciele złożywszy broń zdają się na łaskę zwycięzców, wbijają Rzymianie dwie włóczni w ziemię i trzecią poziomo przymocowują do nich u góry i przeprowadzają pod nią jeńców i odpuszczają wolno do domu. Nazywa się to jarzmem: tę praktykę zastosowali i wtedy kapłani, oczyściwszy Horacjusza poprzednio innemi praktykami. To miejsce w mieście, w którem odbyło się oczyszczenie, wszyscy Rzymianie uważają za święte;... stoją tam dwa ołtarze, które wtedy były wzniesione, nad nimi brewno, w taki sposób przymocowane do przeciwległych ścian, że zwiesza się nad głową przechodniów; nazywa się ono w języku Rzymian „siostrzanem brewnem". To miejsce zachowują w mieście jako pamiątkę po owym zdarzeniu i corocznie odprawiają tam pewne nabożeństwa" [808]. Takie oto są źródła do oczyszczenia Horacjusza.

155. RZEKOME OCZYSZCZENIE PRZEZ PRZEJŚCIE BRAMY; SŁOWIAŃSKIE ANALOGJE. Dionizjos i Schol. Bobiens. świadczą, że tigillum sororium, było to brewno przymocowane do przeciwległych ścian, wpoprzek drogi,

[808] Dionysios z Halikarnasu III, 22; pisali o tem: Huelsen-Jordan, Topographie der Stadt Rom in Altertum, I, 3, 1907 p. 322; A. v. Domaszewski, Die Triumphstrasse in dem Marsfelde, Abhdlg. zur röm. Relig., 1909, p. 217 sq.; p. 223 (= ARW, XI, 67 sq.); W. Otto, Römische Sondergötter, Rhein. Mus. f. Philol. LXIV, 1909 p. 447 sq.; 467 sq.; idem s. v. Janus ap. RE; Usener, Strena Helbigiana, 1900 p. 319 sqq.; WRKR p. 104.

ponad ołtarzami. Usener zestawia ten zwyczaj z jednym Spartańskim zwyczajem, ale w Rzymie mamy tylko jedną kłodę, poziomo przymocowaną, naiomiast w Sparcie dwie poziome i dwie pionowe, więc urządzenie wręcz odmienne [809]. W Rzymskiej praktyce owe brewno jest w gruncie rzeczy fetyszem, było samo przez się świętem, o czem świadczy wzmianka w fastach Arwalskich braci: ofiara tigillo sororio, oraz wzmianka o Juppiter Tigillus u św. Augustyna [810]. Za tem, że punkt ciężkości praktyki zawierał się nie w ołtarzach tylko w brewnie, przemawia również nazwa i zwyczaju i miejsca: tigillum, sub tigillo, ale nie „inter aras". Domaszewski, powołując się na informację, otrzymaną od swego kolegi Kahle, o oczyszczającem znaczeniu przesuwania się przez szczelinę, mniema że i w tym zwyczaju uzewnętrznia się to samo wierzenie; więc przesuwa punkt ciężkości z tigillum na samą akcję przejścia przez otwór. Widzieliśmy, że w ten sam sposób starał się wytłómaczyć powstanie triumfalnych bram, co było chybione. Niezależnie od Domaszewskiego i uzasadniając solidniej od niego, takie same przypuszczenie wypowiedział W. Otto, powołując się na Frazera, Hovitta i Oldenberga, którzy mówią o oczyszczającem znaczeniu przejścia przez bramę, szczelinę, otwór i t. d. [811]. Oczyszczające praktyki takiego rodzaju znajdujemy również u Słowian, na nich zatrzymam się i zestawię je z oczyszczeniem Horacjusza. Bułgarzy wieś, dotkniętą zarazą oczyszczali w następujący sposób: wieś oborywali i brózda wyorana, otaczająca wieś, była granicą zarazy; po oboraniu rozniecali tarciem żywy ogień

[809] Usener op. cit. p. 319; Plutarch. peri Philadelph. 1.

[810] CIL I² p. 330; Aug. civ. dei VII, 1.

[811] Otto l. l. c. c., Frazer, The Golden Bough, wyd. 2, III, p. 399 sq.; Hovitt, Native tribes of Soud-east Australia p. 536 podaje przykłady oczyszczania się przejściem przez szczelinę w Australijskich obrzędach inicjacji, Oldenberg, Religion d. Veda p. 577—Hinduskie oczyszczenia przejściem przez otwór.

i zapalali drąg, spoczywający na dwóch wkopanych w ziemię słupach. Słupy wkopywano w tem miejscu, w którem padły w ofierze i były pogrzebane ciała dwóch wołów oborywujących wieś. Przy słupach stoją bracia, którzy oborywali, z nożami w rękach, nożami któremi zabito woły. Włościanie kolejno przeprowadzają bydlęta pod gorejącym drągiem i każdy ze stojących braci uderza bydlęta nożem po grzbiecie [812]. Nieco inną praktykę znajdujemy w Rosji, której opis podałem na początku rozprawy (§ 7). W tych dwóch przykładach widzimy jednak nie szczelinę, przez którą przeprowadzają coś albo kogoś, nie między czemś przepędzają bydło, tylko pod czemś — zupełny odpowiednik do łacińskiej praktyki i nazwy: sub tigillum. Na Pokuciu, gdy chcą uchronić dom od wszystkiego złego, kopią w dniu świętego Jura (5—V) giecki — kawałki darniny, kładą je na odźwierkach bram i drzwi i zatykają w nie pręciki wierzbiny [814]. To znaczy, że cokolwiek albo ktokolwiek będzie wchodził do domu mając w sobie zamiar lub możliwość szkodzenia, przechodząc pod darniną — nie między czemś — zostanie unieszkodliwiony. Tam że, na Pokuciu, podczas wesela, gdy młody pan — kneź, przychodzi wieczorem do panny młodej — knehyni, rodzice jej stoją na progu i trzymają za dwa rogi chustkę, a na tej chustce leży kołacz. Podnoszą chustkę z kołaczem do góry i kneź przechodzi „po pid kołacz“ do izby [815]. Na Ukrainie, gdy państwo młodzi wracają z cerkwi do domu, rodzice spotykają ich z wódką i z dzieżnem „wiekiem“, przykrytem obrusem, a na obrusie chleb i sól; ojciec daje panu młodemu kieliszek wódki, ten zaś oddaje marszałkowi, który wylewa wódkę po za siebie; drużba bierze „rusznik“, daje koniec jego panu młodemu, a ten daje koniec swojej chustki

[812] Ciszewski, Ognisko p. 61.
[814] Kolberg, Pokucie, III p. 125 n⁰ 37 a.
[815] Kolberg, Pokucie I p. 261.

pannie i drużba łańcuchem oprowadza ich trzy razy dookoła dzieży stojącej na środku podwórka; teść mówi „buw ty nareczenyj a teper sużenyj"; potem rodzice podnoszą „wiko" z chlebem do góry i państwo młodzi przechodzą pod tem „wikiem" [816].

156. ANALIZA SŁOWIAŃSKICH ZWYCZAJÓW: KONTAKT Z BOGIEM. Dla zrozumienia powyższych zwyczajów zestawmy je ze znanym już nam dobrze rytuałem przysiąg. Staro-słowiański zwyczaj czynienia przysięgi, przytoczony w pierwszym rozdziale, był taki: „ów zaś, darninę rozkruszywszy, na głowę kładąc, przysięgę czyni [817]; w Rosji był taki zwyczaj: chłop, udowadniając przed sądem że łąka należy do niego, kładł na głowę kawał darniny z tej łąki i czynił przysięgę [818]; u Skandynawów jedną z najtrwalszych form pobratymstwa było pobratymstwo wzmocnione przysięgą na kolanach pod plastrem wyciętej darniny [819]. Wiemy co oznaczała w przysięgach owa darnina: to samo, co dotknięcie ręką ołtarza, ognia, bałwana, wzniesienie ręki do góry lub dotknięcie ręką ziemi: kontakt z bogiem, z maną zawartą w tych zjawiskach i wprowadzenie jej do roty przysięgi. Obecnie dla nas jest ważnym kontakt. W bułgarskiem oczyszczeniu przepędzaniem przez bramę, punktem ciężkości jest bynajmniej nie brama, tylko ów gorejący drąg na słupach, żywy ogień od tarcia powstały; w rosyjskiem oczyszczeniu bydła, mając na uwadze oczyszczenie bułgarskie i rosyjskie przysięgi, możemy przypuścić, że punktem ciężkości jest ów święty dym żywego ognia i pachnących ziół oraz darnina: sakralność akcji przeprowadzania bydła przez korytaż jako otwór,

[816] Czubinskij, op. cit. adn. 181, IV p. 300.
[817] Brückner, Mitologja słowiańska p. 79.
[818] Afanasjew, Poeticzeskija wozzrienija I p. 148.
[819] Afanasjew, op. cit. I p. 150.

szczelinę i t. d., jest zjawiskiem wtórnem; od częstego powtarzania praktyki, nie tylko składowe części jej—darnina, żywy ogień—lecz i sama akcja, przekroczenie otworu, nabrała sakralnego znaczenia. W ruskich weselnych zwyczajach mamy przeprowadzanie nowożeńców pod weselnym kołaczem; punktem ciężkości również nie akcja jest, nie przekroczenie otworu, tylko kontakt z kołaczem; wiemy jakie ogromne sakralno - magiczne znaczenie miał weselny kołacz, korowaj; akcja albo wcale nie miała magicznego znaczenia albo tylko jako wierzenie wtórne. Na Pokuciu wzbraniają dostępu urokom, złej woli, zarazie, przez umieszczenie darniny u góry bramy, to znaczy, że każdy kto wchodzi, przez chwilowy pobyt pod darniną, przez kontakt z dobroczynną maną zawartą w darninie, traci zdolność do szkodzenia. Gdyby przekroczenie otworu, chwilowy pobyt między czemś był punktem ciężkości, to nie u góry umieszczano by darninę, a nawet wcale nie umieszczano, gdyby sama akcja miała magiczne znaczenie. I oto szereg słowiańskich praktyk, które na pierwszy rzut oka znakomicie potwierdzają twierdzenia Frazera, Otto i innych uczonych o oczyszczającem znaczeniu przejścia i przekroczenia bramy, szczeliny, otworu, praktyki te przy uważnej analizie ich, wykazują, że jednak podstawową częścią ich była nie akcja przekroczenia, tylko kontakt z manizującą rzeczą: darnina, ogień, chleb; nie przeczę, że i akcja przesunięcia się mogła mieć magiczne znaczenie, ale była albo formą dokonania kontaktu: chwilowy pobyt pod manizującą rzeczą, następnie, jako wierzenie wtórne mogła akcja sama przez się być magiczną; albo dodatkiem do kontaktu, który był podstawową częścią wszystkich praktyk.

157. OCZYSZCZENIE SUB TIGILLO PRZEZ KONTAKT Z BOGIEM. Zestawmy powyższe oczyszczenia

z Rzymskiem oczyszczeniem Horacjusza sub tigillo, czy czasem i tutaj nie znajdziemy tego samego. Prawo nakazywało oddać Horacjusza podziemnym bogom za pośrednictwem arbor infelix, która była przybytkiem tych bogów. Jednak winowajcę nie oddali divis parentum, ale wzamian przeprowadzili pod jakąś kłodą, tigillum. Czy czasem owa kłoda nie miała czegoś wspólnego z wyklętym drzewem?, Czy nie była drewnem właśnie arbor infelix? Źródła wprawdzie nie mówią nam tego, więc nie będę twierdził z całą pewnością, ale nie ulega wątpliwości że kłoda posiadała jakąś samodzielną religijną wartość, bo inaczej nie składali by ofiar tigillo sororio, nie usłyszelibyśmy wcale o Juppiter Tigillus. Przechodząc pod kłodą Horacjusz dokonał takiej samej praktyki jak rusińscy nowożeńcy przechodzący „po pid kołacz", lub bydło przepędzane pod płonącym od żywego ognia drągiem, lub Skandynawowie i Słowianie czyniący przysięgę pod plastem darniny, lub Rzymianie przysięgający „sub Divo", „sub Jove"—pod odkrytym niebem, to znaczy dokonał kontaktu z bogiem. Wprawdzie w przysięgach człowiek jest przypadkowem narzędziem przez które przechodzi boska moc wcielająca się w rocie przysięgi; w oczyszczeniu Horacjusz był istotą potrzebującą many dla samego siebie: taka jest podstawowa różnica, zaś forma jest albo jednakowa albo zupełnie podobna: w oczyszczeniu Horacjusza następuje kontakt przez chwilowy pobyt pod manizującym klocem. Za takiem zrozumieniem praktyki przemawia również jej nazwa: nie inter aras tylko sub tigillo. O ile tigillum było kłodą wyklętego drzewa, to między nakazaną przez prawo sacratio capitis a dokonanem przez kapłanów piaculum, oczyszczeniem, zachodzi różnica tylko ilościowa: prawo nakazywało żeby kontakt był wykonany w jego najwyższym stopniu — śmierci, praktyka oczyszczenia wymagała kontaktu w mniejszej ilości, potrzebnej do ponownego przyjęcia winowajcy do grona

wiernych. Możliwem jest również ze siostszana kłoda nie była kłodą wyklętego drzewa; w takim razie zaszła różnica w bogu, z którym kontakt dokonano, jakkolwiek w założeniu bóg mógł pozostać ten sam, bo wiemy że numen, zależnie od okoliczności, może być zbiornikiem możliwości i pozytywnych i negatywnych, np. numen zawarte w rocie przysięgi. Tak czy inaczej, nie widzę, żeby w praktyce oczyszczenia Horacjusza, przekroczenie szczeliny, bramy, żeby sama akcja była podstawową osobliwością. Niektóre pokrewne Rzymskie praktyki przemawiają za takiem samem zrozumieniem zwyczaju.

158. SPRZEDAWANIE JEŃCÓW SUB HASTA, SUB CORONA. Wiemy, że zaczynając wojnę fetialis ciskał włócznię do kraju wrogów, wiemy że ta włócznia był to bóg, któremu oddawano wrogów, albowiem clarigatio była jedną z form devotio; wiemy że konsekwencją devotiones powinno było być zupełne wytępienie wrogów lub conajmniej jeńców; wiemy że czasami tak czyniono, że jeńcy umierali pod razami chłosty lub zrzuceni ze skały. Jednak warunki życiowe nakazywały co innego i wymagały darowania życia jeńcom i wykorzystania ich jako niewolników. Wierzenia religijne musiały przystosować się do tych wymagań. co też i stało się. Ale przecież jeńcy byli devoti, więc sacri, więc musieli albo poledz albo przejść przez jakieś religijne oczyszczenia. W clarigatio oddano ich bogu włóczni, po wojnie jeńców trzeba było również oddać bogu włóczni: oddanie dokonywali w mniejszym stopniu, podobnie jak z Horacjuszem, nie oddanie całkowite przez śmierć, tylko oddanie — kontakt. Włócznia w tem oddaniu kontakcie występowała już nie jako zbiornik niszczącej i burzącej many, tylko jako zbiornik numen dobroczynnego lub conajmniej obojętnego — zupełna analogja do tigillum sororium. Mam na myśli zwyczaj przeprowadzania jeńców podczas

sprzedawania ich do niewoli sub hasta[820]. Zresztą nie tylko niewolników-jeńców sprzedawano sub hasta lecz również wszelką inną zdobycz[821], która jako zbobycz należała się bogu wojny, więc powinna była być zniszczona; przez ten kontakt z włócznią była niby oddawana bogu. Ztąd wszelka publiczna sprzedaż otrzymała nazwę subhastatio. Że włócznia w sprzedawaniu sub hasta występuje jako zbiornik many dobroczynnej, za tem przemawia zwyczaj sprzedawania jeńców nie tylko pod włócznią, ale i pod wieńcem, sub corona[822], a o wieńcu jakkolwiek przytoczyłem wiele przykładów użycia wieńca w praktykach, nie wiemy żeby on był zbiornikiem szkodliwej potęgi: jak dotychczas zawsze było w nim dobroczynne numen. Dlatego przypuszczam że i sub hasta i sub corona oznacza tylko ślubowany bogu kontakt z nim, który jednak nie doprowadzają do najwyższego stopnia, do śmierci; więc jest on tylko jakby oczyszczeniem. Znamienne jednak jest to, że kontakt dokonywuje się, podobnie jak w oczyszczeniu Horacjusza, przez chwilowy pobyt pod manizującą rzeczą, a już o wieńcu w żadnym razie nie możemy powiedzieć że jego używali do uczynienia szczeliny, bramy, otworu, że oczyszczała akcja a nie kontakt. Mówiąc o tigillum o sub hasta, zbliżyłem się do praktyki dobrze znanej wszystkim z nazwy, iugum ignominiosum.

[820] Livius II, 14, 2; IV, 29, 4; 53, 10; V. 16, 7; VI, 4, 2.

[821] Livius XXIV, 18, 11; XXXIX, 44, 8; XLIII, 16, 2.

[822] Livius II, 17, 6; IV, 34, 4; V, 22, 1; VIII, 37, 11; XXI, 51, 2; XXIV. 42, 11. Festus s. v. „sub corona venire dicuntur quia captivi coronati solent venire ut ait Cato in eo qui est de re militari: „ut populus suus sua opera potius ob rem bene gestam coronatus supplicatum eat quam re male gesta coronatus veneat“. id autem signum est nihil praestari a populo, quod etiam Plautus significat in Hortulo: „praeco ibi adsit, cum corona cuique liceat veneat“.

159. SUB IUGUM MITTERE; ZAKOŃCZENIE; Livius III, 28, 1: „tribus hastis iugum fit humi fixis duabus superque eas transversa una deligata". Livius IX, 6: „primi consules prope seminudi sub iugum missi, tum ut quisque gradu proximus erat, ita ignominiae obiectus, tum deinceps singulae legiones. Circumstabant armati hostes, exprobrantes eludentesque, gladii etiam plerisque intentati, et vulnerati quidam necatique, si vultus eorum indignitate rerum acrior victorem offendisset. ita traducti sub iugum et, quod paene gravius erat, per hostium oculos, cum e saltu evasissent, et si velut ab inferis extracti tum primum lucem adspicere visi sunt, tamen ipsa lux ita deforme intuentibus agmen omni morte tristior fuit" [823]. Mówi Liwjusz tutaj o przeprowadzaniu zwyciężonych przez jarzmo. Było ono robione z trzech włóczni. Od chwili, w której nastąpiło napięcie stosunków pokojowych, Rzymski naród Kwirytów wszystkich sił używał do tego, żeby zmusić bogów do współdziałania. Przedewszystkiem boga-włócznię wysyłano do wrogów i w ten sposób oddawano ich jemu na własność; następnie czyniono szereg devotiones: w magiczny sposób znowu i znowu oddawano wrogów; przez votorum nuncupationes ślubowano bogu, że cokolwiek i ktokolwiek będzie zdobyty na wojnie, to wszystko będzie własnością boga: rzeczy będą oddane do fana, delubra i templa, ludzi zabije się. Oto nadchodzi koniec wojny, nieprzyjaciół zwyciężono. Religja nakazuje wszystkich zabić i wytępić — stosunki polityczne i jakieś inne względy wygody i korzyści zakazują bezwzględnego wytępienia — stąd powstaje półśrodek, właściwie przystosowanie wierzeń religijnych do innych imperatywów, powstaje praktyka sub iugum mittere. Włócznię wysłano w obrzędzie clarigatio; włócznię poru-

[823] conf. Auson. Taechnopaegn. de litteris monosyllab. 15; Cicero de off. 3, 30; Festus s. v. sub iugum; Pauli epit. s. v. iugum; Livius IV, 10, 4; IX, 15; 42, 7; X, 36, 14.

szał imperator rozkazując Marsowi czuwać: „Mars vigila“; włóczni oddawał siębie imperator podczas bitwy, żeby uratować swój naród; włóczni powinni być oddani zwyciężeni wrogowie—sub iugum missi są właśnie oddani włóczni; nie w tym najwyższym stopniu, który jest śmiercią, tylko w tym mniejszym, który przez kontakt z bogiem oczyszcza i wzmacnia. Po przejściu przez jarzmo oni są tak samo oczyszczeni jak zbrodniarz po przejściu pod świętą kłodą. Iugum było koniecznością nie tylko dla zwyciężonych, ale i dla zwycięzców, bo gdyby odpuścili wolno, bez poprzedniego oczyszczenia, gniew boga od zwyciężonych zwrócił by się na zwycięzców za niewykonanie ślubów. Tak oto dwie praktyki, triumf i iugum, sprowadzają się do jednej treści: wykonanie vota i devotiones; obydwie są objawem zwycięstwa — bo zwycięstwo jest tylko konsekwencją skutecznych wotów i devotiones; powoli, gdy pierwotna religijna treść wojny coraz bardziej szła w zapomnienie, praktyki te, zachowane i odprawiane, nabrały znaczenia świeckiego i politycznego, bo religijne podłoże już było zapomniane. Zaczynał wojnę bóg-włócznia w clarigatio, kończył wojnę również bóg-włócznia w „sub hasta“ i „sub iugum“.

Tak oto nie tylko wojna lecz i pokój wymagał religijnej sankcji: był to foedus, w którym w umowę wprowadzano boski pierwiastek, dający słowom i zapewnieniom wartość dokonania. Atoli bliższa analiza pokazała że ta sankcja, była to zwykła i zawsze używana forma uświęcenia wszelkiego prawa i zwyczaju, prastara lex sacrata, której złamanie automatycznie zmuszało numen do objawienia się szkodliwie dla tego kto przekroczył fas, przychylnie dla tego, kto fas zachował: obowiązkiem kapłanów natomiast było spotęgować i skierować negatywne numen na wrogów, numen zaś pozytywne spotęgować i skłonić do pomocy sobie i swojemu narodowi.

INDICES

I. WYKAZ AUTORÓW

(INDEX AUCTORUM AETATIS NOVISSIMAE)

Afanasjew, A.: 18. 19. 65. 97. 99. 100. 364.
Armstrong: 41.
Aust, E.: 197. 198. 247. 251. 253.
Babelon: 80. 81. 82.
Bertrand: 37.
Beseler: 140.
Binder: 244. 246.
Bloch: 265.
Blumner H.: 206.
Boehme: 141.
Bormann: 283.
Bouehé Leclerq, A.: 44. 69. 109. 111.
Brückner, A.: 18. 63. 65. 205. 272. 364.
Brüllow Schaskolsky: 140. 202. 205.
Brunn H.: 101.
Buecheler, F.: 56. 84. 110. 149.
Bystroń, J.: 42. 64. 65. 66.
Cagnat, R.: 197. 198.
Cat. Brit. Mus. coins: 81.
Chudziński: 269. 274.
Cichorius: 77.
Ciszewski, St.: 64. 363.
Colignon: 58.
Crawley, E.: 271.
Czubinskij: 62. 354. 364.
De Visser: 84.
Delatte, A.: 101.
Dessau: 283.
Deubner, L.: 1. 33. 41. 55. 69. 72. 111. 114. 121. 125. 140. 159. 217. 306. 330. 333.
Diels, H.: 44. 47. 51. 57. 144. 212.
Dieterich, A.: 17. 25. 69. 121. 210.
Domaszewski, A.: 1. 35. 76 sq. 85. 196. 198. 287. 361. 362.
Duchesne: 59.
Duhn:, Fr.: 42. 43. 44. 198.
Eitrem, S.: 29.
Ennemoser: 25.

Fischer, A.: 25. 26. 44. 99. 100. 272.
Fiebiger: 212.
Forcellini: 29.
Fougeres: 341.
Frazer, J. G.: 17. 26. 35. 38. 46. 48. 49. 85 131. 147. 202. 212. 222. 223. 233 sq. 240. 270. 288. 340. 343. 347. 355. 360.
Furtwaengler: 77.
Fustel de Coulange, N. D.: 265. 277. 348.
van Gennep, A.: 287. 288.
Gerhard: 81. 101.
Goldzieher: 263.
Graffunder: 117. 244. 246.
Grimm, I.: 31. 41. 42. 99. 100.
Gruppe, O.: 44. 46.
Heckenbach: 23. 25. 262.
Hahn: 99.
Hartwig: 137.
Heim: 220.
Helbig: 31. 33. 51.
Henzen: 16.
Hesseling: 212.
Hock: 57.
Hoffmann: 77.
Hovitt, J. N. B.: 362.
Hubert, H. et Mauss, M.: 146. 202. 204. 221. 270. 315. 340. 347. 360.
Huelsen, Ch.: 246. 324.
Huvelin, P.: 9.
Immervahr, W.: 341.
Jahn, O.: 263.
Jordan-Huelsen: 130. 138. 169. 170. 246. 361.
Jullien: 253.
Kahle: 287. 362.
Kaibel: 220.
Kallenbach: 277.
Kircher: 44.
Klausen, R. H: 137.
Klawe, I.: 65. 97.
Köchling: 199. 212 sq 217 sq. 220 sqq.
Kolberg: 63. 64. 205. 353 sq. 363.
Kondakoff - Reinach: 77.
Kornemann: 117. 246.
Körte, G.: 102. 243. 274.
Kroll, W.: 68. 345.
Kunert: 262 sq.
Lange, L.: 309.
Laqueur: 161. 179. 184. 197. 251.
Lecrivain: 274.
Lefebure: 73.
Liebrecht, F.: 359.
Madwig: 31.
Majewski, E.: 44:
Malinowski, Br.: 28. 29. 59. 85. 97. 103. 107. 159. 202. 270.
Mannhardt, W.: 17. 18. 72. 131. 202. 205. 339.

Marett, M. M.: 97.
Marquardt (—Mau,—Wissowa): 48. 147. 161. 194. 198. 206. 249. 265.
Martha: 243. 274.
Maspero: 204.
Meyer, E.: 341.
Micali: 80.
Mommsen, Th.: 15. 43. 48. 49. 50. 117. 126. 184. 197. 198. 207. 209. 232. 249. 257. 259. 309. 310. 320. 326.
Monceau: 275
Müller-Deecke: 106.
Negelein: 202. 204.
Oldenberg: 362.
Otto, W.: 72. 287. 289. 291. 361. 362.
Pagenstecher: 175.
Perrot et Chipiez: 80.
Persichetti: 82.
Petersen: 269.
Pfister, Fr.: 29. 44. 167.
Philipp: 157.
Pinza: 246.
Pley: 44. 45. 57. 66. 71 sq. 345.
Preller, L.: 137. 251. 252.
Preuss, T. H.: 29. 85. 202. 204. 210. 272. 343.
Pruski (Gloger): 99.
Radziszewski: 29.
Reinach, A.: 1. 35. 76 sqq. 178. 179.
Reinach, S.: 1. 37. 59. 79. 81. 96. 157. 172. 178. 270. 340. 341. 346. 348.
Reisch: 222.
Renel, Ch.: 1. 22. 23. 35. 37. 38. 76. 84. 85. 157. 174. 175.
Reuterskiöld: 236. 270. 340. 343.
Röper: 255.
Rohde, E.: 44. 100. 101. 167. 269. 274. 277.
Roscher, W. H.: 146.
Rosenberg, A.: 117. 244 sq. 247. 253. 257. 260. 310. 320. 324. 326.
Rostowcew, M.: 2. 287. 288.
Rozwadowski, J.: 210.
Samter, E.: 15. 25. 44. 45—48. 50. 51. 58. 65. 125. 140. 157. 212. 253. 255. 330.
Sartori, P.: 272.
Schmidt, Bernh.: 360.
Schoemann-Lipsius: 67 sqq.
Schrader: 278.
Schulten: 157.
Schulze, W.: 117. 245 sq.
Schwally: 96.
Schwenn: 31. 41. 96. 111. 121. 125. 129. 131. 140. 149. 234. 236. 338. 341.
Seligman, S.: 263.
Smith, Robertson: 270. 340.
Steinert: 31. 33.

Stengel: 269.
Sternberg: 274.
Szizmey: 42.
Täubler, E.: 253. 306.
Thomsen Ada: 265. 270. 274. 346. 348.
Thomsen Anton: 355.
Thulin, C: 197. 198.
Toutain, J.: 161. 270.
Udziela, S.: 353 sq.
Usener, H: 130. 145. 147. 361. 362.
Walde, A.: 29
Warde Fowler, W.: 140. 147. 217.
Weege: 82. 102. 274.
Weinhold, K.: 31.
Weissenborn: 31.
Weiniger, L.: 106. 146. 168.
Werner: 253. 255.
Wessely: 146.
Wissowa, G.: passim.
Zeller: 210:
Zieliński: 26. 27. 142.

II. WYKAZ RZECZY

(INDEX RERUM)

Acteon: 342.
aediles plebeii: 308 sq. 320. 321.
aedilis Etruriae: 259.
aequimelium: 357.
albogalerus: 62. 88. 89.
alopekis: 80.
ambarvalia: 221.
amfidromia: 29.
amulety: 262 sq.
ancilia: 51.
anulus ferreus: 262 sq.
apex: 86.
Apollon: 42. 53. 98. 112. 140 sq. 172. 185. 215. 222. 229.
apotropaion: 13. 22. 23. 29. 30. 52. 91. 219. 222. 262 sq.
aquaelicium: 25.
aquilifer: 76 sq. 79.
Ara Maxima: 60. 301.
arbor infelix: 57. 351 sqq. 365.
Argei: 130. 134 sqq. 140. 143 sqq. 147 sqq. 242. 300. 359.
Artemis Orthia: 355.
augurowie: 51. 74. 130. 322.
Augustus divus: 304.
aurum coronarium: 229.
auspicium: 154. 189. 256.
azylum: 11. 36. 158 sqq. 304.
Bacchai: 342.
bassarai: 342.
Bellona: 54. 113. 123. 169. 185. 217.
błazen: 99. 183. 230. 232—3. 239 sq. 242. 249.
Bona Dea: 130.
bona Porsennae: 232.
boufonia: 331. 339. 354.
brama rytualna: 199. 287—292.
buccinator: 93.
bulla aurea: 194. 231. 233. 262 sq.
Capitolium: 147. 163. 164. 179. 187. 188. 192. 193 sqq. 209. 229. 231. 240. 241. 256. 258. 260 sq. 263. 283. 285 sq. 331.
Carae cognatio: 275.
caristia: 275.
Carmenta: 287.
carmina triumphalia: 195. 263.
cena Iovis: 285.
— parentalicia: 267. 268.
— publica: 267.
Ceres: 299. 301. 313. 314. 322. 357 sq.
Ceres Liber Libera: 321.
churinga: 96 sq. 103.
cinctus Gabinus: 47. 87. 113.
clarigatio: 5—92. 122. 163. 248. 290. 292. 293. 367.

compitalia: 206.
confarreatio: 62. 78.
coniuratio Catilinae: 337 sqq. 341. 345.
consecratio bonorum: 56. 102. 307. 309. 317. 321 sq. 355. 358.
consualia: 222.
convivium: 267. 269. 275. 279.
cornicen: 75. 77. 93. 94. 104. 243.
corona etrusca: 243. 247.
Damnatio memoriae: 207. 209.
damnatus: 139. 348.
daps: 139. 280. 285. 348.
decemviri legibus scribundis: 322.
— sacris faciundis: 129 sqq. 133. 134. 139. 141. 143. 150. 152. 162. 218.
dedicatio: 266. 268. 301.
deiectus de saxo: 126. 156. 357 sqq.
delficcy kapłani: 42. 141. 143. 150. 152. 200.
Demeter: 355.
dendromorfizm: 37. 53. 224. 344.
devotio: 34. 35. 40. 56. 61. 91. 93 sqq. 162. 163. 172. 192. 202. 207. 211. 248. 250. 290. 292. 293. 317 sqq. 320. 367. 369.
devotus: 241. 242. 319 sq. 358.
di inferi: 6. 71. 278. 290. 351. 366.
Diana: 235. 260.
dictator feriarum Latinarum causa: 256.
dies dedicationis: 266 sqq. 278. 282 sqq.
— lustricus: 29.
— natalis: 266 sq. 277. 282 sqq.
Diespiter: 9. 331.
dilectus: 335.
Dionysos: 340.
dioskodion: 29. 70. 91.
Dis Pater: 107. 109. 118 sqq. 122. 125. 134. 297.
Dius Fidius: 245. 301. 302.
divi parentum: 324. 354. 366.
dotykanie rytualne: 18. 25. 297. 300 sqq. 364 sqq. 367. 370.
duumviri perduellionis: 350. 355.
dzięcioł rytualny: 154. 156. 304.
dźwięki rytualne: 27. 41. 94 sqq.
Effigies: 135 sqq. 148. 152. 161. 191. 200 sqq. 211. 233. 242. 319.
ennata entaphia: 274.
epifanja: 166 sqq. 198. 214. 216. 219 sq. 229. 236. 240. 249. 250. 282 sqq. 284 sq. 292. 293.
epulare (Iudorum) sacrificium: 283.
epulones: 282.
epulum: 130. 143. 183. 196. 200. 279 sq. 282. 348.
— triumphale: 263—286.
equus october. 221. 339.
exsecratio: 9. 10.
evocatio: 111 sq. 119. 134. 161. 162. 170. 211. 293.
Farmakowie: 131. 359.
fascinus: 194. 262 sq.
Faunus: 66 sq. 72 sq.
februa: 71 sq. 91. 353.
feralia: 275.
feralia attrahere: 305.
feriae conceptivae: 253. 255.
feriae Latinae: 49. 156. 158. 252 sq. 259 sqq. 337 sqq. 341.
fetialis: 5 sqq. 10 sq. 13 sq. 20. 30. 33 sq. 53 sq. 295. 307.
Fides: 56. 57.
flamen Dialis: 29. 51. 60 sqq. 71. 87 sq. 102. 304 sq. 351 sq.

flamen Martialis: 51.
flaminica: 51, 60, 62, 136, 137 sq. 147 sq. 150. 151. 234. 238.
flammeum: 51. 58. 65. 351.
foedus: 14 sqq. 31. 60. 295—370.
fontinalia: 222.
Fortuna: 171. 217.
fratres Arvales: 16 sq. 117. 119. 218. 362.
funus censorius: 56.
Galea cristata: 82. 83. 328.
galericulum: 88. 89.
galerus: 62. 88.
Gallus et Galla Graecus et Graeca: 128 sqq. 140 sq. 143 sqq. 148. 150. 162. 242. 319. 359.
genesia: 269. 274.
Hades: 44. 45. 108. 134.
hasta donatica: 31. 224.
— pura: 31. 224.
Hercules: 23. 24. 60. 79. 223. 299. 301.
Honos: 170.
Horatius (siostrobójca): 61. 348 sqq.
Huitcilopochtli: 342 sq.
Ianiculum: 291.
Ianus: 6. 113. 122. 134. 170. 291. 297.
— Clusivius: 289.
— Curiatius: 360 sq.
— Patulcius: 289.
— Quirinus: 289. 291.
Janusa świątynia: 47. 288 sqq.
igrzyska Greckie: 222.
imagines maiorum: 206.
imaginifer: 76 sq.
immolatio: 276. 313 sqq. 347 sq.
imperium: 184. 188. 189. 251. 252.
incubatio: 66—70. 89. 90. 92.
infula, —atus: 61. 196. 351.
inkarnacja boga: 344. 346 sq.
iudices decemviri: 308 sq. 220. 321.
iugum ignominiosum: 47. 368 sqq.
Iuno: 71. 73. 137. 145.
— Moneta: 119. 166. 170.
— Populonia: 279.
— Quiritis: 170.
— Regina: 112. 169. 170.
— Sororia: 360 sq.
— Sospita: 80. 118. 169. 171.
Iuppiter: 5 sq. 49. 51. 113. 123. 134. 153. 164. 177. 193 sqq. 209. 217. 229. 247. 249. 260. 282. 301. 303. 304. 324. 325. 327. 333. 336.
— Albanus: 260.
— Capitolinus: 43. 45. 48. 53.
— Dapalis: 283.
— Epulo: 283.
— Feretrius: 179. 305 sqq.
— Iurarius: 302.
— Lapis: 8. 305 sqq. 330 sq.
— Latiaris: 139. 140. 253. 255. 261.
— Stator: 168. 169.
— Tigillus: 362. 366.
— Victor: 170. 176.
iusiurandum: 8 sq. 18. 19. 27. 29. 36. 37. 160. 294. 297. 298 sq. 313. 318. 221 sq. 328. 330 sqq. 333. 335. 336. 337 sqq. 345 sq. 349. 356. 364. 366.
Iuventas: 171.
Kalendae fabariae: 275.
Kastor i Polluks: 167. 170. 299.
Kibela: 134. 141.
klienci: 323. 325.
korybanci: 101. 103.
kozioł rytualny: 72 sq. 88.

kożuch wełnisty: 62. 65. 91. 353.
krew w obrzędach: 41—53.
król-bóg: 43. 48. 49. 218. 237. 240. 243. 247. 249. 284 sq. 290. 294. 346 sq. 348.
król karnawałowy: 239 sq.
kureci: 101. 103.
Lapis niger: 324.
— silex: 9. 14. 31. 296. 306 sq. 331 sq.
Lares: 123. 139. 205. 206. 217.
Latiar: 253.
lectisternia: 130. 131. 143. 215. 229. 278. 282.
leges regiae: 323.
legio linteata: 328 sq.
lex de provocatione: 322.
— Icilia de Aventino publicando: 322.
— sacrata: 139. 305 sq. 309 sq. 313. 318. 321 sqq. 337. 348. 350 sq. 357.
— sacrata militaris: 325. 327 sqq. 335 sq.
lemuria: 100.
Leucothea: 354.
libatio: 279. 296.
lithobolia: 359.
liticen: 102.
Lua Mater: 177.
lucumon: 247. 248.
ludi: 162. 164. 219. 232.
— funebres: 276.
— plebei: 282 sq.
-- Romani: 282 sq.
luperci: 70 sq. 88. 91. 139. 245. 353.
lupercalia: 70 sq. 89. 92.
lustratio exercitus: 102. 104.
lustrum urbis: 130.
Lykaia: 340 sq.
Łuk triumfalny: 198 sqq.
Magja: 26. 34. 41. 50. 53. 91. 96. 103. 104 sq. 146 sq. 148. 149. 151. 163. 202 sq. 207 sq. 213. 270. 306. 311. 365.
Magna Mater Deorum: 134. 143.
Mamers: 153.
Mamurius Veturius: 147, 150. 233 sq. 238. 240.
mana: § 11; str.: 50. 52. 66. 85. 90. 91. 104. 216. 218. 219 sq. 224. 229. 237. 241. 270. 277. 293. 300 sqq. 343 sq. 351 365. 366. 367.
Manes: 107. 113. 115. 120 sq. 122. 125. 205. 274. 275. 277. 290.
Marcus Curtius: 115 sqq. 120. 125. 130. 131. 139. 150.
Mars: 8. 15. 17. 33. 34. 113. 114. 122. 134. 147. 148. 154. 156. 159. 165. 166. 168. 170. 177. 239. 240. 245. 305. 358.
— Gradivus: 10. 82. 159. 304. 33[illegible]. 336.
maskarada: 85. 197. 230. 232. 234. 241. 342.
Mater Matuta: 353.
Mavors: 165. 296.
mensa: 278 sqq. 282. 348.
Mercurius Epulo: 283:
miecz pokrwawiony: 41.
milites coniurati: 334 sq.
— evocati: 334 sq.
— tumultuarii: 334 sq.
Minerva: 177.
misterja: 57. 68. 142.
mitraizm: 309.
mola salsa: 296. 315. 316. 347.
mons sacer: 321.
mulsum et crustlum: 267. 268. 279

mundus: 276. 289 sq.
Mus, Decius: 33. 40. 41. 61. 112 sq. 125. 128. 133. 134. 139. 148. 150. 177. 205. 320. 351.
Mutunus Tutunus: 56.
nazwa rytualna: 182. 190. 208. 242. 299.
nudipedalia: 25.
oborywanie rytualne: 362 sq.
oczyszczenie: 29. 42. 44. 45. 47. 57. 65. 66. 70 sq. 90 sq. 92. 101. 102. 131. 136. 143. 146. 149 sqq. 177. 198 sq. 213. 219. 222 sq. 224 sq. 226. 254. 287. 291. 351. 361. 365 sqq.
Odin: 31. 34. 40. 346.
ofiara ludzka: 134. 137. 139 sqq. 147. 148. 151. 154 sq. 159. 192. 234 sqq. 238 sq. 242. 255. 314. 319. 328. 338. 340 sq. 344. 348. 355.
ofiary manizowanie: 221. 315. 346. 347 sqq.
ofiary spożycie: 156. 158. 254. 259. 315. 338. 341. 344. 345 sq. 348.
Ops: 301.
Orfeusz: 98. 342.
oscilla: 206. 255.
ovatio: 187. 191. 252.
Palilia: 221.
Pallor ac Pavor: 169. 170.
paludatus, — mentum: 46. 163. 164.
parentalia, — are: 71. 275. 277.
parricida: 312. 313. 320. 322.
pater patratus: 13—15. 30. 60. 295. 299.
perideipnon: 274.
phallus rytualny: 262.
Picus: 280.
pilleum: 60. 62. 87. 89. 91.
pląsy rytualne: 342.
płótno rytualne: 327 sq.
pogrzebowe zwyczaje: 43. 44. 45. 47. 50. 102. 203. 206. 212. 219 sq. 260 sqq. 283. 304.
pokrwawienie rytualne: 90. 193. 272. 293. 347.
pomerium: 54. 57. 184. 185. 350.
pompa triumphalis, circensis: 248. 249.
pontifices: 61. 71. 128. 130. 134. 137 sq. 151. 164. 168. 254. 312. 322. 352.
porta belli: 289. 290 sqq.
— triumphalis: 287 sq. 290 sqq.
potestas sacrosancta: 309.
praefectus urbis feriarum Latinarum: 257.
praetor Etruriae: 259.
— urbanus: 130. 137 sq.
pretorjanie: 82.
princeps saturnalicius: 234. 238. 240.
prosię rytualne: 296. 306. 330 sq.
przejście rytualne: 199. 361 sqq. 363. 368.
pulvinar: 129. 130. 164. 279.
purpura obrzędowa: 182. 183. 192. 197. 212. 230. 233. 240. 243. 247.
Quirinus: 8. 113. 123. 158. 159. 291. 297. 299.
Quirites: 158 sqq.
Regnum appetere: 322.
relegatio: 10. 188.
rex Nemorensis: 235. 238 sq. 240.
rica: 51. 60. 87.
ritus Gabinus: 55.
— Graecus: 55.
— Romanus: 55. 60. 128. 140.

Romulus: 11. 49. 51. 73. 74. 80. 82. 102. 117. 149. 158. 159. 168. 171. 179. 195. 245. 324.
rosalia: 276 sq.
rzucanie kamienia: 8. 330.
Sacer homo: 241. 242. 307 sq. 310 sqq. 317. 319. sqq. 321 sq. 349 sq. 352. 357. 358.
sacramentum: 325. 333 sqq.
sacratio. 313 sqq. 349. 355.
sacratio capitis: 10. 102. 104. 155. 160. 305. 307 sq. 309. 317. 319. 321 sq. 325. 327. 330. 331. 333. 336. 349. 350. 352. 360. 365.
sakaia: 235. 238.
salii: 47. 51. 130. 218. 245.
Sardi venales: 240. 230 sqq. 241. 242. 249. 285 sq.
saturnalia: 234.
sceptr: 43. 194. 243. 247. 305.
sellowie: 69.
Semo Sancus: 246. 302. 356. 358.
septimontium: 245.
signa militaria: 22. 23. § 14—16. 77. 83. 190. 293.
signifer: 39. 75—79. 83. 93. 94. 104.
silicernium: 275. 276.
Silvanus: 167.
simulacra: 182. 190 sq. 200—207. 208. 211. 229.
siticen: 102.
skóra zwierzęca: 27. 89. 93.
śmiech rytualny: 263.
sodales Augustales: 216.
— Titii: 130.
spolia: 190.
— opima: 179.
sportula: 266 sq. 268 sq.
strategemata: 39.
strepitus dissonus: 100 sqq. 293.
stroppi: 215.
stypa: 272 sq. 276 sq.
sub corona: 221. 267 sqq.
— crate: 359 sqq.
— Divo: 301. 366.
— furca: 356 sqq.
— hasta: 221. 367 sqq.
— iugum: 288. 360. 361.
— tigillum: 365 sqq.
subhastatio: 368.
suffibulum: 61.
suovetaurilia: 102. 104. 114.
supplicatio: 129. 131. 143. 162. 219.
Tabu: 177.
Tarpeia: 172. 175.
Teckatlipoka: 235. 238 sq. 240.
teofagja: 270. 339 sqq. 346 sq.
teofonja: 237. 314. 339 sqq. 346 sq.
ter novenae virgines: 129. 142.
Terminus: 217.
Terra mater: 17. 18. 19. 20. 69. 109. 121. 124. 196.
terjomorfizm: 35. 37. 38. 53. 84. 85. 90. 156. 158. 340 sq. 344.
tibicen: 55. 93. 96. 103. 243.
tigillum sororium: 288. 260 sqq. 267. 368.
tituli: 190. 208 sqq. 211. 229.
toga picta: 50. 193. 247.
— praetexta: 50. 52. 113. 247. 275.
— pulla: 276.
totem,—izm: 23. 36. 38. 40. 155 sq. 159. 270. 314 339. 340. 344. 346 sq.
trabea: 47. 51.
transvectio equitum: 47.
trąbienie rytualne: 79.

triada kapitolińska: 260.
tribuni plebis: 257. 308 sq. 320. 321 sq. 358.
trita entaphia: 274.
triumf: 42. 102. 147. 163. 179. IV. 370.
triumphus in monte Albano: 358. 360, sqq.
triumfator: 43. 50. 248, 262.
tropaeum: 174 sq.
tunica palmata: 56. 193. 247.
— versicolor: 328.
tutulum: 51. 60. 61. 135.
Ukamienowanie rytualne: 347 sq. 359 sq.
utożsamienie się z bogiem: 85. 159. 342. 344.
Vacatio sacrosancta: 309. 322. 325.
Vacuna: 281.
wawrzyn: 182. 183. 194 sqq. 215. 224.
Veiovis: 107. 120. 125.
velatio capitis: 5. 52—62. 70. 88. 89. 91. 155. 156. 296. 350 sqq. 353. 358. 360.
velites: 80. 88.
wełniane szaty: 42. 88. 293. 347.
Venus: 218. 300.
— Erucina: 131.
verberatio: 88. 126. 192. 234. 351. 352 sqq. 367.
ver sacrum: 56. 61. 91. 130. 133. 134. 140. 142. 149. 152 sqq. 161. 239. 314. 339. 351.
weselne zwyczaje: 51. 56. 57 sq. 61. 62 sq. 65. 66. 74. 87. 89. 91 sq. 98. 351. 354. 363 sq.
Vesta: 147. 148. 221. 352.
westalka: 25. 31. 51. 56. 61. 126 sq. 130. 133. 134. 135. 137 sq. 150. 151. 156. 309 sq. 352. 356. 359.
wieniec: 5. 11. 21. 27. 42. 74. 182. 183. 190. 194. 199. 206. 211—520. 242. 251. 272. 274. 276. 284. 296. 347.
wilk rytualny: 151. 156. 341.
Virtus: 171.
visceratio: 267. 268. 276.
vitta: 27. 87. 88. 91.
włóczni zakrwawienie: 6. 41 sqq. 52 sqq.
włócznia bóg: § 13. 52. 122. 159. 291. 305. 361. 367 sq. 369.
Volcanus: 114. 177.
Volcanalia: 290.
wół rytualny: 154. 156. 191. 254. 331. 338. 339 sq. 345 sq. 363.
vota: 46. 61. 146. III. 187. 189. 192. 197. 202. 207. 211. 229. 248. 250. 256. 258. 261. 290. 293. 317. 360.
wyrocznia: 66 sq.
— Delficka: 214. 229.
— Sibylli: 129. 130. 131. 133. 134. 141 sq. 144. 162.
Zagreus: 340.
założenie miasta: 47. 56. 102. 104.
Zeus: 68. 70. 174. 222. 340.
związek łaciński: 253. 259. 262.

III. WYKAZ LUDÓW I MIEJSCOWOŚCI

(INDEX GENTIUM ET REGIONUM ANTIQUARUM).

Alarodyjczycy: 249.
Alba Longa: 253.
Albani: 175. 295 sq. 297.
Albanus mons: 189. 191. 251 sqq. 257 sq. 260. 261.
Apulia: 175.
Aquilonia: 327 sq.
Ardea: 254.
Argiwowie: 137. 139. 143 sqq. 152. 233. 359.
Aricium: 260.
Arkadyjczycy: 137. 341. 359.
Ateńczycy: 45. 359.
Ausonowie: 280.
Babilonja: 235.
Batakowie: 29.
Bovianum: 154. 158. 339.
Capua: 327.
Celtowie: 79. 80. 106. 248.
Cheronaea: 354.
Cymbrowie: 173.
Dakowie: 40.
Delos: 355.
Dodona: 69.
Egipt: 80. 203. 209.
Epir: 81.
Equi: 39. 325. 330.
Etolowie: 24.
Etruskowie: 36. 53. 79. 80. 101. 117. 132. 159. 167. 183. 230 sq. 232. 240. 243 sqq. 248 sq. 259. 274. 285. 291. 325. 327. 330. 335.
Falerje: 165. 170.
Faliskowie: 105. 215.
Fidenaci: 105. 106. 109. 169.
Fregellae: 108.
Gallowie: 37. 80. 81. 83. 108. 132. 176.
Gaviae: 108.
Germanowie: 8. 20. 31. 33. 34. 38. 41. 79. 81. 106. 176. 204. 248. 333.
Grecy, Grecja: passim.
Gundestrup: 37. 80. 81.
Hernici: 25.
Hirpini: 154. 155. 158.
Iguvium. 110 sqq. 123. 132. 133. 145. 149 150.
Indoeuropejczycy: 249.
Italja: 44. 65. 66. 68. 79. 130. 159. 204. 245.
Izraelici: 58. 94 sq.
Japudowie: 110 sq. 132. 145.
Kampanja: 36. 81. 105.
Kartagina: 107. 108. 112. 118. 118. 132. 133. 208. 297.

Korynt: 108.
Kreteńczycy: 340.
Lacedemon: 45.
Latini: 36. 46. 113. 156. 246. 259.
Lanuvium: 119. 165.
Laurentium: 259. 280.
Lidya: 183. 230 sq.
Ligurowie: 173. 325.
Macedonja: 81.
Mamertini: 153. 156. 158. 159.
Marsowie: 156. 159.
Mezja: 234.
Narkowie: 110 sq. 132. 145.
Nemi: 235.
Oinotrowie: 154. 280.
Oskowie: 82. 153. 156. 280.
Paeonia: 81.
Palestyna: 204.
Patria: 81.
Pelignowie: 39.
Persowie: 20. 21.
Pessinus: 134. 143.
Picenati: 154. 156. 158.
Platejczycy: 24.
Platea: 46.
Praeneste: 34. 165.
Privernati: 356. 358.
Punijczycy: 8.
Rubicon: 102.
Rutulowie: 296.
Sabelskie plemię: 36.
Sabinowie: 39. 71. 73. 159. 175. 245. 246. 291.
Samnici: 81. 82. 153. 155. 156. 159. 172. 175. 325. 327 sqq. 335. 336.
Sardy: 230 sq.
Sardynja: 80. 83.
Sarmaci: 40. 77. 78.
Scytowie: 345.
Semici: 45.
Siculi: 154. 155.
Spartańczycy: 46. 362.
Stonii: 108.
Strimon: 45.
Sycylia: 44. 153.
Syrya: 81.
Tarquinii: 105.
Tati: 81.
Teukrowie: 296.
Teutonowie: 173.
Tracya: 80.
Trezena: 359.
Tuskulani: 215.
Umbrowie: 154.
Umbrya: 110 sq.
Ursetini: 157. 158.
Veii: 106. 107. 109. 112. 169. 170. 230 sq.
Volsinii: 259. 262.
Volsci: 39. 175. 325. 330.

EPITOME

Romani initio rerum suarum bellum minime solis humanis opibus esse gerendum rati, sed semper deorum opes adhibendas, cum in prosperis tum in adversis rebus initio belli et bello perfecto omnes ritus omnes caerimonias ad vim aliquam eliciendam vertebant, quam ethnologi nostri manam vel orendam vocant, latine autem—sit venia verbo—numen.

Quae vis cum vacua et figura carens tum potens et sancta, diffusa in tota natura rerum, in quavis re et actione, quas sensu nostro percipere possumus, ut gramen terra cruor acies luminum epulae obsecrationes et multa alia, inesse credebatur et pro ratione temporum praebere se hominibus tam benevolentem propitiamque quam nocentem et exitialem.

Temporibus antiquissimis duces gentium Latinarum non solum imperatores verum etiam sacerdotes fuerunt et, ut ita dicam, quasi vas aliquod continens vim istam magicam orendam, quam ut possent bellum fortiter feliciterque gerere nocentem et exitialem in hostes debebant convertere, ut autem victoriam reportarent, propitiam et benevolentem sibi ac nomini suo summa cura conciliabant. Caerimonias autem istas magicas quis dubitet clarigationes devotiones evocationes votorum nuncupationes fuisse.

Iam primum satis apparet duces sacerdotes milites gregarios curasse ut augerent propriam vim istam sanctam, quod fieri non potest nisi ex contagione cum iis rebus, quas natura ipsa et origine credebant plurimum manae

continere, quarum rerum primum locum in ritibus Romanis pellis obtinet lanata ferarum bestiarum, praesertim lupinae pelles et ursinae, quibus induti erant temporibus incultis omnes milites Romani, posterioribus autem soli velites signiferi imaginiferi buccinatores tubicinesque, quem morem signiferum falso Furtwaengler docet aetate christiana ad Romanos a gentibus barbarorum venisse.

Ex quo usu pellis bestiarum ferarum, postea autem— in incubationibus confarreatione sacris Lupercorum—hostiarum, quae pelles satis plane religionem teriomorphicam indicant, permulti ritus in re bellica et in rebus sacris orti sunt, imprimis autem, cum galeae illae cristatae et galeae cornibus bestiisque ornatae militum Romanorum Sabinorum Gallorum Germanorum et aliarum gentium, tum galericula illa et apices ex lana hostiae sucida sacerdotum Romanorum et vestimentorum laneorum in sacrificiis usus et velationes illae capitis laneae, quas in religione et in ritibus Romanis permultum valuisse satis constat.

Quam rem non ex vi aliqua lustrali et averrunca lanae et velationum duco, ut permulti doctores novissimae aetatis, qui vim illam lustralem lanae ex primordio in rebus sacris magni momenti fuisse autumant, sed ex mana vel orenda, quae imprimis augebat et sanctificabat et propitia mirum quantum valuit ad rem bene perficiendam; postea autem incipit vim lustrandi luendique habere, quae vis in ritibus aetatis posterioris primum obtinuit locum.

Eiusdem generis et rationis multae etiam aliae res fuerunt, quod facile cognoscere possis, quibus Romani in sacrificiis utebantur et in re bellica, antiquissima aetate ut augerent vim suam propitia mana sibi conciliata, aetate autem posteriore, cum vim aliquam lustralem et apotropaicam inesse iis rebus credere inciperent, ut lustrarentur et luerent omne piaculum; quae res sunt cruor purpura paludamentum flammeum terra caespes gramen corona aliaque

quibus novissimi doctores ab initio putant vim lustralem infuisse.

His rebus confirmati homines antiquissimi, duces sacerdotes milites gregarii, antequam bellum inciperent, vel inter ipsam pugnam, aetate antiquissima—manam pernitiosam et exitialem, aetate autem posteriore—deos ipsos suos ad speciem bestiarum aut hominum conformatos in hostes convertebant actionibus magicis, ubi primum locum obtinet telum cruore confirmatum, in terram hostium iniectum a sacerdote in clarigatione, pariter ac signa militaria, quae sancta ac divina fuisse quis est qui neget, iniecta inter summam pugnam in aciem hostium, ut di quoque, non soli homines cum hostibus dimicarent eosque deprimerent devorarentque; ad easdem istas actiones magicas et strepitum dissonum in pugna ipsa a sacerdotibus saepe sublatum et faces et larvas illas pertinere satis mihi apparet.

Labentibus vero annis cum loco manae diffluentis di immortales cultum accepissent, imperatores et summi sacerdotes omnibus dis gentis suae eos, cum quibus tum res erat, obsecrationibus devovere soliti sunt, ut di irati vita et lumine hostes privarent, quas obsecrationes devotiones appellabant. Cum autem caerimoniae istae hostium spectarent perniciem, carmine devotionum invocare ceperunt non omnes deos gentis suae, ut olim, quod in tabulis Iguvinis vel in devotione Deci Muris perspici potest, sed deos solos inferos, Manes scilicet et Ditem Patrem. Deum istum satis constat origine Graeca fuisse, ritum autem devotionis et carmen ab rebus sacris graecorum, auctore Wissowa ducere abhorreo.

In devotionibus non solum obsecrationes fiebant, sed et caerimoniae quaedam magicae, quibus Romani unum civem, vel aliquot, deorum irae pro re publica devovebant, ut vim exitialem, iram scilicet deorum, in hostes averterent, quos ritus Argeos appellari constat, ver sacrum, devotionem

imperatoris ad exemplum Deci Muris, fortasse et Gallum Gallamque Graecum Graecamque, qui ritus non satis certe videtur mihi huc pertinere, cum tempore autumno fieret: bellum autem constat vere incipi solitum esse. Itaque dubitari non debet quin fuerint sacrificia humana in ritibus Romanis ab initio rerum divinarum, quam opinionem confirmant et virgo illa Vestae virginitate amissa sub terra fodienda et reliquiae in cultu deorum inferorum et Marci Curti devotio et Iuppiter Latinis feriis cruore humano sparsus et multa alia vestigia, quae suis paginis collecta accurate enumeravi. Quam ob rem longissime puto abesse a veritate doctorem illum clarissimum Wissowa, qui sacrificia humana in ritibus Romanis ex religione Graeca ducit. Nam illa quam statuit tempestate, temporibus scilicet post primum bellum Punicum perfectum, Graeci ad summa ornamenta et decora religionis philosophiae morum pervenerunt, quod alius vir magnificus Thaddeus Zieliński egregie explanavit; num igitur fieri potuit ut Graeci florentes cultu et humanitate, ad sacrificia humana Romanos adducerent, a quibus ipsi abhorrebant?

Ut deos sibi propitios conciliarent, imperatores Romani vota nuncupabant, quibus, si de hostibus reportaverint victoriam, templa fana sacella dis pollicebantur una cum spoliis in bello captis, ex quibus tropaea dis statuebant, quae non solum apud Graecos sed etiam apud Romanos Germanos Gallos inveniri possunt. Romani autem praeter tropaea etiam manubias et spolia dis concremabant ut gratias eis persolverent. Nam ex antiquissimis temporibus Graeci et Romani in proeliis adesse credebant deos qui aliquotiens oculis et auribus mortalium obiecisse dicebantur, quam rem epiphaneiam satis constat appellari; hanc igitut ad epiphaneiam Romani deos votis nuncupatis adigi censebant. Maximam autem vim votis in Capitolio per imperatores paludatos factis tribuebant, quo postea imperatores

in triumpho spolia bello capta ad eosdem deos delaturi ibant.

Triumphus vero non solum votorum solvendorum causa ortus est, sed etiam devotionum, quia carminibus gentes oppida regiones deorum irae consecrari scimus. Imperatores autem ut devotiones solverent, loco oppidorum et regionum simulacra sola ac nomina dare solebant: nam satis constat imagines ac nomina apud omnes gentes in magicis actionibus permultum valuisse. Item coronas quae ante currum imperatoris ferebantur ex eadem ista mana duco, praesertim cum ex coronarum in rebus sacris usu appareat mihi olim coronas vim augendi habuisse et sedes aliquas animae et spiritus et dei fuisse, postea autem vim lustralem et averruncam accepisse; quam ob rem coronas triumphales quasi animam regionum continentes imperatores dis reddidisse mihi videntur.

Cum apud plures gentes quas Indoeuropaeos appellamus inveniri possunt vestigia votorum et devotionum, quorum solvendorum causa triumphum institutum esse affirmo, tum et rituum gentis Tuscorum, Alarodicae scilicet stirpis, vestigia satis certa mihi apparent, quorum primum locum obtinet imperator curru invectus facie ornatu symbolis Iovis Optimi Maximi, quod ex antiquissima regum Romanorum ratione duci me haud paenitet. Nam homines inculti reges deos credebant esse, pro qua ratione et colebant eos ἐπιφανεῖς, cuius rei vestigium in triumpho a Tuscorum gente celebrato invenire possumus: nam fontes illae archaeologicae minime triumphum in ritibus Tuscorum cum re belica coniungunt, plane autem regem deum ἐπιφανῆ indicant.

Fuit in triumpho ritus quidem perobscurus, Sardi Venales appellatus, quem nulli viri doctissimi in scriptis suis intellegere conati sunt: senem purpuratum bulla aurea ornatum ante currum imperatoris ludibrii causa in Capitolium ductum fontes indicant. Quem ritum ex ista antiquissima

regum ratione duco ortum esse: homines enim inculti reges suos, quos deos ἐπιφανεῖς colebant, semper iuvenes et plenos virium esse voluerunt, ut vis illa divina, quam regibus suis inesse credebant floreat semper crescatque: quam ob rem reges senescentes occidere et regnum una cum illa vi divina novo quodam rege tradere solebant. Cuius rei nonnulla vestigia apud Romanos inveniri possunt, permulta autem apud alias gentes orbis terrarum quo et Sardos Venales pertinere puto.

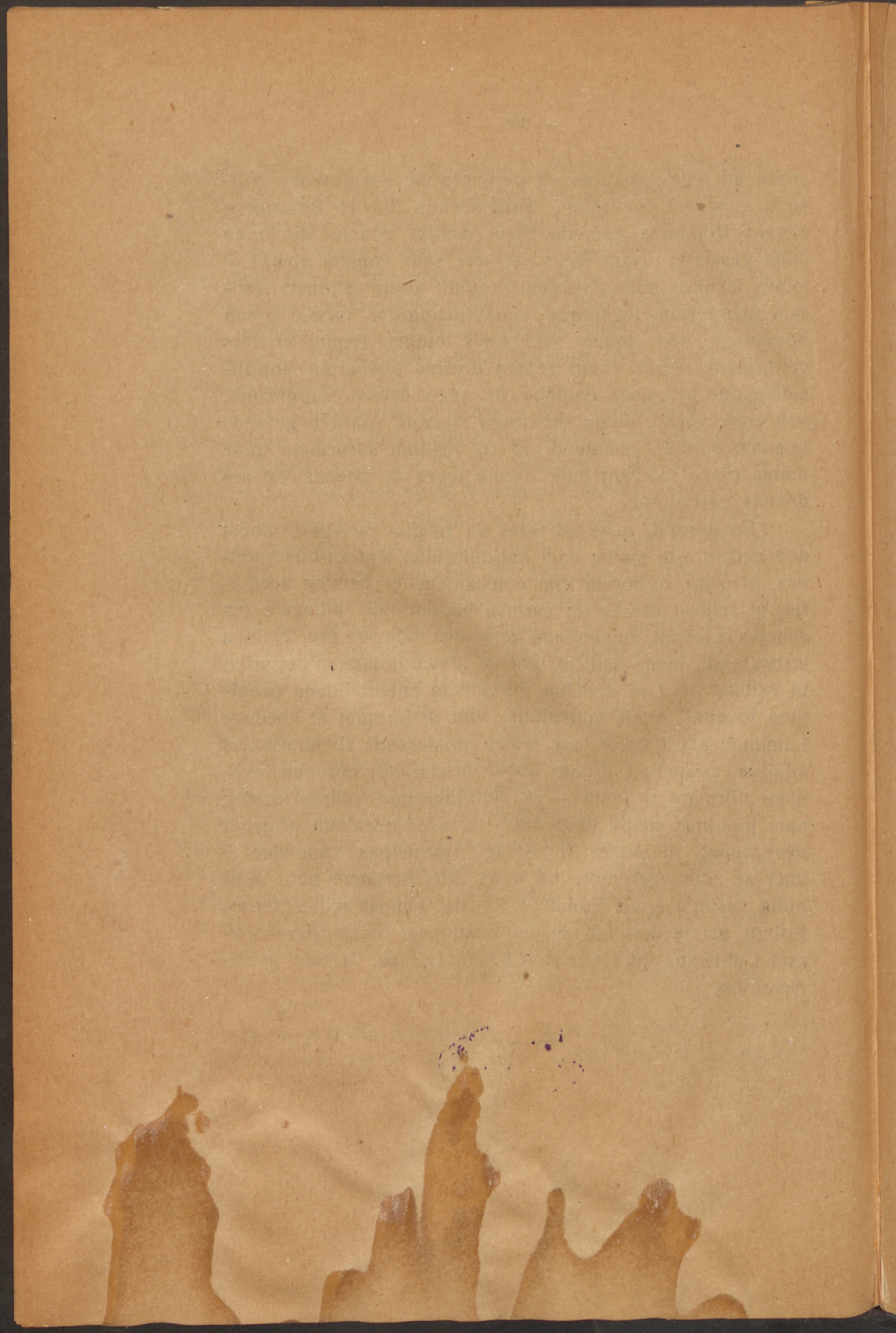
Quam opinionem et epulae illae triumphales, quae res divinae dicebantur confirmant. Nam multis inscriptionibus collatis, quae sua pagina indicantur, apparuit mihi duo genera epularum apud Romanos extitisse: alterum in cultu mortuorum, die scilicet natali, quo die animae defunctorum dicebantur ex inferno regno in lucem prodire et cum vivis convivari; alterum die dedicationis templorum, quo die credebantur dei sensibus mortalium se obicere et cum iis ad sacras mensas cenare. Cum autem nullam aliam rationem epularum in re divina invenire possim et triumphales quoque epulae videntur mihi epiphaneiam spectare, imperatorem vero curru vectum puto olim deum ἐπιφανῆ illo die primum regno potitum esse.

Portam triumphalem multi viri doctissimi ex ritu quodam lustrationis ducunt; cum autem nullum alium vestigium lustrationis in triumpho invenire possim, non dubito quin porta triumphalis idem significat ac templum Iani Bifrontis: ut scilicet rege deo absente portam apertam, praesente autem domi clausas esse caulas semper antiqui voluerint, ita triumphalis etiam porta significat deum ἐπιφανῆ urbem ingredientem; quae opinio comparatione quoque cum murdo ter anno patente deorum inferorum in cultu facillime confirmari potest.

Bello perfecto foedus fieri solebat; cum autem iureiurando et sacratione capitis interpositis foedera fierint,

credo ad leges sacratas ea pertinere ac sacramenta militaria, cum viri doctissimi, Mommsenus ille et Rosenberg negant Romanos exercitu lege sacrata coacto ductuque bella gessisse. Nam leges sacratas satis constat apud homines incultos antiquissimum modum atque rationem morum tuendorum legumque constituendarum fuisse, quam opinionem non solum sanctiones omnes legum et ritus confirmant, verum etiam genera diversa poenarum supplicorumque ut capite damnati de saxo deiecti supplicium, sub crate necati, virgis sub furca lacerati, pariter ac ritus poenam Horatio remittendi, id est tigillum sororium, quae omnia plane indicant initio rerum leges ac poenas ad res divinas pertinuisse.

Iurisiurandi quae sit fides ac religio ratioque, docet nos eadem ista mana; nam antiquissimis temporibus homines, ut ordo verborum vim constantem et firmam acciperet, ut scilicet nasceretur carmen iurisiurandi, attingere res sanctas solebant, numen inde in carmen inducere rati. Numen iurisiurandi, mana scilicet, per se ipsum hominem periurum ut exitiale perdere debebat, servantem autem fidem propitium fovebat. Annis labentibus, cum di formam et speciem hominum accepissent, iam testes iurisiurandi ab hominibus adhiberi coeperunt. Etiam aliam iurisiurandi rationem extitisse affirmare possumus ex antiquissimis ritibus ortam; nam homines inculti deos suos ἐπιφανεῖς necabant olim et devorabant, ut omnes theophagie participes cum deo et inter se coniungerentur; ad quos ritus pertinere puto nonnulla vestigia apud Romanos servata, Latinas scilicet ferias, festum gentis Latinae et coniurationem istam perobscuram Catilinae, apud Graecos autem Lycaea, festum gentis Arcadicae.



ZAUWAŻONE BŁĘDY.

			Jest	Powinno być:
str.	9	w. 3 (g):	Jawisza	Jowisza
„	18	„ 2 (d):	Szląsku	Śląsku
„	31	adn. 58:	Grieuchen	Griechen
„	43	„ 106:	efiam	etiam
„	61	„ 178:	vineti	vincti
„	62	w. 3 (d):	posach	posah
„	64	„ 2 (d):	Łosiciego	Łosickiego
„	76	„ 9 (g):	lub emocjonalne	więc emocjonalne
„	91	„ 3 (d):	przymus psychologiczny	przymusu psychologicznego
„	130	„ 17 (g):	facinudis	faciundis
„	149	„ 21 (g):	poludis	paludis
„	199	„ 21 (g):	s samej	z samej
„	234	„ 11 (d):	westalki	flaminiki
„	242	„ 1 (d):	czym	czem
„	251	„ 13 (g):	instytucyj	instytucyi
„	257	„ 12 (g):	„	„
„	262	„ 6 (g):	Feriae Latine	Feriae Latinae
„	274	„ 7 (g):	Antesteryj	Antesteryi
„	281	„ 21 (g):	Caereris	Cereris
„	334	„ 1 (g):	sakramento	sacramento
„	337	„ 1 (g):	zdolnym	zdolnem
„	341	„ 14 (g):	asylum	azylum
„	347	„ 17 (g):	tą pierwszą	tę pierwszą
„	367	„ 1 (g):	siostszana	siostrzana

tam gdzie cytowałem Aost powinno być Aust.