KSIĄŻNICA PODLASKA im. Łukasza Górnickiego Nr 11413A KS. ARCHIWALNY w Białymstoku
292
Miejska Biblioteka Publiczna w Białymstoku 17218
17
WOJEWÓDZKA BIBLIOTEKA PUBLICZNA w Białymstoku 249711
BIBLIOTEKA PUBLICZNA w BIAŁYMSTOKU
17509
K. R. 382 19.8.47

Drukarnia Naukowa w Warszawie. Rynek Starego Miasta 11

Prof. dr. Tadeusz Zieliński

RELIGJE ŚWIATA ANTYCZNEGO:

Tom I. **Religja starożytnej Grecji.** 1921. 135 str.

Treść: 1. Wstęp. 2. Ubóstwienie natury. 3. Uświęcenie pracy. 4. Objawienie się Boga w pięknie. 5. Uświęcenie społeczności ludzkiej. 6. Objawienie się Boga w dobrem. 7. Filozofja religijna. 8. Objawienie się Boga w prawdzie. 9. Zakończenie.

Książka istnieje także w językach: rosyjskim, estońskim, angielskim, francuskim i czeskim.

Tom II. **Religja hellenizmu.** 1925. 254 str.

Treść: 1. Wstęp. 2. Religja misterjów. 3. Wielka Macierz bogów. 4. Izyda. 5. Adonis i Afrodyta. 6. Starożytny Olimp. 7. Kult herosów i apoteoza. 8. Sekularyzacja i sakralizacja. 9. Posydonjusz. 10. Zakończenie.

Książka istnieje także w języku rosyjskim.

Tom III. **Hellenizm a judaizm.** 1927. 2 części. 302 i 306 str.

Treść: 1. Wstęp. 2. Jehowa. 3. Objawienie się Jehowy. 4. Jehowa i jego lud. 5. Zaświat. 6. Świątynia i synagoga. 7. Tora. 8. Jehowa i narody. 9. Filon Judejczyk. 10. Zakończenie. — Uwagi.

Tom IV. **Religja rzeczypospolitej rzymskiej.** 1933. 2 cz.

Treść: 1. Wstęp. 2. Etrurja. 3. Święty czas. 4. Święty dom i święty gród. 5. Hellenizacja. 6. Zaświat. 7. Kapłaństwo. 8. Cycero. 9. Kiedy wypełnił się czas. 10. Zakończenie. — Uwagi.

Tom V. **Religja cesarstwa rzymskiego.** 2 cz. (w przygot.)

Treść: 1. Wstęp. 2. Kult cesarzy. 3. Starożytny Olimp. 4. Wielka Macierz bogów. 5. Izyda. 6. Mitra. 7. Religja astralna. 8. Magja. 9. Juljan Odstępca. 10. Zakończenie. — Uwagi.

Tom VI. **Chrześcijaństwo antyczne.** 2 części (w przygot.)

Treść: 1. Wstęp. 2. Tajemnica galilejska. 3. Nauka apostołów. 4. Okres heroiczny. 5. Katolicyzm i herezje. 6. Dejudaizacja. 7. Kościół chrześcijański. 8. Św. Augustyn. 9. Ave Maria. 10. Zakończenie. — Uwagi.

TADEUSZ ZIELIŃSKI
PROFESOR UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

RELIGJE ŚWIATA ANTYCZNEGO

TOM IV
RELIGJA RZECZYPOSPOLITEJ RZYMSKIEJ

WARSZAWA MCMXXXIII KRAKÓW
WYDAWNICTWO J. MORTKOWICZA
TOWARZYSTWO WYDAWNICZE W WARSZAWIE

TADEUSZ ZIELIŃSKI
PROFESOR UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

RELIGJA RZECZYPOSPOLITEJ RZYMSKIEJ

Dis te minorem quod geris, imperas.
Hor.

CZĘŚĆ PIERWSZA

WARSZAWA MCMXXXIII KRAKÓW
WYDAWNICTWO J. MORTKOWICZA
TOWARZYSTWO WYDAWNICZE W WARSZAWIE

SZANOWNEMU I KOCHANEMU KOLEDZE

PROFESOROWI JÓZEFOWI UJEJSKIEMU

WIERNEMU PRZYJACIELOWI TEGO DZIEŁA

I JEGO AUTORA

POŚWIĘCAM NINIEJSZY TOM

NA PAMIĄTKĘ JEGO REKTORATU W R. 1932 – 33

PEWNIKI

I

Badania naukowe pochodzenia religji tak samo, jak i badania naukowe pochodzenia życia, są zgóry skazane na jałowość: ignoramus et ignorabimus.

II

Jak nie może zrozumieć sztuki antycznej człowiek, pozbawiony poczucia artystycznego, tak samo nie zrozumie antycznej religji ten, komu brak uczucia religijnego.

III

Zapal w sercu swojem jasną pochodnię uczucia religijnego, ale zostaw w domu mdły kaganek wyznaniowości, jeśli chcesz, żeby świątynia religji antycznej pokazała tobie swoje cuda.

IV

Bóg się objawia w pięknie, w prawdzie i w dobrem; doskonała jest tylko ta religja, która uwzględnia wszystkie te trzy objawienia w ich całości.

V

Szczytem dążeń religijnych ludzkości jest chrześcijaństwo w swej najbardziej rozwiniętej postaci.

VI

Religja antyczna jest właściwym Starym Testamentem tego chrześcijaństwa.

PRZEDMOWA

Przedmowę do poprzedniego, trzeciego tomu niniejszego dzieła napisałem w styczniu r. 1927; to znaczy, że nad tym czwartym tomem pracowałem lat sześć zgórą. Coprawda jednocześnie przygotowywałem także materjały do ostatnich dwuch, do „Religji cesarstwa rzymskiego“ i do „Antycznego chrześcijaństwa“, wskutek czego te dwa domy, a szczególnie szósty, przedstawiają mi się już nie w „mglistych obwódkach“, jak pisałem we wstępie do trzeciego (str. 5), lecz w dość określonych, jak o tem świadczy dołączony prospekt; pomimo to jednak ten okres czasu, który był potrzebny do opracowania niniejszego czwartego tomu, jest bardzo złowróżbnym znakiem dla możliwości zakończenia całego dzieła. Ale to już nie ode mnie zależy; tymczasem robię i będę robił, co jest w moich siłach, żeby doprowadzić dzieło do końca.

O jego duchu i tendencji mówią „pewniki“, które właśnie w tym celu umieściłem—tak samo jak i w tomie III — przed niniejszą przedmową; tu chciałbym do nich dodać co następuje. Według wielu, przeważnie z obozu rzekomych „wolnomyślicieli“ (mówię „rzekomych“, gdyż rzeczywistych niema

i być nie może), zadanie historyka religji zawiera się w tem, żeby wyprowadzić religję z niczego i przez to samo ją uśmiercić; to też tacy, zaznajomiwszy się (bardzo pobieżnie) z treścią któregoś z poprzednich tomów, poczuli się mocno rozczarowani i odmówili autorowi „naukowego" poglądu na temat jego pracy. Odpowiem pytaniem: czy zadanie np. historyka fizyki też zawiera się w uśmierceniu tej nauki, której historję stara się wyłuszczyć? Skoro zaś nie, skoro nie odmawia się naukowości temu, kto opisuje, jak ludzkość powoli i nie bez kroków wstecz zmieniała niedoskonałe poglądy na wciąż doskonalsze, — to dlaczego ten, który w historycznem traktowaniu religji postępuje tak samo, ma być potępiony?

Niniejszy czwarty tom ma do czynienia z religją rzeczypospolitej rzymskiej przeważnie w pierwszym wieku przed Chrystusem, kończąc świętem „odrodzenia Rzymu" w r. 17. Jest to okres rozkwitu literatury rzymskiej z poezją włącznie; to też chętnie uległem pokusie przedstawienia czytelnikowi jej oryginalnych świadectw, naturalnie w polskim przekładzie, zazwyczaj w moim własnym. I tu, o ile chodzi o poezję, powstawało pytanie: w jakiego rodzaju przekładzie? czy ujętym w zwykłe formy poezji polskiej, czy też z zachowaniem miar wierszowych oryginału? Zdecydowałem się na to ostatnie— przedewszystkiem dlatego, że pierwsze nie byłoby w mojej mocy. Ale nietylko dlatego. Nasza poezja, przepiękna pod innemi względami, w swoich miarach wierszowych jest jednak bardzo uboga — i to

odczuwa najżywiej ten, kto, jak ja, ma ciągle do czynienia z bogatą i wspaniałą metryką antyczną. Zdawałoby mi się krzywdą np. Horacego, gdybym jego dźwięczne i górne zwrotki alcejskie i inne miał zmieniać na daleko mniej doskonałe nasze. Starałem się tylko o jedno: żeby nie było żadnej sprzeczności lub niejasności między akcentem gramatycznym a metrycznym (t. zw. „iktusem"). Spodziewam się, że to mi się udało.

Jak w poprzednim tomie, tak i w tym często powołuję się na tomy poprzedzające; robię to w formie skrótów, ujętych w nawiasy prostokątne. Uprzedzam więc czytelnika zgóry, że RSG oznacza „Religja starożytnej Grecji" (czyli pierwszy tom całego dzieła), RH—„Religja hellenizmu" (drugi tom), HJ— „Hellenizm a judaizm" (trzeci tom). Do tych dodaję jeszcze RR—„Rzym i jego religja", o której to książeczce mówię niżej str. 6, oraz obie pierwsze części serji p. t. „Świat antyczny", mianowicie SB — „Starożytność bajeczna" i GN—„Grecja niepodległa".

Wkońcu winienbym powtórzyć, i to dosłownie, ostatnie alinea z przedmowy do poprzedniego tomu— z dodatkiem, że ofiarność tego, o którym tam mowa, była tym razem tem większa, że godziny, poświęcone przezeń przejrzeniu mojej pracy, były wydarte bardzo szczupłym wywczasom między temi, które musiał oddać żmudnym i w tym roku akademickim wyjątkowo skomplikowanym zajęciom rektorskim. Niech więc pozwoli, żebym mu poświęcił niniejszą książkę — lubens merito.

Warszawa, jesień 1933 *T. Zieliński*

I.

WSTĘP.

I. Znaczenie kultury Rzymu włącznie z jego religją dla kultury Europy nowożytnej polega na dwuch jej osobliwościach. Popierwsze na tem, że Rzym, będąc pojętnym uczniem twórczej Grecji, wskutek swych losów dziejowych został łącznikiem między nią a barbarzyńską Europą; podrugie na tem, że nie był on jednak biernym przenośnikiem twórczych idej swej greckiej mistrzyni, lecz zdołał przeniknąć je właściwościami swego genjuszu, wzmacniając przez to ich siłę i zdolność rozrodczą.

Nie odrazu doszło człowieczeństwo nowej Europy do uprzytomnienia sobie i sprawiedliwej oceny tych dwuch osobliwości.

Aby zacząć od czasów Odrodzenia, Italja Petrarki i jego następców, słusznie uważając siebie za spadkobierczynią starożytnego Rzymu, chętnie widziała w nim twórcę tych kulturalnych idej, któremi niegdyś ucywilizował i wówczas znowu cywilizował świat zachodni. Z zazdrością spoglądali na tę prze-

sadę kulturalnego znaczenia Rzymu uchodźcy greccy z podbitego przez Turków Konstantynopola. Straciwszy swoją ojczyznę w teraźniejszości, z tem większą boleścią i goryczą spoglądali na owych dumnych Włochów, którzy pragnęli nawet w przeszłości pozbawić ją tej sławy, jaka się jej należała. Przecież te idee, któremi się tak szczycą ci ich przeciwnicy, wszystkie co do jednej były przez ów ich Rzym zapożyczone ze źródeł greckich, ani jednej ów hardy i brutalny najeźdzca nie stworzył sam! Z punktu widzenia materjalnego—a innego wówczas nie znano—mieli oni słuszność; przyparci do muru ich niezbitemi dowodami, zwolennicy starego Rzymu próbowali uratować jego oryginalność, stosując do niego to, co Plato powiedział o stosunku Grecji do Wschodu: no tak, idee zostały zapożyczone, ale zarazem i ulepszone przez Rzym—ma się rozumieć, też w materjalnem znaczeniu słowa. To zresztą było ustępstwem tylko ze strony najbardziej wykształconych z pośród tych włoskich humanistów; pozostali ratowali się przed argumentami owych sponiewieranych Graeculi w sposób prostszy i skuteczniejszy: *Graeca sunt, non leguntur.*

Na północy, gdzie żadne względy dziedziczności nie podniecały pietyzmu w stosunku do starożytnego Rzymu, argumenty tych Graeculi znalazły bardziej urodzajny grunt. Humanizacja Francji przez Budeusza odbyła się właśnie pod znakiem uznania wyższości hellenizmu nad Rzymem. Napięty stosunek humanistów do scholastyków kościoła rzymskiego niemało się przyczynił do utrwalenia tego poglądu; jeszcze bardziej wzrósł on w siłę tam, gdzie reformacja zmieniła ów stosunek z napiętego we wręcz wrogi, a więc przedewszystkiem w Niemczech. Coprawda ta sama reformacja wraz z wojnami religijnemi, które były jej skutkiem, stłumiła na długi czas zarodki hellenizmu: nad obydwoma walczącymi przeciwnikami, Helladą i Rzymem, zatryumfował narazie *tertius gaudens*, którym był judaizm — reformacja była, trzeba to raz jeszcze powtórzyć, rejudaizacją chrześcijaństwa. Zato kiedy owe zarodki nakoniec wydały płód w postaci neohumanizmu, a więc w drugiej połowie XVIII-go wieku, obniżenie Rzymu na korzyść hellenizmu stało się wprost hasłem nowego ruchu. Jeden z przodujących umysłów ówczesnych, Herder, uważa rolę Rzymu w rozwoju ludzkości za wprost fatalną: o ile pyszniej rozkwitłaby kultura rasy germańskiej — o nią naturalnie przeważnie się troszczy — gdyby ta mogła zetknąć się bezpośrednio z twórczą Helladą!

Dopiero w dziewiętnastym wieku i nawet w drugiej jego połowie zaczęli ludzie głębiej wpatrywać się w istotę rzeczy i dochodzić do przekonania, że oprócz materjalnej treści idei musi być coś, co jej nadaje zdolność zapładniania umysłów: obok materjalnego punktu widzenia był uwydatniony punkt widzenia, że tak powiem, d y n a m i c z n y. Zaczęto się dopytywać, co to jest właściwie, ten „genjusz łaciński", który zabarwił kolorem swoistym zapożyczone z Grecji idee. Przecie nie można było nie zastanowić się nad zadziwiającym faktem, że podczas gdy rozszarpany chrześcijański Rzym romanizuje jednak

cały europejski i afrykański Zachód, narzucając jednym jego narodom swój język całkowicie, pozostałym zaś przynajmniej jako język ich kościoła — daleko potężniejsze chrześcijańskie Bizancjum nie jest w stanie zhellenizować chociażby połowicznie nawet swojej najbliższej sąsiadki Bułgarji, nie mówiąc już o Rosji, Armenji i t, d. (niżej § 6). W czem się więc zawiera owa zagadkowa siła, ów tajemniczy urok „genjusza łacińskiego"?

To jest właśnie ten drugi punkt, który zaznaczyłem w samym początku tego rozdziału.

Mając na względzie temat niniejszej książki, ograniczę się tutaj do jednej tylko strony naszej kwestji—kwestji, dotyczącej właściwości genjuszu łacińskiego. Jest to jego nadzwyczajna zdolność odnajdywania tego, co jest rzeczywiście plenne w twórczości obcej, i przez to — zastosowania jej utworów do potrzeb duszy przeciętnego człowieka, którym dziś był Rzymianin, a jutro mógł być Celt, Germanin, Słowianin. Grecja w ciągu swego cudownego rozwoju wybudowała wspaniały gmach umysłowy, jaknajdogodniejszy dla owych subtelnych i wykwintnych ludzi, którzy stanowili jej elitę duchową; ale dla obcych ten gmach był labiryntem, w którym oni, nie posiadając duszy helleńskiej, nie mogli nie zabłądzić. Otóż dusza Rzymianina nie była helleńska, była jednak w dostatecznym stopniu zhellenizowana; nie zabłądził przeto w greckim labiryncie, jednocześnie zaś, właśnie jako Rzymianin, wybrał w nim to, co dogadzało jego pierwotnej istocie—i mogło dogodzić innym.

To się tyczy kultury rzymskiej wogóle; o ile zaś chodzi o tę jej część, którą stanowi religja, to niech mi wolno będzie — ponieważ pierwszy wprowadziłem odpowiedni termin do kulturalno-historycznych badań—i tu powołać się na to, co nazwałem „ciągłością psychologiczną". Rzymska religja istnieje do dziś dnia; nazywamy ją ściślej rzymsko-katolickiem wyznaniem religji chrześcijańskiej. Że nie jest to wyłącznie etnologiczną lub geograficzną koincydencją, na to zgadzają się najpoważniejsi badacze; Harnack np. nazywa kościół katolicki dalszym ciągiem rzymskiego imperium. Kto jednak uprzytomni sobie znaczenie wymienionej przed chwilą ciągłości psychologicznej, ten na tem nie poprzestanie. Ta religja, która była wychowawczynią Rzymian przed ich nawróceniem na chrześcijaństwo, nie mogła nie dać ich umysłowi odrębnego, swoistego kształtu, wskutek którego oni także i głoszoną przez apostołów naukę musieli ująć w swój odrębny, swoisty sposób. Jeżeli po kilku wiekach niespokojnej jedności chrześcijaństwo uległo rozpadnięciu się na wschodnie, greckie, i zachodnie, rzymskie, to przyczyny tego bolesnego faktu najprawdopodobniej wypadnie szukać w odmiennej ciągłości psychologicznej tu i tam.

Te fakty wraz z innemi, o których będzie mowa w toku rozprawy, zmuszają nas do uważnego i poważnego traktowania religji rzymskiej pomimo to, że w swej nieco suchej rzeczowości nie w takim stopniu wabi ona umysły, jak jej siostrzyca grecka; jednocześnie zaś określają one także i spo-

sób i metodę tego traktowania. Nie pierwszy raz przedstawiam ją uwadze czytelnika. Już w r. 1903 napisałem pod wrażeniem przełomowego dzieła Wissowy poświęcony temu przedmiotowi dłuższy artykuł w języku rosyjskim (przetłumaczony potem i na język polski), a streszczenie tego artykułu wydrukowałem w tymże roku w języku niemieckim. Zresztą sposób traktowania przedmiotu był tam historyczny; podałem czytelnikom w krótkim zarysie (116 str. w polskiem wydaniu) cały rozwój religji rzymskiej od najdawniejszych czasów aż do przyjęcia chrześcijaństwa. W dziele niniejszem — oprócz daleko większej dokładności—metoda traktowania jest inna. Nie chodzi mi tu o stopniowy rozwój: zgodnie z planem całej serji, której niniejsze dzieło stanowi tom czwarty, religja rzeczypospolitej rzymskiej—narazie tylko jej— ma być przedstawiona w przecięciu poprzecznem. Jako miejsce tego przecięcia obrałem — tak samo jak i dla hellenizmu (drugi tom serji) i judaizmu (tom trzeci)—pierwsze stulecie przed Chrystusem. Są to najlepiej znane nam czasy Rzymu republikańskiego—czasy Cycerona i Cezara. Element historyczny nie został jednak zaniedbany; zaniedbując go bowiem, musielibyśmy zrezygnować z wytłumaczenia tego ogromnie skomplikowanego zjawiska, jakiem była religja rzymska owych czasów. Ustępuje jednak, zgodnie z tem co powiedziałem przed chwilą, na plan dalszy.

To dotyczy stosunku nowego dzieła do dawniejszej mojej książeczki. Co do dzieła podstawowego Wissowy, to rozumie się samo przez się, że

liczyłem się z nim przez cały ciąg niniejszej pracy— ale naturalnie, tylko jako z głównem dziełem pomocniczem, a nie jako ze źródłem. Niniejsze dzieło, pomimo swej znacznie mniejszej objętości, chce być uważane za dzieło równoległe do dzieła sławnego badacza niemieckiego, jako oparte na samodzielnem przestudjowaniu źródeł i nowej literatury i mające, jak już powiedziałem, cel, od owege dzieła odmienny. Materjały podaję, jak w poprzednich tomach serji, w wyborze, ograniczając się do tego, co jest najbardziej charakterystyczne; pod tym więc względem współzawodniczyć z Wissową nie myślę. Mojem hasłem były i tu słowa Horacego: *semper ad eventum festinare.* A co to był za *eventus* — to pokaże ostatni rozdział książki.

Aby jednak zrozumieć, w jaki sposób religja rzymska stała się tem, czem była w pierwszem wieku przed Chrystusem, owem dziwnem skojarzeniem rdzennie rzymskich, italskich, greckich i wschodnich pierwiastków, należy zdać sobie sprawę z tego, w jaki sposób państwo rzymskie stało się tem, czem było w tym właśnie wieku. Krótki więc zarys historyczno-geograficznego rozwoju samego Rzymu zajmie naturalne miejsce we wstępie do traktowania właściwego tematu.

2. A ponieważ podstawą historji jest geografja, zaczniemy przeto od krótkiego szkicu geograficznego, który będzie poświęcony, rzecz prosta, Italji w pierwszym wieku przed Chrystusem.

W wyraźnem przeciwieństwie do chaotycznej pod względem geograficznym Grecji z jej labiryntem wysp na morzu, labiryntem gór na lądzie i w dodatku—brakiem ścisłych granic od strony kontynentu—Italję charakteryzuje surowa określoność. Od kontynentu dzieli ją olbrzymi mur kamienny, najwyższy w całej Europie — łańcuch alpejski. Wysp przybrzeżnych prawie niema; Sycylja bowiem jest właściwie południowym cyplem samej Italji, od której ją za czasów bliskich historycznym przypadkowo oddzieliła wąska i niegłęboka zapadlina messyńska; co się zaś tyczy Sardynji i Korsyki, to jest to raczej słup graniczny, oddzielający morze italskie, t. zw. Tyrreńskie, od celto-iberyjskiego. Wśród gór wreszcie panuje tu, znowu w odróżnieniu od greckiej anarchji, zasada surowo monarchiczna: monarchą gór italskich jest łańcuch apeniński, panujący nad drobnemi systemami wzgórz, jak nad wassalami, i dający swym kierunkiem kierunek przyrodzie i historji całego półwyspu.

Gdyby ten kierunek był prosty, jak to np. ma miejsce na Jawie, to ten półwysep też by się dzielił na dwie podłużne części — w danym wypadku północno-wschodnią i południowo-zachodnią. Tak jednak nie jest. Łańcuch apeniński, odczepiwszy się na północnym zachodzie półwyspu od Alp Nadmorskich, dąży naprzód w kierunku prawie wschodnim ku morzu Adrjatyckiemu, do którego się zbliża przy teraźniejszej Ankonie, poczem bierze kierunek prawie południowy, dążąc z powrotem do morza Tyrreńskiego. Ankôn po grecku znaczy „łokieć", t. j. kąt; odpowiednia kolonja, założona w początku IV w. przez

Syrakuzańczyków, miała potrójne prawo do tej nazwy: oprócz bowiem przed chwilą wymienionego kątu, utworzonego przez Apenin — także i nadbrzeże adrjatyckie tworzy tu lekki kąt, zmieniając kierunek południowo-wschodni na południowy, i potrzecie sam przylądek, na którym leży miasto, ma formę trójkąta. Decydującą dla nazwy kolonji była naturalnie ta ostatnia przyczyna, najbardziej widoczna dla tych, co się nie mogą posługiwać mapami. Apenin zaś, doszedłszy do morza Tyrreńskiego przy mieście Paestum na południe od Neapolu, ciągnie się odtąd linją nadbrzeżną aż do przesmyku Messyńskiego i nawet dalej, wzdłuż północnego wybrzeża Sycylji aż do przylądka zachodniego. W taki sposób Apenin, jeżeli dodać linję górną i dolną, będzie miał postać schematyczną greckiego sigma Σ, dzieląc półwysep nie na dwie, lecz na trzy części. Są to mniej więcej te, które odróżniamy i dziś, dzieląc Włochy na górne, środkowe i dolne.

Część północna jest prawie całkowicie zajęta przez równinę, stworzoną — rzeczywiście stworzoną w geologicznem znaczeniu—przez rzekę Pad (ter. Po) z jej dopływami ze strony i Alp i Apeninu; a ponieważ ten ostatni ma tu wyraźnie charakter górskiego łańcucha, więc i ona daleko wyraźniej jest oddzielona od Italji środkowej, niż ta od południowej. W czasach, o których mowa, nie należała ona nawet do Italji, nosiła zaś nazwę Gallji, tylko Cysalpejskiej, w odróżnieniu od Gallji właściwej czyli Transalpejskiej, odpowiadającej dzisiejszej Francji. Stało się to wskutek tego, że była ona w początku

IV w. opanowana przez Gallów, których liczne i dzielne szczepy założyły swe państwa i państewka na tej żyznej równinie, spychając dawnych właścicieli—Etrusków na południe, za Apenin, Ligurów na zachód, Wenetów na wschód. W I w., coprawda, wszystkie te narody były już w znacznym stopniu zromanizowane, dzięki kolonjom rzymskim, które tu zakładano, poczynając już od w. IV, i ta Gallja Cysalpejska dała Rzymowi szereg dobrych pisarzy — że wymienię tylko Katulla, Korneljusza Neposa, Wirgiljusza, Liwjusza. Ale pomimo to była to „prowincja" w rzymskiem znaczeniu słowa, rządzona przez namiestnika; granica Italji właściwej leżała na południe od niej— a był nią, oprócz łańcucha Apenińskiego, na wschodzie wiekopomny Rubikon. Cały ten obszar był zwrócony ku wschodowi, a więc w stronę półwyspu Bałkańskiego, ale to nie miało narazie ani politycznego, ani gospodarczego znaczenia. Żeglarzy tej prowincji odstraszały zamieszkujące całe wybrzeże wschodnie morza Adrjatyckiego dzikie plemiona Delmatów i Illiryjczyków, które dla swoich korsarskich najazdów znajdowały wyborne kryjówki w licznych jego zatokach i wysepkach. Skorzystał ten kraj ze swego otwartego ku wschodowi położenia dopiero za czasów średniowiecza, kiedy na kilku wysepkach przy jego brzegu została założona królowa Adrjatyku — Wenecja.

Daleko większe znaczenie, jako łącznik z greckim Wschodem, miała niższa połowa owego sigma — Italja dolna, jak ją nazywamy teraz. Jest i ona otwarta ku wschodowi, ale ten wschód by

wówczas zajęty przez wysoce kulturalne i przedsiębiorcze plemiona helleńskie. To też nie dziw, że ta część Italji była ulubionym terenem greckiej kolonizacji: kolonij tu założono tyle, że cały kraj otrzymał śród Greków nazwę „Wielkiej Hellady". Najdawniejszą jednak była—naskutek nieznanych nam warunków—ta, która zarazem była najdalszą: założone przez Eubejczyków Kumy na zachód od Neapolu, ów gród zaiste wyroczny, który został dla Rzymu najobfitszem źródłem hellenizacji jego religji, jak to jeszcze zobaczymy; dopiero potem powstał wymieniony przed chwilą Neapol, gród rozkosznych wywczasów dla Rzymu pierwszego wieku prz. Chr. — Elea, sławna niegdyś przez swą szkołę filozofów, wciąż jeszcze nad morzem zachodniem—Kroton pitagorejski, nad morzem wschodniem — i, pomijając wiele innych, Tarent spartański nad zatoką, której dał nazwę. Za czasów tej kolonizacji cały ten kraj italskiego południa był zamieszkały przez szczepy mało wojownicze i bardzo w kulturze zacofane, z któremi Hellenowie łatwo sobie dawali radę; ale stan rzeczy zmienił się ku gorszemu, kiedy w końcu w. V-go najwaleczniejsze plemię Italji środkowej posunęło się na południe, korzystając z nieszczęsnej waśni Greków między sobą. Wtenczas zaczęło się to, co można nazwać reitalizacją Wielkiej Hellady, od którego tylko najpotężniejsze kolonje greckie — i przedewszystkiem Tarent — zdołały się ochronić. Wtenczas też południowa Italja otrzymała ten wygląd polityczny, który zachowała aż do początku I w. prz. Chr., dzieląc się na Lukanję z cyplem

Bruttyjskim na południowym zachodzie i na Apulję z cyplem Kalabryjskim na północnym wschodzie (teraz Kalabrją nazywamy właśnie ów południowo zachodni cypel, ale w starożytności było inaczej). Zresztą ta różnica już za czasów Cycerona przestała być aktualną: cała Italja była już wtedy łacińską.

Owo najwaleczniejsze plemię Italji środkowej, o którem była mowa przed chwilą, nazywało się plemieniem Samnitów. Było to jedno z trzech głównych plemion tej części półwyspu, w której zajmowało całe południe i cały wschód — ten ostatni poczęści w postaci tego szczepu, który nosił nazwę Umbrów i dla nas znaczenia nie ma. Północna część należała do Etrusków, plemienia niegdyś nie mniej potężnego i ogromnie wpływowego właśnie pod względem religijnym; straciło jednak na znaczeniu, odkąd Gallowie je wyparli za Apenin, a w I. w. już prawie zupełnie postradało swą narodowość. Między temi obydwoma plemionami posiadało swój szczupły kawał ziemi najmniejsze z trzech, zamieszkujących Italję środkową—plemię Latynów: ktoby jeszcze w V-em stuleciu spojrzał na mapę Italji, ten nigdy by nie odgadnął, że właśnie to plemię z czasem narzuci swój język naprzód całej Italji, a z czasem i całemu Zachodowi na obu kontynentach. Przypatrzmy się jednak bliżej dzielnicom każdego z tych trzech plemion.

Na północy była ziemia Etrusków czyli Tusków, których nazwa żyje dotychczas w dzisiejszej Toskanji — i, zdaje się, nie tylko nazwa (p. uwagę do końca § 9). Apenin, stanowiący jej

północną i wschodnią granicę, oddalając się w sposób wyżej opisany od jej morza, nie całkowicie jednak pozbawił ją górskiego charakteru: w odróżnieniu od doliny Padu, jest ona zapełniona drobnemi łańcuszkami i zbiorami gór i wzgórz, którym zawdzięcza—znowu w odróżnieniu od owej równiny — swój malowniczy wygląd, i równocześnie też swoją niezdolność do jedności politycznej. Z dwunastu kantonów, z których się składała za czasów swej niepodległości, ani jeden nie zdołał na stałe uzyskać nawet hegemonji; za czasów zaś, o których tu mowa, jej miasta były zwykłemi rzymskiemi municypjami, a ich zagadkowy, niepodobny do żadnego z innych italskich język coraz bardziej zanikał. Z tych miast głównem nie było to, które się takiem wydaje za naszych czasów: założona przez Rzymian niewiadomo kiedy Florencja niczem w starożytności nie usprawiedliwiła swej pięknej nazwy. Panowała nad nią ze swego stromego wzgórza jej dumna sąsiadka, teraźniejsza skromna a urocza wasalka Faesulae (t. *Fiesole*). Jeszcze większem było jednak znaczenie Arretium (t. *Arezzo*), przez dłuższy czas ostatnia stacja ciągnącej się z Rzymu drogi wojennej, założonej w końcu III w. przez słynnego Flaminjusza *via Flaminia;* również Kluzjum, ojczyzna owego Porsenny, który koło r. 500 omal nie opanował Rzymu... a może nawet i opanował, jak to dziś utrzymują krytycznie względem tradycji usposobieni historycy. Portem dla całego kraju była nadmorska wówczas Piza przy ujściu Arna — mówię „wówczas", gdyż teraz odsepy tego Arna oddzieliły

ją od morza, i jej miejsce jako portu zajęło Liworno. Do przeszłości należała sława Tarkwinjów na południu, co niegdyś dały Rzymowi już zupełnie niezaprzeczalnych panów; że już nie mówię o Wejach, najbliższej sąsiadce Rzymu, niegdyś jego rywalce, za czasów zaś, o których mowa, takiem samem malowniczem rumowisku, jak i dzisiaj. Główną rzeką całego tego obszaru był i jest wymieniony przed chwilą Arno; wytryska on z Apeninu i przez pewien czas ciecze równolegle ze swym bratem-bliźniakiem Tybrem. Jest jednak pewna wyroczność w tem, że Arno, zaledwie dopłynąwszy do Arretium, odwraca się doń tyłem, nie tyle „pogardliwie"- jak mówi Dante (*Purg* XIV 48), ile lękliwie, unikając panujących nad nim gór, podczas gdy Tyber mężnie rzuca się przez nie i po wielu przygodach, jako największa rzeka Italji właściwej, dosięga nakoniec równiny latyńskiej, na której miał być założony Rzym.

Ów Tyber był jednak za dawnych czasów granicą między Latium i Etrurją, i nawet za tych, o których mowa, według swego pochodzenia nazywał się „rzeką etruską"; właściwą rzeką Lacjum był, w przeciwieństwie do gwałtownego Tybru, „milczący" Liris z dopływami. I jeszcze bardziej milczącą była woda obu jezior w tych pięknych, niegdyś wulkanicznych górach, które były politycznym i religijnym ośrodkiem Latynów i kolebką Rzymu—górach Albańskich, jak je nazywamy dotychczas od nazwy miasta Alby Długiej, z której się Rzym, jak mówi podanie, wyłonił. Tu blisko Alby leżały też najbardziej pokrewne Rzymowi miasta, przedewszystkiem Tusculum (nad dziś. *Frascati*), noszące jednak w swej nazwie wspomnienie o dawnem panowaniu Etrusków (Tusków) — dalej, Ardea, Velitrae (t. *Velletri*), Praeneste (t. *Palestrina*). Portem tego kraju była Ostja przy ujściu Tybru, teraz też upośledzona dzięki odsepom tej rzeki. Kiedy się jednak mówi o Lacjum, to zazwyczaj do Latynów dolicza się pokrewne im rody Herników tuż pod Apeninem, dalej sławnych z legendy o Korjolanie Wolsków, nakoniec nadmorskich Aurunków na samej granicy świata greckiego, reprezentowanego przez najbardziej wysunięte kolonje Kumy i Neapol. To sąsiedztwo odbiło się w sposób decydujący na etnograficznej terminologji obu narodów: jak dla Rzymian Hellenowie byli „Grekami" od nazwy owego drobnego szczepu eubejskiego, który ongi założył Kumy, tak ci znów swoich italskich gospodarzy nazywali „Auzonami", t. j. właśnie Aurunkami. Zaczyna się tu też i państwo greckiej baśni: przylądek blisko przymorskiej Tarraciny nosi imię owej Circe, która w ciągu całego roku trzymała u siebie tułacza Odysa. Ten jednak poważnych śladów w tradycji rzymskiej nie zostawił; daleko ważniejszą była dla niej gościna drugiego tułacza, Eneasza, ale o niej będzie mowa dalej (§ 3).

O ile drobnem było plemię Latynów, o tyle potężnym i rozległym przedstawia się nam naród Samnitów ze swemi licznemi szczepami, zjednoczonemi, oprócz świadomości pokrewieństwa, jeszcze wspólnością języka, który nazywano jednakże nie

samnickim lecz oskim. Zamieszkiwał ów naród Apenin i adrjatyckie jego zbocza prawie od samej północnej granicy Italji właściwej, a od czasów owej antyhelleńskiej ekspansji, o której była mowa wyżej (str. 11), także całe prawie południe. To byli więc górale italscy, pierwotnie bez nadmiernych roszczeń politycznych; współzawodnikami wzrastającego Rzymu zostali dopiero wtenczas, kiedy dotarli do morza Tyrreńskiego i opanowali Kapuę nad Wolturnem, a z nią i całe błogosławione wybrzeże od granic Lacjum aż tam, gdzie Apenin znowu styka się z morzem Tyrreńskiem. Wybrzeże to nazywano Kampanją, i było by rzeczą bardzo pociągającą wyprowadzać tę nazwę od *campus*, jak Polaków od „pola“; ta etymologja jednak zdaje się mylną, podczas gdy według poprawnej *Campanus* jest raczej przymiotnikiem od *Capua*. Odkąd więc Kapua została samnicką, zaczyna się jej tragiczna rola jako współzawodniczki Rzymu. W dziedzinie gospodarczej przewyższyła ona niewątpliwie swego zachodniego sąsiada, w dziedzinie kultury i wykwintności także; to było właśnie źródłem owej *Campana superbia*, o której Rzym jeszcze długo pamiętał. Współzawodnictwo zapędziło ją jednak do obozu Hannibala w czasie drugiej wojny Punickiej, i ta zdrada lub w każdym razie mylna kalkulacja stała się przyczyną jej zguby: po dłuższem oblężeniu Rzym podbił w r. 212 swoją niefortunną rywalkę, i to było końcem jej samodzielności. Po raz ostatni Samnici powstali przeciw Rzymowi w r. 90; porażka, jaką w roku następnym ponieśli, zdecydowała i o ich losach i o losie ich języka. Zostali obywatelami rzymskimi, a język oski poszedł w zapomnienie, ustępując swych praw łacińskiemu.

Cały ten obszar—Etrurja, Lacjum, Kampanja—w przeciwieństwie do północnego i południowego patrzy na zachód. Aby poddać się jego wpływowi? Nie. Ten Zachód przecie wysokiej kultury nie posiadał; składał się z narodów celtyckiej, iberyjskiej, berberyjskiej rasy, a te Italji i Rzymowi nic dać nie mogły. Nie: ten obszar patrzył na Zachód nie dla tego, aby coś z niego dla siebie wziąć, lecz aby mu coś swojego d a ć. Będąc biernym wobec Wschodu, ów zwycięzca średnioitalski będzie wobec Zachodu czynnym, będzie jego cywilizatorem — takie jest wskutek warunków geograficznych jego przeznaczenie historyczne. Ale kto będzie tym zwycięzcą? — Nie Etruskowie i nie Samnici, tylko Rzym. Jak się to stało, o tem powie historja.

3. Legenda o początkach Rzymu w swej klasycznej formie, przekazanej nam przez Liwjusza, ma wygląd następujący:

Po zburzeniu Troi przez Achajów—Eneasz, krewny króla Pryjama, z nieletnim synem Askanjuszem i gronem towarzyszy porzucił zgliszcza rodzimego miasta i po wielu przygodach, które go m. i. zawiodły do Kartaginy, właśnie wtedy założonej przez królowę Dydonę,—dotarł do brzegów Lacjum. Ożenił się tam z córką króla tubylców Latyna, Lawinją, i razem z nią zamieszkał w nowem mieście, które

Biblioteka Publiczna w Białymstoku

na jej cześć nazwał Lawinjum. Został protoplastą dynastji, która wnet jednak przeniosła się z Lawinjum na brzegi jeziora Albańskiego, tak nazwanego od założonego przez nią miasta Alby Długiej. Potomkami Eneasza byli też m i. dwaj bracia, Numitor i Amuljusz; ten ostatni strącił starszego brata z tronu, a jego córkę-jedynaczkę, Reę Silwję — nie chcąc, by miała dzieci,—zrobił kapłanką Westy. To mu się jednak na nic nie przydało: do dziewicy-Westalki zstąpił bóg Mars, i została ona matką dwuch chłopców-bliźniąt. Rozgniewany Amuljusz kazał rzucić te bliźnięta do Tybru; ale wezbrana rzeka złożyła je na brzegu nieco niżej u stóp wzgórza Palatyńskiego. Tam głodne niemowlęta znalazła wilczyca i zaczęła je karmić swem mlekiem; świadkiem cudu był przypadkiem jeden z królewskich pasterzy Faustulus, który wziął dzieci do siebie i wyhodował je, nadawszy im imiona Romulusa i Remusa.

A więc wyrośli jako pasterze; z czasem jednak tajemnica ich pochodzenia się wyjawiła. Wkrótce na czele pasterzy podbili Albę, przyczem Amuljusz został zabity, a władzę przywrócili swemu dziadowi Numitorowi. O losach matki Liwjusz nic nie mówi, według innych źródeł jednak została ona jeszcze przedtem wrzucona przez Amuljusza do Tybru i poślubiona w cudowny sposób przez boga tej rzeki Potem zaś Romulus i Remus postanowili założyć własne miasto na miejscu swego ocalenia, t. j. na Palatynie. Wtenczas powstała między nimi pierwsza sprzeczka: chodziło o to, który z nich ma dać imię nowemu miastu. Postanowiono rozstrzygnąć spór,

zdając go na wolę boską przez „augurjum", t. j. przez obserwację wieszczych ptaków. Jako miejsce obserwacji Romulus obrał Palatyn, Remus — leżący naprzeciwko Awentyn. Remus pierwszy spostrzegł lot sześciu sępów i już uważał siebie za zwycięzcę, kiedy Romulus—coprawda o chwilę później — zobaczył ich na swojem polu nieba dwanaście. Uważając tę liczbę za lepszą wróżbę dla trwałości nowego miasta, zwycięstwo przypisał sobie. Oburzony Remus, widząc, że brat już zaczyna wznosić na Palatynie mury miasta, na znak pogardy przeskoczył przez nie, za co został przez Romulusa zabity.

W taki sposób założono Rzym—w samo święto pasterskiej bogini Pales (niż. § 15), 21 kwietnia. Aby je zaludnić, założyciel ogłosił je miejscem schronienia (*asylum*) dla wszystkich, co z jakiejkolwiekbądź przyczyny byli wygnani ze swej ojczyzny. Istotnie otrzymał dzięki temu sporo poddanych, ale wyłącznie płci męskiej. Ponieważ zaś sąsiednie gminy odmawiały prawa małżeństwa (*jus conubii*) nowemu miastu, zdobył się Romulus na następujący pomysł. Zapowiedział igrzyska na cześć boga zasiewów Consus'a (*Consualia* 21 sierpnia, niż. § 15) i zaprosił na nie obywateli sąsiednich gmin z rodzinami. Przyszli tłumnie, szczególnie obywatele najbliższej gminy s a b i ń s k i e j, Cures. Otóż podczas igrzysk na znak dany przez Romulusa jego „Rzymianie" porwali dziewczęta z pomiędzy swych gości—było to wiekopomne „porwanie Sabinek". Stąd konieczność wojny, do której jednak doszło nie odrazu; a kiedy nakoniec wojsko sabińskie pod do-

wództwem króla Tytusa Tacjusza zbliżyło się do Rzymu, porwane Sabinki zdążyły już zostać matkami i przywiązać się do swoich mężów. Za ich wstawieniem się został zawarty pokój, a następnie i połączenie obu gmin, rzymskiej i sabińskiej, pod wspólnem panowaniem obu królów, pod obiema nazwami Romani i Quirites (od Cures) i pod opieką obu bogów narodowych, Marsa i Kwiryna. To dopiero było zakończeniem założenia miasta jako gminy.

I to jest klasyczna, jak powiedziałem, o niem legenda. Kiedy i jak powstała, o tem jeszcze będzie mowa (§ 22); jest to bowiem rzeczą zrozumiałą, że dla historyka religji legenda zachowuje w całości to znaczenie, którego jej zazwyczaj odmawiają badacze historji politycznej. Jest też rzeczą nie mniej zrozumiałą, że nie od razu powstała w tej właśnie klasycznej formie; my tu jednak jej rozwoju śledzić nie będziemy, aby nie piętrzyć jałowych hipotez, ograniczając się do jednego tylko szczegółu. Mianowicie: matka bliźniąt Rea Silwja — czyli Ilja — była pierwotnie uważana za córkę samego Eneasza; jak to jej pochodzenie udawało się połączyć z jej stosunkiem do Amuljusza i Alby Długiej, tego nie wiemy. Skoro jednak Romulus był wnukiem Eneasza, to i założenie Rzymu musiało nastąpić wkrótce po zburzeniu Troi. Otóż tego niesposób było pogodzić z chronologją, która znalazła powszechne uznanie już od III-go wieku. Wtedy bowiem żył Eratostenes, uczony aleksandryjski, który za pomocą subtelnych wyrachowań ustalił rok 1184/3 jako czas zburzenia Troi — ta to ustalenie, dodajmyo już tutaj, miało

ogromne znaczenie dla dalszego rozwoju nie tylko rzymskiej legendy, ale także poniekąd i rzymskiej historji, jak to jeszcze zobaczymy (§ 45). Z drugiej zaś strony niepodobna było datować założenia Rzymu, posługując się danemi legendy o rzymskich królach, wcześniej niż od VIII-go wieku. Skoro zaś tak, to Eneasza od Romulusa oddzielała przepaść czterech wieków. I właśnie celem zapełnienia tej przepaści zmyśleni zostali owi *Albani patres* — szereg imion rzekomych królów, co po Eneaszu panowali w Albie Długiej, a z których ostatnim był Amuljusz.

Czy tak jednak czy owak — w każdym razie faktem było pewnym dla wszystkich, że Rzym powstał z popiołów zburzonej Troi; to jest samo jądro legendarne naszej legendy. Wydobywać z legend wnioski także i historyczne jest rzeczą ryzykowną; wprawdzie nie ulega wątpliwości, że legendy historyczne zawierają w sobie jakieś ziarna prawdy historycznej, ale dla ich wydobycia nie wystarcza analiza samej tylko legendy—potrzebne są i dane dobyte skąd inąd. Na szczęście—jak to zobaczymy za chwilę — takich tu nie brak; one właśnie pozwalają nam twierdzić, że jądrem historycznem przytoczonej wyżej legendy jest powstanie Rzymu z połączenia dwuch gmin, jednej latyńskiej, drugiej sabińskiej.

Jeżeli się bowiem z Rzymu patrzy w kierunku lądu, na północny i południowy wschód, to horyzont zamykają dwa pasma gór. Jedno tworzą surowe wapienne turnie łańcucha sabińskiego, tego najdalej

ku morzu wysuniętego cyplu Apeninu; tak samo i jego mieszkańcy, Sabinowie, byli najdalej ku morzu wysuniętym szczepem potężnego plemienia Samnitów. Drugie—to urocze góry Albańskie z łagodnemi stokami, świadczącemi o ich wulkanicznem charakterze; jest to kolebka plemienia Latynów. Do obu plemion należała równina Tybru; dla obu było rzeczą ważną, żeby tej rzeki, która była ich wspólną granicą północną, nie mógł przekroczyć najeźdca z tej północy, którym lada chwila mógł zostać naród etruski. Przeznaczeniem strategicznem Rzymu było bronić ze swoich pagórków tej granicy tybrzańskiej; tego uczy pierwszy rzut oka na mapę Lacjum. Tu więc oba plemiona powinny były założyć wspólną warownię—późniejszy Rzym. To jest argument topograficzny, przychodzący tym razem z pomocą legendzie; jeszcze większą wagę ma argument archeologiczny—starożytne wykopaliska na obu wzgórzach, Palatyńskiem, które Rzymianie zawsze uważali za swoją kolebkę latyńską, i Kwirynalskiem, które sama już etymologja każe łączyć z imionami boga Kwiryna i miasta Cures — i również tradycja, świadcząca o istnieniu właśnie na tych dwuch wzgórzach najdawniejszych zabytków obu plemion. Ten ostatni punkt pośredniczy między argumentem archeologicznym i trzecim, religjoznawczym, o którym nieraz jeszcze będzie mowa w dalszym ciągu tej książki.

Wbrew więc sceptycyzmowi niektórych uczonych obstajemy przy dawnem zdaniu: Rzym powstał z połączenia łacińskiej gminy z sabińską. Ten fakt

historyczny tłumaczy nam cały szereg osobliwości pierwotnej religji rzymskiej.

Nim jednak narazie rozstaniemy się z legendą o założeniu Rzymu, chciałbym już tu zwrócić uwagę czytelnika na pewne jej znamiona szczególne. Słusznie bowiem mówi ten historyk rzymski, któremu zawdzięczamy jej formę klasyczną, Liwjusz: „Jest to prawem starożytności domieszać sprawy boskie do ludzkich i uświęcać pochodzenie miast przez przypuszczenie udziału bogów w ich założeniu. A jeżeli wogóle jest naród uprawniony do takiego uświęcenia swego powstania i przypisywania go bogom, to sława wojenna narodu rzymskiego jest taka, że wszystkie narody tak samo chętnie zgadzają się z jego pochodzeniem od Marsa, jak i z jego władzą. Niezależnie więc od tego, jak się można zapatrywać na te legendy i jak o nich sądzić — nie mam zamiaru ich kwestjonować". I słusznie sądzi o tem wyznaniu historyka rzymskiego i jemu podobnych najnowszy badacz historji Rzymu, L. Homo: „Świadczą one, mówiąc nawiasem, że osławiona łatwowierność, którą tak chętnie przypisują Liwjuszowi, istnieje raczej w wyobraźni pewnych historyków nowoczesnych, daleko bardziej łatwowiernych i oddanych tradycji, niż on". Wybornie; czy jednak można twierdzić, że legenda przez nas wyżej przytoczona wywyższa Rzym pod względem religijnym? Przecie ona samo jego powstanie warunkuje dwiema ciężkiemi zbrodniami: naruszeniem obowiązku czystości przez Westalkę Reę Silwję, matkę założyciela, i bratobójstwem tego ostatniego. Coprawda legenda podaje także szczegóły po-

niekąd usprawiedliwiające obie zbrodnie: kapłaństwo Rei było przymusowe i winowajcą jej grzechu był bóg, Romulus zaś zabił brata za zniewagę rodzącego się miasta, dając w taki sposób do zrozumienia, że miłość ojczyzny winna przeważać wszelką inną. Dajmy na to; Westa jednak pomimo wszystko pozostawała obrażoną, założyciel Rzymu pomimo wszystko pozostawał bratobójcą; i my mamy prawo do zapytania, dlaczego legenda, „uświęcając początki tego miasta", wprowadzała do nich takie szczegóły, które wymagały usprawiedliwienia. Czy może wtenczas, kiedy powstawała, ich wątpliwej wartości nie odczuwano? Bardzo może być; powinny były jednak nadejść czasy, kiedy ją zaczęto odczuwać — i to były właśnie te czasy, o których tu mowa. To też wypadnie nam do podkreślonych tutaj szczegółów jeszcze powrócić (§ 48).

Podrugie proszę zwrócić uwagę na ową wróżbę obu braci — a u g u r i u m a u g u s t u m, jak ją nazywali potomni. Co znaczyła ta podwójna liczba ptaków, posłana Romulusowi? Już starożytni byli pewni, że w niej się zawierała obietnica podwójnej długości życia, darowanej przez bogów grodowi Romulusa, w porównaniu z tą, którąby otrzymał przypuszczalny gród Remusa. A więc dwanaście okresów czasu będzie żył Rzym — dobrze, ale jakich? Mamy na to pytanie ciekawą odpowiedź uczonego Warrona: Można tu, powiada, myśleć albo o dwunastu latach, albo o dwunastu dziesięcioleciach, albo nakoniec o dwunastu stuleciach; ponieważ jednak pierwsze dwa terminy już upłynęły — Warro bowiem żył

w pierwszem stuleciu przed Chrystusem — to należy przypuścić, że Rzymowi przez tę wróżbę było obiecane trwać dwanaście stuleci.—Jakże więc mamy liczyć te dwanaście stuleci? kiedy był założony Rzym? Datowania starożytnych trzymały się przeważnie połowy wieku ósmego, czasami dochodząc do jego ósmego dziesiątka; tu więc o ścisłej chronologji mowy być nie może. Co zaś do końca dziejów starożytnego Rzymu, to tu wahań niema: był nim rok strącenia ostatniego cesarza rzymskiego, który już przez swoje imię odnawiał pamięć o założycielu — Romulusa Augustulusa — w r. 476 po Chr. A więc Rzym w rzeczywistości żył od połowy (lub trochę później) w. VIII przed Chr. do 476 r. po Chr. — to znaczy, dość ściśle dwanaście stuleci. Zaiste, rzadko kiedy proroctwo zostało spełnione w sposób tak świetny, jak to a u g u r i u m a u g u s t u m rzymskiej legendy.

4. Romulus był pierwszym z siedmiu królów Rzymu; jak on jednak, tak i najbliżsi trzej z jego następców są jeszcze całkowicie pogrążeni w półmroku legendy. Wydzielamy z pośród nich drugiego króla Rzymu, pochodzącego z sabińskiej gminy, N u m ę P o m p i l j u s z a: jemu bowiem legenda przypisuje ustalenie dotychczasowej, t. j. łacińsko-sabińskiej religji Rzymu wraz z jej kultem. W tym sensie używamy dotychczas wyrażenia „religja Numy" dla najdawniejszej uchwytnej dla nas religji tego miasta. Pod tym kątem widzenia nie jest pozbawio-

ny znamienności i ten rys legendy, według którego cudowną doradczynią Numy w jego prawodawstwie religijnem była nimfa Egerja. Ta ostatnia bowiem była pierwotnie nimfą Diany Nemoreńskiej, głównej bogini Latynów na brzegu uroczego jeziora Nemoreńskiego w górach Albańskich (t. *lago di Nemi*); ona więc była przedstawicielką łacińskich pierwiastków w tej najdawniejszej religji tak samo, jak Numa—sabińskich. Jednocześnie jednak legenda, wprowadzając ją, istotę charakteru boskiego, jako źródło natchnienia dla pierwszego prawodawcy, nadawała ustalonej przezeń religji godnośc i świętość religji objawionej.

W dalszym ciągu wzrasta potęga młodego miasta w związku miast łacińskich: ich macierz, Alba Długa zostaje pozbawiona hegemonji nad niemi i nawet bytu politycznego, jej miejsce zajmuje Rzym. Ale oto następuje nowa zmiana w jego charakterze plemiennym wskutek opanowania go przez dynastję e t r u s k ą Tarkwinjuszów, pochodzącą najprawdopodobniej z miasta etruskiego Tarkwinjów. Z tą dynastją wstępujemy już na grunt mniej legendarny a bardziej historyczny; należą do niej trzej ostatni królowie Rzymu, Tarkwinjusz Stary (*Priscus*), Serwjusz Tulljusz i Tarkwinjusz Pyszny (*Superbus*). Ów tarkwinjuszowski Rzym stał się daleko potężniejszym od swego poprzednika, będąc panem i Etrurji południowej i całego Lacjum, którego bogini, Diana Nemoreńska, już nie przez swoją nimfę wpływała na religję miasta panującego, lecz wprost została doń przeniesiona, otrzymawszy

świątynię na Awentynie. Ale tę potęgę Rzym opłacił znacznem uszczupleniem swej plemiennej samodzielności: panowanie Tarkwinjuszów było epoką gwałtownej etruskizacji Rzymu, której zewnętrznym wyrazem była założona przez nich ś w i ą t y n i a K a p i t o l i ń s k a, odtąd symbol wielkości i samego istnienia Rzymu. Ta bowiem świątynia była poświęcona trzem bóstwom—obok wspólnego boga Jowisza jeszcze latyńskiej Junonie i etruskiej Minerwie. Czy samo imię Romy dopiero wtenczas powstało, będąc pochodzenia etruskiego, jak to przypuszczają niektórzy uczeni, to jeszcze kwestja; faktem jest natomiast etruskie pochodzenie wielu rodów szlacheckich Rzymu.

Wogóle można twierdzić, że to etruskie podbicie Rzymu miało pewne podobieństwo z podbiciem Anglji przez Normanów Wilhelma Zdobywcy. To podobieństwo sięga nawet bardzo daleko: jak bowiem ów germański szczep Normanów, będąc wówczas już zfrankizowany, stał się krzewicielem francuskiej kultury w Anglji, tak owa etruska dynastja i szlachta dzięki poprzedniej hellenizacji Etrurji została promotorką h e l l e n i z a c j i także i Rzymu i w szczególności rzymskiej religji. Tu występuje w całem swem znaczeniu opatrznościowa rola najdalej ku Rzymowi wysuniętej kolonji greckiej—wymienionych wyżej K u m. Stąd bowiem zapożyczył Rzym właśnie za Tarkwinjuszów owe księgi sybilińskie, które stały się narzędziem hellenizacji religji rzymskiej w jej panteonie, w jej pojęciach religijnych i w jej obrzędach, dzięki czemu religja Numy została zreformowana tak zasadniczo, że dopiero jej chrystjanizacja może być

uważana za równy co do znaczenia postęp. Nie będę tu powtarzał ładnej legendy o przeniesieniu do Rzymu przez Sybilę jej tajemniczych ksiąg (§ 22; RR 50); natomiast należy i tu podkreślić, że dzięki trojańskiemu pochodzeniu tej Sybili został przeniesiony do Rzymu mit o Eneaszu jako protoplaście—dopiero teraz ten Eneasz zoztał dziadem założyciela miasta — i że dzięki zależności Kum od Apollina delfickiego zostały nawiązane stosunki także i z Delfami, tym ośrodkiem religji greckiej. Coprawda patronami tego zbliżenia byli narazie tylko etruscy królowie rzymscy, i istniało niebezpieczeństwo, że po obaleniu tej hellenofilskiej dynastji również i związek z Delfami będzie zaniedbany. Temu zapobiegła jednak sprężystość polityki delfickiej. Zasadą tej polityki było — wspieranie sojuszników do ostatniej chwili, po ich upadku jednak zawieranie przymierza ze zwycięzcą [RH 143]. Mamy i o tem ładną legendę (§ 22): Apollo, przyjmując w swoich Delfach poselstwo ostatniego Tarkwinjusza, jednocześnie błogosławi temu, kto go miał obalić, Brutusowi.

Obalona została władza Tarkwinjuszów i królów wogóle w końcu w. VI; odtąd mamy do czynienia z Rzymem republikańskim. Jeżeli jednak, poddając się przed stuleciem Tarkwinjuszom, Rzym okupił swoją potęgę utratą swej samodzielności, to teraz znowu, wypędzając ich, okupił swą niepodległość utratą swej potęgi. Pierwsze dwa stulecia republikańskiego Rzymu są wypełnione podwójną walką, zewnętrzną i wewnętrzną. Panująca rola Rzymu w Etrurji południowej i w Lacjum zależała od władzy królewskiej i skończyła się automatycznie z obaleniem tej władzy: Rzym Brutusa nie o wiele był większy od Rzymu Numy. Z drugiej strony (proszę wspomnieć o antagoniźmie normańskiej szlachty i anglosaksońskiej *yeomanry*) zniknięcie władzy królewskiej rozpętało walkę dwu stanów, patrycjuszowskiej szlachty i plebejuszów. Te dwie walki miały duże znaczenie dla dalszego rozwoju religji rzymskiej. Zacznijmy od walki w e w n ę t r z n e j.

Patrycjusze byli stroną posiadającą i broniącą stanu swego posiadania; w tej obronie praw tradycyjnych religja była ich bardzo poważną sojuszniczką. Oni przecie wywodzili swój ród od tych „o j c ó w“ narodu rzymskiego, na których spłynęło błogosławieństwo bogów dzięki *augurium augustum* założyciela miasta — czy słusznie wywodzili, czy nie, to było obojętne, skoro w to wierzono. To znaczyło, że oni jedni posiadali t. zw. a u s p i c i a, bez których rządy były niemożliwe (niż. § 36)—t. j. prawo zwracania się do bogów z zapytaniem, czy na ten lub tamten akt zezwalają. Plebejusze byli pod tym względem upośledzeni: Jowisz w swej świątyni na Kapitolu nie uznawał ich praw, nie uznawali ich też pozostali bogowie rzymscy, o których się troszczyli pontyfikowie patrycjuszowscy. Pragnąc więc mieć oparcie religijne dla swych roszczeń politycznych, musieli się zwrócić do bogów helleńskich, przyjętych do rzymskiego panteonu na podstawie ksiąg sybilińskich: odepchnięci przez trójcę kapitolińską — Jowisza, Junonę i Minerwę—znaleźli opiekę u trójcy eleuzyńskiej, Demetry, Iakcha-Dyoniza

i Kory, czyli, jak ich nazywano po łacinie, Cerery, Libera i Libery. I rzeczywiście, świątynia tej trójcy została ośrodkiem religijnym plebsu; na tem polega jej wyraźnie demokratyczny charakter [RH 40].

To też łatwo zrozumiemy, że właśnie napięcie walki stanów w pierwszych dziesięcioleciach po założeniu republiki doprowadziło do wzmożonego napływu greckich kultów na podstawie ksiąg sybilińskich; to, że ów napływ potem ustał i rozpoczyna się znowu dopiero po dwóch stuleciach, tłumaczy się charakterem walki zewnętrznej, którą Rzym był zmuszony prowadzić dla wzmocnienia swego mocarstwowego stanowiska. Były to bowiem walki z sąsiadami italskiej, nie greckiej narodowości, wobec czego Rzym potrzebował opieki bóstw italskich; nie dziw więc, że i rozszerzenie rzymskiego panteonu odbywa się właśnie w tym kierunku. Była to walka długa i bardzo zawikłana, składająca się z poszczególnych drobnych sukcesów i porażek; rokiem przełomowym był, według tradycji, rok 338, który ostatecznie ustalił panowanie Rzymu nad Latynami. Wzmocniony ich siłami, łatwiej już mógł dać sobie radę z pozostałemi państewkami samnickiej i etruskiej narodowości i zdobyć hegemonję nad niemi. W początku III wieku ta hegemonja już była ustalona i Rzym mógł przystąpić do nowego zadania, do walki z hellenizmem.

Nie uważam za celowe roztrząsanie na tem miejscu kwestji, o ile to „zadanie" i następne, które były jego skutkami, zasługują na naszą sympatję; oczywiście sądzić o tem można i tak i owak we-

dług usposobienia osobistego sądzących. Nie należy jednak zapominać, że to, w czem my słusznie widzimy jedność kultury europejskiej, było skutkiem owej władzy, którą Rzym z czasem objął nad zjednoczonemi narodami Europy. W tem zawiera się opatrznościowe znaczenie podboju całego Śródziemia przez Rzym, niezależnie od tego, czy będziemy mu sprzyjali w każdej z wojen, którą był zmuszony w swem dążeniu do tego celu prowadzić. A przedewszystkiem winien o tem pamiętać historyk religji: tu bowiem stoimy u progu zdarzeń, które stworzyły pojęcie antycznej religji, jednolitej pomimo różnic miejscowych od słupów Heraklesowych do granic Indyj—owej antycznej religji, która, według często głoszonego w tem dziele pewnika, była prawdziwym Starym Testamentem naszego chrześcijaństwa.

Zapatrując się z tego punktu widzenia na historję republikańskiego Rzymu, odróżniamy w niej trzy poszczególne zadania, których pomyślne rozwiązanie doprowadziło go nakoniec do owego celu. Pierwszem było zdobycie z powrotem straconej z wygnaniem Tarkwinjuszów władzy nad Latynami; drugiem — zdobycie władzy nad Italją; trzeciem — zdobycie władzy nad całym ówczesnym światem, to znaczy nad całem Śródziemiem, przeważnie przez zwycięstwo nad hellenizmem. Możemy ześrodkować te trzy zadania w trzech pojęciach: wszechlatyński, wszechitalski, wszechświatowy. To będzie rozwój schematyczny potęgi rzymskiej. Przechodząc jednak od schematu do chronologji, spotykamy dziwną nie-

równomierność. Do spełnienia bowiem pierwszego zadania Rzym potrzebował całej ogromnej przestrzeni czasu od 510 r. do 338; do spełnienia drugiego, znacznie większego,—tylko półstulecia od 338 do 280 r.; i nakoniec do spełnienia trzeciego — znowu okresu dłuższego, od 280 do 30 r., którym się kończy historja Rzymu republikańskiego. Przyczyna tej nierównomierności zawiera się w tem, że, popierwsze, właśnie w pierwszym i trzecim okresie ekspansyjnym dążeniom Rzymu towarzyszyła zawzięta walka domowa — tam między patrycjuszami i plebsem, tu — między nową szlachtą, *nobilitas*, i demokracją; podrugie zaś w tych dwóch okresach naturalny rozwój potęgi rzymskiej był hamowany przez dwóch poważnych przeciwników, których znaczenie dla jego kultury, z religją włącznie, było zupełnie ujemne: w pierwszym tym okresie przeciwnikiem byli Gallowie, w drugim—Kartagińczycy.

Najazd Gallów odnosi się do początku IV-go wieku; chronologja rzymska oznacza rok 390 jako rok poniesionej w bitwie z nimi nad rzeką Allją klęski (*dies Alliensis* 18 lipca), i ta data odpowiada mniej więcej rzeczywistości. Skutkiem tego najazdu była popierwsze—całkowita zmiana wyglądu etnograficznego Italji północnej: teraz dopiero stał się on takim, jakim go opisaliśmy wyżej w § 2. Podrugie—zniweczenie wszystkich sukcesów Rzymu w jego walce o hegemonję; jak po wygnaniu Tarkwinjuszów, wypadło znowu zaczynać z początku. A potrzecie—zburzenie przez barbarzyńców znacznej części miasta. Legenda otoczyła blaskiem swego

piękna imiona bohaterów tej wojny Gallickiej—Manljusza, Kamilla; cudowny feniks znów powstał z popiołów i rozpoczął nowy lot. Rany oczywiście nie odrazu zostały zagojone, ale były to rany wyłącznie materjalne—na kulturze rzymskiej ów najazd żadnego śladu nie pozostawił. Gallowie mieli naturalnie swoją religję — t. zw. druidyzm — która z czasem otrzymała swoje miejsce w gronie religij olbrzymiego imperjum. Ale stało się to dopiero za czasów synkretyzmu, to znaczy, za czasów cesarskich; historyk Rzymu republikańskiego nie ma żadnego powodu interesować się tą ponurą religją.

5. Walka z hellenizmem, która stała się zadaniem Rzymu w początkach wieku trzeciego, nosi zasadniczo odmienny charakter od owych dwóch walk pierwszych. Tam zwycięstwo polityczne idzie w parze ze zwycięstwem kulturalnem: razem ze swoją władzą Rzym narzuca i swoją kulturę naprzód Latynom, a następnie i Italczykom wogóle, coś niecoś jednak i od nich zapożyczając. Tu natomiast mamy zwycięstwo obustronne: narzucając hellenizmowi swoją władzę polityczną, Rzym jednocześnie zostaje przezeń podbity w dziedzinie kulturalnej; romanizacji politycznej hellenizmu odpowiada hellenizacja kulturalna Rzymu, jak to dobrze ujął w krótką formułę poeta rzymski (Hor. *epist.* II 1, 156):

Graecia capta ferum victorem cepit.

Dotyczy to przedewszystkiem religji. Nie jest to coprawda pierwszy okres tej hellenizacji: widzie-

liśmy przecie, że jeżeli chodzi o hellenizację wogóle, to ta zaczyna się już od epoki Tarkwinjuszów. Ale tamta była raczej powolną infiltracją, że tak powiem, idej helleńskich i nosiła, jak to też już widzieliśmy, charakter demokratyczny; hellenizacja zaś, która zaczyna się w III w., jest hellenizacją szybką i stanowczą, idzie ona z góry, od nowej szlachty—*nobilitas*— i nosi wyraźny charakter arystokratyczny.

Wygląd polityczny ówczesnego hellenizmu opisałem w streszczeniu zwięzłem, ale, spodziewam się, wystarczającem dla historyka religji w jednem z poprzedzających zarysów [RH 3]; nie chcąc powtarzać rzeczy już raz powiedzianych, proszę czytelnika przeczytać owo streszczenie. Tam jednak mówiłem wyłącznie o helleniźmie Wschodu; tu wypadnie dodać kilka uwag o helleniźmie zachodnim, z którym Rzym przedewszystkiem miał do czynienia.

Ów hellenizm zachodni ma swoje siedziby, rzecz prosta, w licznych kolonjach greckich, rozsianych przeważnie w Italji południowej i w Sycylji. Tamte w czasach, poprzedzających III wiek, znacznie ucierpiały od reakcji nacjonalistycznej Samnitów; że ich ona nie zgładziła zupełnie, to według wszelkiego prawdopodobieństwa zawdzięczały Rzymowi i jego wojnom z tym wrogim wobec nich żywiołem. Kiedy jednak Samnici uznali hegemonję Rzymu, ten ostatni przestał być ich wrogiem i został właśnie na ich miejscu przedstawicielem idei italskiej wobec italskiego hellenizmu; stąd konieczność walki Rzymu z „Wielką Helladą", która za owych czasów po tylu uszczupleniach ze strony Italczyków wcale już nie

była tak wielka. Jej ośrodkiem było potężne, jak na owe warunki, miasto Tarent, mające pewną—dość luźną zresztą — hegemonję śród pozostałych kolonij greckich w tym kraju, m. in. Lokrów Epizefiryjskich i Regjonu. Było to państwo bardzo dziwne. Założone niegdyś przez uchodźców z najsurowszego państwa w Grecji właściwej, Sparty — (było jej jedyną kolonją) — zwyrodniało ono dość rychło i za czasów, o których tu mowa, stało się siedzibą wytworności i rozpusty: dla Rzymianina III w. nazwa „Tarentynka" brzmiała mniej więcej tak samo, jak dla nas nazwa „Paryżanka". Tak więc Tarent został niby drugą Sybarys; podczas jednak gdy owa pierwsza została zwalczona przez wychowany w surowej dyscyplinie pitagorejskiej Kroton [GN 125]—Tarent po wytępieniu pitagorejczyków w Krotonie sam został główną siedzibą pitagorejskiego zakonu, którego surowość nie miała jednak widocznie żadnego wpływu na jego obyczaje. Przeciwieństwa istniały tu obok siebie, nie amalgamując się ze sobą bynajmniej.

Inaczej wyglądał hellenizm w Sycylji, gdzie jego ośrodkiem były doryckie również Syrakuzy. Pod hegemonją tego kwitnącego miasta Sycylja rzeczywiście mogła zostać drugą Helladą; niestety, niefortunna wyprawa Ateńczyków w r. 414—412 przeciw niemu [GN 244] osłabiła zarówno obie strony. Co do tej wyprawy bowiem, to prawdziwy przyjaciel hellenizmu musiał sobie życzyć, popierwsze i przedewszystkiem, żeby się wcale nie odbyła; podrugie zaś, skoro koniecznie miała się odbyć — żeby skończyła się zwycięstwem Aten. Wtenczas bowiem za-

panowałaby na Sycylji mocna hegemonja Ateńczyków, która niewątpliwie byłaby się rozciągnęła także i na grecką Italję, jednocząc cały zachodni hellenizm w jedno potężne państwo (*archê*), któremu Rzym by oczywiście nie sprostał. Zniszczenie floty Ateńczyków i ich wojska pod murami Syrakuz w 412 r. zdecydowało o losach całego Zachodu, dając odmowną odpowiedź na pytanie, czy ma on zostać greckim; Syrakuzom zaś przedłużone zostało samodzielne istnienie jeszcze akurat na lat dwieście. Tym, co je ostatecznie podbił w 212 r., był właśnie ten, który z woli losu miał zostać rzeczywistym panem Zachodu—Rzym. Do tego było jednak jeszcze bardzo daleko; bliższe było inne niebezpieczeństwo — to, które groziło sycylijskiemu hellenizmowi ze strony ówczesnej królowej zachodnich mórz — K a r t a g i n y. Wyprawa Ateńczyków, pomimo że skończyła się pomyślnie dla Syrakuz, zdołała jednak nadwerężyć ich siły; skorzystała z tego Kartagina, która już posiadała znaczną część Sycylji zachodniej. Wiek IV zapełniają ustawiczne walki między tymi dwoma sąsiadami; nie były one rozstrzygnięte w początku wieku III-ego, kiedy na horyzoncie ukazał się nowy przeciwnik — Rzym.

A więc grecka Italja z Tarentem na czele — i grecka Sycylja pod hegemonją Syrakuz — tak wyglądał najbliższy dla Rzymu hellenizm. Gdyby te dwa zbiory państewek mogły się były połączyć między sobą — pomyślna walka z północnym wrogiem byłaby jeszcze możliwa. Wewnątrz ta idea urzeczywistniona być nie mogła — przeciwnie, Syrakuzy

chętnie pomagały Italczykom przeciw Tarentowi, w którym widziały swego współzawodnika. Ale czy nie mogło to zjednoczenie być narzucone z zewnątrz, jak to miało miejsce w Grecji właściwej? Tam urzeczywistnili je królowie macedońscy, aby potem na czele zjednoczonej Hellady rozpocząć walkę z odwiecznym wrogiem hellenizmu na Wschodzie—z monarchją perską; otóż coś podobnego mogło się zdarzyć i zdarzyło się i tu. Aleksandrem Wielkim Zachodu zapragnął zostać odważny król Epiru — Pirrus. Po raz drugi zostało postawione losowi pytanie, czy Zachód ma zostać greckim? I po raz drugi los odpowiedział odmownie: po kilku „zwycięstwach pirrusowych“ król Epiru zrezygnował ze swej idei i powrócił do Grecji właściwej, aby tam bezsławnie skończyć swe awanturnicze życie.

Tarent uznał władzę Rzymu (272 r.), a Rzym, według wspomnianej wyżej formuły — wpływ kulturalny Tarentu, także i w dziedzinie religji. Teraz kolej przyszła na Sycylję — ale tu właśnie postęp zwycięskiej ekspansji Rzymu w stronę hellenizmu został narazie zahamowany przez trzeciego współzawodnika—mianowicie przez Kartaginę. Z nią wypadło walczyć o Sycylję Rzymowi. A w tej walce dwóch olbrzymów władca maleńkiego państwa syrakuzańskiego stanął zręcznie odrazu po stronie przewidzianego zwycięzcy i zapewnił przez to swemu miastu jeszcze pół stulecia samoistnego istnienia. Walka sama trwała dwadzieścia lat zgórą (264—241); owocem jej była dla Rzymu jego pierwsza zamorska „prowincja“—oddawna już zhellenizowana Sycylja zachodnia,

Zaznaczam tu, że zainteresowanie historyka religji w tej walce, jako też i w następnych, jest zasadniczo inne, niż zainteresowanie historyka kultury wogóle. Ten ostatni, pamiętając o opatrznościowej roli Rzymu jako cywilizatora barbarzyńskiego narazie, w przyszłości jednak „romańskiego" Zachodu, zwróci szczególną uwagę na te wojny Punickie, które oddały w ręce Rzymu opanowany przedtem przez Kartaginę Zachód—po zachodniej Sycylji ów pograniczny słup między morzem Tyrreńskiem a zachodnio-Śródziemnem, Sardynję z Korsyką, dalej Hiszpanję, po niej zachodnią północ Afryki, aż nadeszła kolej i na Gallję, aby uzupełnić wieniec zachodnio-śródziemskich prowincyj Rzymu, owej „Romanji" jak ją nazywano za ostatnich czasów cesarstwa. Dla historyka religji natomiast te kartki z dziejów rzymskich będą na razie kartkami pustemi: religja bowiem rzymska wytrysnęła ze ścisłego skojarzenia ducha rzymskiego z hellenizmem.

Zaledwie się skończyła owa długa wojna — postęp Rzymu w stronę hellenizmu, przez nią przerwany, znów się rozpoczął. I rozpoczął się, należy to przyznać, świetnie. Zgrozą Adrjatyku było wówczas korsarskie państwo illiryjskie—Rzym uwolnił go od tej zgrozy i w ten sposób, przekraczając tę odwieczną barjerę między Zachodem a Wschodem, po raz pierwszy stanął mocną stopą także i na Wschodzie. Żałujemy, że nasze wiadomości o tym przełomowym fakcie są takie szczupłe; oprócz jego polityczno-kulturalnego znaczenia interesuje nas ciekawa postać tej królowej korsarzów, Teuty — królowej, czyli raczej (używając chorwackiego słowa) *hajduczycy*, jakich wiele wydawały te góry dalmatyńskie—aż do dziś dnia.

Był to dopiero początek; ale do dalszego ciągu narazie nie doszło, powstrzymała go nowa przerwa — druga wojna Punicka, i jej centralna postać, potężna postać Hannibala. Do niej należy koniec wieku trzeciego (219—201). I dopiero teraz, po zwalczeniu tego najgroźniejszego wroga, zaczyna się systematyczny postęp Rzymu na półwyspie Bałkańskim. Najpotężniejszem państwem była tu Macedonja, która znacznie wzrosła w moc dzięki panowaniu dwu Antygonów,—Gonaty i Dozona. Na drugim planie stały dwa związki państewek greckich, naturalnie współzawodniczące między sobą, Etolski w Grecji środkowej i Achejski w Peloponezie; i dopiero na trzecim dawne wielkie jak na Grecję mocarstwa, Ateny i Sparta. To były główne czynniki polityki bałkańskiej; oprócz nich istniały jeszcze — Epir na zachód i Tracja na wschód od Macedonji, ale to były czynniki raczej bierne. Ta pstrocizna była Rzymianom oczywiście na rękę: w swej walce z Macedonją mieli oni zawsze po swojej stronie jeden z obu związków. Walka pomimo to była długa; dopiero koło połowy II-go wieku Rzym opanował Bałkany, (oprócz dzikiej Tracji), urządziwszy na półwyspie aż trzy prowincje: Illiryk, Macedonję i Achaję. Ta ostatnia obejmowała Grecję właściwą, oprócz jednak Aten i Sparty: dla pierwszych Rzym żywił szczery pietyzm, uważając je za macierz swojej kultury, i chętnie przypatrywał się temu, jak dawny

gród Temistoklesa stawał się coraz bardziej zacisznem miastem uniwersyteckiem; Sparta zaś jako miasto Likurga mocno go ciekawiła, i nic też nie miał przeciw temu, żeby i nadal pod jego ochroną zachowywała swój oryginalny ustrój państwowy i społeczny.

Teraz przyszła kolej na Azję. Tu znów Rzym mógł zastosować swą zasadę *divide et impera*, umiejętnie korzystając z naturalnej waśni między Pergamem Attalidów a Syrją Seleucydów, i po względnie niedługim czasie zachodnia część Azji Mniejszej już była w ręku Rzymian. Dalszy postęp był jednak na dłuższy czas zahamowany przez wewnętrzne niesnaski Rzymu, przez tę nową walkę stanów, która rozpoczęła się właśnie teraz i jest złączona z imionami obu Grakchów. Nowa bowiem szlachta składała się z dwóch warstw, ze szlachty krwi (właściwej *nobilitas* czyli stanu senatorskiego) i szlachty pieniądza (czyli rycerstwa). Otóż Grakchowie jako wodzowie ludu zastosowali zasadę *divide et impera* także i do tej szlachty, protegując rycerstwo na niekorzyść senatu. Tak więc zbieranie podatków w nowourządzonej prowincji Azji (b. królestwie Pergameńskiem), najbogatszej ze wszystkich, było oddane rycerstwu; skutkiem był niesłychany ucisk finansowy w tej nieszczęsnej prowincji, a więc i niesłychana nienawiść już nietylko ku rycerstwu rzymskiemu, lecz ku Rzymowi wogóle. Skorzystał z tej nienawiści władca półdzikiego państwa, Kapadocji i Pontu, które teraz, wskutek zagarnięcia Pergamu, zostało sąsiadem Rzymu i mogło się spodziewać w niedalekiej przyszłości takiego samego losu; władcą tym był ogromnie zdolny i bezwzględny Mitrydat. On więc — pomimo swego barbarzyńskiego pochodzenia—wystąpił jako opiekun hellenizmu na Wschodzie i udało mu się przekonać o swojej szczerości nietylko Greków azjatyckich, ale i europejskich, m. inn.—ku wielkiej ich szkodzie—Ateńczyków. Nastały znowu trwożne czasy dla Rzymu; niemało było i innych wojen, nadwerężających siły państwa, ale nad wszystkiemi górowały te dwie zmory: walka stanów wewnątrz i Mitrydrat na Wschodzie. Jako wodzowie demokracji przeciwko senatowi występowali po Grakchach naprzód Marjusz, następnie—nie licząc krótkochwilowych—Cezar. Z Mitrydatem walczyli mniej więcej skutecznie Sulla, Lukullus, Pompejusz, ale dopiero ten ostatni go pokonał. Zdarzyło się to w r. 63: owocem zwycięstwa był szereg nowych prowincji i państewek zależnych w pozostałej Azji Mniejszej, a w dodatku—Syrja.

To państwo bowiem, niegdyś takie potężne, zostało doprowadzone do ostatecznej ruiny nie tyle przez założone naskutek powstania machabeuszowskiego państwo judejskie Hasmonejów, ile przez ciągłe wojny domowe [HJ I 23]. To też spadło ono Rzymowi na łono bez walki, jako dojrzały owoc; skutki tej pożytecznej dla obu stron aneksji były bardzo poważne. Popierwsze bowiem wciągnęła ona Rzym w walkę religijną, której ośrodkiem była maleńka, ale okropnie zawzięta w tego rodzaju kwestjach i nieprzejednana Judea [HJ II 51 n.]; podrugie zaś doprowadziła do tego, że Rzym, wchłonąwszy

Syrję, został sąsiadem potężnego państwa Partów, które powstało przed dwoma stuleciami na gruzach dawnej Persji. Teraz więc Partowie odziedziczyli po Mitrydacie rolę zmory Rzymu; i byli tą zmorą aż do końca okresu republikańskiego (niż. § 47).

Bądź co bądź — z całej puścizny Aleksandra Wielkiego nietkniętym pozostawał jeden już tylko ptolemeuszowski Egipt. Jego sława, wielka w III-im w. dzięki tężyźnie pierwszych trzech Ptolemeuszów, zachwiana w II-im wskutek niedołęstwa ich urodzonych w kazirodczych małżeństwach następców, teraz w w. I-ym zgasła ostatecznie za nędznego panowania Ptolemeusza X Fletnisty, którego sam przydomek świadczy o tem, jakim był królem — aż w bagnie tej przewrotności płciowej wytrysnął cudowny, choć trujący kwiat, królowa Kleopatra. Dzięki niej nudna kronika przeistoczyła się w zachwycający dramat: jej zuchwały udział w trzeciej wojnie domowej Rzymu — czyli, mówiąc ściślej, urzeczenie przez nią genjalnego Antonjusza doprowadziło coprawda do zguby i jej państwo i ją, ale była to przynajmniej zguba piękna, warta tego zagadkowego i uroczego kraju. Stało się to w r. 30-ym.

Cała ta walka z hellenizmem, której punktami etapowemi były lata 148 (aneksja Macedonji), 133 (Pergamu), 63 (Syrji) i 30 (Egiptu), była, jak już powiedziałem wyżej, tylko walką zewnętrzną; na wewnątrz bowiem towarzyszyła jej coraz wyraźniejsza hellenizacja rzymskiej kultury z religją włącznie — i nawet religji przeważnie. Zrozumiałą jest rzeczą, że w tej hellenizacji owe tarkwinjuszowskie księgi sybilińskie znowu odgrywają przodującą rolę, a więc i owo shellenizowane kapłaństwo rzymskie— „kolegjum sakralne", jak je nazywamy, które się niemi opiekowało urzędowo. Ten drugi okres hellenizacji rzymskiej zaczyna się, rzecz prosta, w samym początku III-go wieku, kiedy Rzym, po osiągnięciu italskiej hegemonji, stał się sąsiadem Tarentu; wzrasta w ciągu tego stulecia: właśnie około jego połowy zaproszono do Rzymu owego Tarentyńczyka, który wywarł taki potężny wpływ i na literaturę rzymską, i na religję—Andronika (niż § 50); osiąga swój szczyt podczas wojny z Hannibalem, która przez swą srogość zmusiła Rzymian z podwójną gorliwością szukać opieki bogów — i to właśnie greckich, nie tych, których uznawała „religja Numy"; wreszcie w samym końcu tego stulecia przez nadmiar gorliwości doprowadziła do aktu, który wywołał reakcję nacjonalistyczną,

Tym aktem było wprowadzenie, według wyroroku ksiąg sybilińskich, z Pergamu do Rzymu kultu Wielkiej Macierzy [RH 49] — bogini nawpół greckiej, nawpół zaś wschodniej i w tym ostatnim charakterze najbardziej rażącej uczucia starych Rzymian. Wtenczas podniosła głowę ta partja, której oddawna była przykrą przewaga obcych kultów nad narodowemi. Na jej czele stał Kato (Starszy), wódz demokracji i jednocześnie największy hellenofob, jakiego kiedykolwiek Rzym wydał. Tak jest, wódz demokracji i hellenofob: hellenizacja bowiem, jak zaznaczyłem, nosi w naszym okresie charakter arystokratyczny. Katastrofa nastąpiła w postaci t. zw.

procesu bachanaljów w 187 r. z jego niezliczonemi ofiarami—powtórzenie rzezi pitagorejczyków w Krotonie. Reakcja zwyciężyła; wprowadzanie cudzoziemskich kultów na dłuższy czas zostało wstrzymane, hasłem Rzymu stało się odtąd: *patrios ritus servanto*. Ale wewnętrzna hellenizacja religijności rzymskiej trwała w dalszym ciągu: pracowały w tym kierunku i poezja i filozofja, i nie było siły, która by się mogła przeciwstawić ich wspólnemu oddziaływaniu.

A więc hellenizacja — z tą Rzym musiał się pogodzić. Ale wprowadzenie Wielkiej Macierzy zapoczątkowało także i o r j e n t a l i z a c j ę rzymskiej religji; otóż z tą Rzym walczył stanowczo, za czasów republiki ani jedno bóstwo wschodnie nie było dopuszczone na grunt rzymski. Częściowa orjentalizacja rzymskiej religji nastąpiła dopiero za czasów cesarskich—i czytelnik już przewiduje, jakie musiała mieć znaczenie wobec jednoczesnej propagandy chrześcijańskiej. To też będzie ona jednym z tematów następnego zarysu: „Religji cesarskiego Rzymu". Tam będą uwzględnione także i te zarodki orjentalizacji, które odnoszą się jeszcze do epoki republikańskiej; tu zaś będziemy mieli do czynienia tylko ze rdzenną religją Rzymu i z jej hellenizacją.

6. A teraz, nim przejdziemy do samego tematu, niech mi wolno będzie powiedzieć jeszcze kilka słów o stosunku niniejszego dzieła do poprzednich. Jest ono oznaczone na kartce tytułowej jako „tom

czwarty" całej serji „Religij świata antycznego"; jakie więc jest jego znaczenie w całokształcie tej serji?

Dałem w pierwszym tomie krótki zarys „Religji starożytnej Grecji", mając na względzie Grecję rdzenną i szczerą wieków V-go i IV-go, jeszcze nietkniętą przez żadną orjentalizację — a więc tę, która oddziaływała na republikański Rzym (z wyjątkiem, który zaznaczyłem przed chwilą). Z tego więc punktu widzenia niniejszy czwarty tom jest dalszym ciągiem owego pierwszego, i czytelnik dobrze zrobi, jeżeli zaznajomi się z treścią tamtego, nim przejdzie do niniejszego. Co do mnie jednak, to celem moim było wytłumaczyć sobie i swoim czytelnikom dążenia religijne świata antycznego aż do ich zaspokojenia w chrześcijaństwie; a z tego punktu widzenia dalszym ciągiem rdzennej religji Hellady była jej walka z wpływami wschodniemi, która odbyła się w następstwie założenia państw wschodniogreckich po zwycięstwach Aleksandra Wielkiego—t. zw. państw hellenistycznych. Tej walce poświęciłem tom drugi p. t. „Religja hellenizmu"; starałem się w nim dowieść, że owa orjentalizacja religji greckiej za czasów hellenistycznych, o której się tyle mówi, była raczej pozorną, że Hellada naprzód assymilowała bóstwa wschodnie, nim je przyjęła do swego panteonu. Otóż do tych bóstw należał także judejski Jehowa; nie mogłem go jednak traktować na równi z taką Izydą lub Wielką Macierzą—popierwsze dlatego, że stosunek do niego antycznego chrześcijaństwa był inny i daleko poważniejszy, a podrugie

i dlatego, że Hellada wobec niego zachowała się wcale odmiennie. O jego assymilacji nie mogło być mowy, należało go albo przyjąć, wyrzekając się stanowczo religji ojców, albo odrzucić. Hellada go odrzuciła; musiałem więc wytłumaczyć, dlaczego to się tak stało i jak. Tej właśnie kwestji poświęciłem tom trzeci—„Hellenizm a judaizm". Wbrew mej pierwotnej intencji ten trzeci tom bardzo znacznie przekroczył objętość każdego z pierwszych dwóch, dorównywając obu wziętym razem; stało się to popierwsze dla tego, że sam temat się rozszerzył w ciągu jego traktowania, podrugie zaś wskutek tego, że wobec drażliwości kwestji, które musiałem poruszać, było pożądane dokładne dokumentowanie moich twierdzeń, które to dokumentowanie samo przez się zajęło koło stu stronic.

Bądź co bądź, po ukazaniu się tego dużego tomu trzeciego pierwsze dwa już przestały odpowiadać swojemu przeznaczeniu; i gdybym teraz miał je opracować dla nowego wydania, dałbym im taki sam wygląd zewnętrzny, jak i trzeciemu. O tem jednak narazie nie mogę jeszcze myśleć; mojem najbliższem zadaniem jest doprowadzenie do końca całości zamierzonego dzieła, t. j. opracowanie po czwartym tomie także piątego i szóstego, a więc „Religji Rzymu cesarskiego" i „Antycznego chrześcijaństwa". Rzeczą jednak jest zrozumiałą, że mając przed sobą ów cel ostateczny, daję już teraz tym trzem pozostałym tomom ten sam wygląd, który ma trzeci i będą miały pierwsze dwa, jeżeli mi się uda opracować je na nowo.

Powróćmy jednak do zadania niniejszego tomu czwartego; czy może jego znaczenie dorównać znaczeniu pierwszego? Czy religja republikańskiego Rzymu może nas zainteresować w takim samym stopniu, jak rdzenna religja właściwej Grecji? Sama przez się oczywiście nie; proszę jednak zwrócić uwagę na następujący fakt, wszystkim wiadomy, a jednak nie przez wszystkich oceniony należycie w swej doniosłości dziejowej. Za ostatnich czasów cesarstwa rzymskiego i pierwszych średniowiecza odbywa się jednocześnie z dwóch ośrodków, Rzymu i Konstantynopola, ewangelizacja barbarzyńskiej Europy — celtyckiej germańskiej, no i słowiańskiej: jak potężnie jednak występuje ona tam i jak słabo tu! Tam za narzędzie ewangelizacji służy język ewangelizatorów, język łaciński, i tworzy się kościół jednolity i mocny, zupełnie zdolny zwalczać w razie potrzeby materjalną siłę świeckich monarchów; tu przyjmuje się język ewangelizowanych i tworzy się nie kościół, lecz kościoły i kościołki, zupełnie zależne od władców poszczególnych państw, których potrzeby religijne kościoły te obsługują. Nie stawiam tu pytania, która z tych dwu dróg była lepszą z ogólno-kulturalnego punktu widzenia, chociaż odpowiedź nie wydaje mi się wątpliwą; pytam tylko o względną siłę propagandy religijnej tu i tam. I proszę mi tu nie wtrącać, że ta większa siła Rzymu zachodniego w porównaniu ze wschodnim była skutkiem warunków politycznych: te bowiem działały właśnie na korzyść wschodniego. Rzym zachodni był wówczas rozszarpany przez najeźdźców germańskich — i pomimo to zdołał na-

rzucić swój język, jako jedyny język jedynego kościoła, i tym najeźdźcom, i ich rodakom daleko poza granicami byłego imperjum; Rzym wschodni zachował w całości swe państwo, potężniejsze od któregokolwiekbądź z jego rywalów,—i nietylko nie zdołał skłonić swych nowych gmin duchowych do użycia swego języka, lecz nawet zapobiec temu, że w jego własnych granicach państwowych powstawały obcojęzyczne kościoły—kopcki, syryjski, ormiański. A więc jednolitość językowa przy rozszarpaniu politycznem tam—rozszarpanie językowe przy jednolitości politycznej tu; jak to wytłumaczyć?

To pytanie postawiłem już wyżej w § 1; aby ułatwić odpowiedź na nie, przedstawiłem czytelnikowi w krótkich zarysach geograficzne pole i historyczny rozwój genjuszu rzymskiego. Geografja jest podstawą historji: owo opatrznościowe „sigma" półwyspu italskiego wyraźnie rozkazywało jego panu wchłaniać w siebie prądy ze Wschodu, aby je przekazywać Zachodowi; owa władcza prawidłowość jego budowy, ów Apenin, który go przerzyna w całej jego długości, wywołując współzawodnictwo wielkich dróg—Appia, Flaminia, Aemilia i tylu innych—łączących północ z południem, w porównaniu z chaotycznością orografji greckiej, zapowiadały taką samą władczą prawidłowość w dziedzinie umysłowej. Tak, Rzym podda się czarom kultury greckiej — i w tej zdolności do poddania się zawiera się jego pierwsza nie słabość, ale siła: świadczy bowiem o pełni życia, która żąda zapłodnienia, aby z kolei wydać płód, aby urodzić tego syna, który, według tajemniczych wyroków greckiego mesjanizmu, powinien zostać potężniejszym od swego ojca. Religja rzymska, jak i cała kultura rzymska, została zhellenizowana; ale ten proces hellenizacji był jednocześnie procesem romanizacji samego hellenizującego czynnika. Ta romanizacja polegała przedewszystkiem na ścisłej segregacji: genjusz rzymski był genjuszem wyboru i doboru. Czytelnik może zna moją formułę dla określenia wartości, jaką ma dla nas kultura antyczna: „nie norma, lecz nasienie." Otóż wybrać dla nas te nasiona, to było zadaniem genjuszu rzymskiego — my sami w owym okresie dzieciństwa naszej kultury temu zadaniu byśmy nie sprostali. Ale wybrawszy, należało je organicznie połączyć między sobą, aby tworzyły całość, a nie zbiór niezgodnych między sobą urywków, gdyż tylko całość posiada siłę rozrodczą. I tu całość kulturalna była przedustanowiona przez całość geograficzną. Ze wszystkich bowiem krajów Europy któreż, prócz Italji, posiadają tę całość geograficzną? Półwysep iberyjski? wyspa brytańska?—tak; ale tu znowu niema wiążącego poszczególne części kręgosłupa, jakim dla Italji był Apenin. A właśnie ten kręgosłup stanowi moc tego spoistego organizmu.

Nie zamierzam na razie obstawać przy tem porównaniu; bardzo być może, że wyda się ono czytelnikowi na pierwszy rzut oka nieco naciąganem. To nic nie szkodzi; będziemy jeszcze mieli sposobność uwydatnienia go w dalszym ciągu. Tak, grecka religja, przeniesiona na grunt rzymski, otrzymała na nim kręgosłup, który powiązał między sobą poszcze-

gólne jej części — tę ideę przewodnią, która odtąd żyła wraz z duszą rzymską i rozwijała się aż do „wypełnienia się czasu". To wypełnienie się czasu nastąpiło bowiem na rzymskim gruncie, nie na jakimbądź innym; i ono stanowi kres rozwoju religji republikańskiego Rzymu.

II.

ETRURJA.

7. *Non quia, Maecenas, Lydorum quidquid Etruscos incoluit fines, nemo generosior est te...* W tych bardzo znanych słowach zwraca się Horacy do swego dobroczyńcy, udowadniając przez to, że teorja lidyjskiego pochodzenia Etrusków była przyjęta także i w rodzie Mecenasów, jednym z najdawniejszych śród szlachty etruskiej. A ponieważ wszystkie inne świadectwa literackie, które nam się ze starożytności zachowały,—oprócz jednego—podtrzymują tę teorję, ponieważ jej sprzyjają także wyniki badań archeologicznych i epigraficznych, mamy przeto zupełne prawo uważać ją za ustaloną. A więc z Lidji przybyli pierwsi koloniści, co założyli kolejno miasta w krainie między Apeninem, Tybrem i morzem. Szczegóły podaje nam w formie legendarnej Herodot (I 94). Według niego za rządów Atysa, króla Lidji w XIII w., zdarzyła się okrutna klęska głodu. Przez ośmnaście lat Lidowie walczyli z tą klęską za pomocą wynalezionych właśnie w tym

celu gier, któremi starali się stłumić poczucie głodu, jedząc tylko co drugi dzień; kiedy jednak bogowie i nadal nie dawali urodzaju, król podzielił swoich poddanych na dwie części; jedna pozostała w kraju, druga pod dowództwem królewicza Tyrrena wyemigrowała, przez morze dostała się do Umbrji i tam rozpoczęła nowe życie polityczne, przybrawszy według imienia swego wodza nazwę Tyrreńczyków.

Czy rzeczywiście emigracja tych Tyrreńczyków odbyła się tak wcześnie, o tem można wątpić; w Italji w każdym razie nie znajdujemy ich przed wiekiem XI. Jest jednak rzeczą bardzo prawdopodobną, że uchodźcy, porzuciwszy ojczyznę, przez dłuższy czas pozostawali w obrębie świata greckiego, np. na wyspie Lemnos, na której został odnaleziony napis w języku bardzo podobnym do etruskiego. Czy byli nimi właśnie ci „Syntyjczycy", których zna na Lemnosie autor Odyssei? Epitet „o dzikim języku" *(Sinties agriophônoi*, p. VIII 294) bardzo temu sprzyja—oczywiście ci Syntyjczycy odróżniali się od otaczających Hellenów zupełną niezrozumiałością swej barbarzyńskiej mowy, tak samo, jak Etruskowie śród plemion italskich; sprzyja także poniekąd i sama nazwa „Sinties", gdyż oznacza ona „rozbójników" i bardzo łatwo mogła być nadana tym zamorskim korsarzom, jakimi dla dawnych mieszkańców wyspy byli Tyrreńczycy. Tak samo przecie i narody Chanaanu nazwały „rozbójnikami" najeźdźców-Izraelitów: takie bowiem znaczenie, według bardzo przekonywającej hipotezy, ma ta nazwa, z której pochodzi słowo „Hebraei".

A więc z jednej strony — pochodzenie z Lidji, z drugiej—długie przebywanie w sferze hellenizmu: który z tych dwóch faktów — przypuszczając, że mamy tu do czynienia z faktami—wytłumaczy nam zdumiewającą hellenizację religji etruskiej? Pierwszy oczywiście tylko w tym razie, jeżeli emigracja dokonała się w czasię, kiedy Lidja już była w znacznym stopniu zhellenizowana. Nie mamy potrzeby roztrząsać tego punktu, gdyż możemy się powołać na trzeci, tym razem już zupełnie niezaprzeczalny fakt—jak to zobaczymy w dalszym ciągu.

W każdym razie Tyrreńczycy czyli Etruskowie przybyli do Italji drogą morską przez Archipelag i morze Jońskie i „Tyrreńskie". Kiedy to się stało? Według tradycij etruskich, o których jeszcze będzie mowa, w wieku XI lub X. Zajęli naprzód naturalnie wybrzeże, następnie i głąb lądu, stopniowo wypierając pierwotnych mieszkańców zabieranego kraju. A kto byli ci pierwotni mieszkańcy? Herodot nazywa ich Umbrami, i my nie mamy powodu do odmawiania mu wiary. Umbrja była i za czasów historycznych sąsiadką wschodnią bardzo już uszczuplonej wówczas Etrurji; ale i w samej Etrurji pozostały ślady jej pierwotnego umbryjskiego charakteru, z których najbardziej widocznym jest nazwa drugiej po Arno rzeki etruskiej — Umbro, terazn. *Ombrone*. Nie należy jednak przypuszczać, że najeźdcy etruscy wypędzili lub wytępili całą ludność podbitego kraju. Stało się to, co zazwyczaj bywało w takich wypadkach: najeźdźcy zostali warstwą panującą, pa-

nami ziemi i miast, Umbrowie, o ile nie woleli się wycofać, ratując przynajmniej wolność osobistą — musieli przyjąć jarzmo niewoli, pracując na roli dla swych ciemiężycieli. Ten proces, którego w szczegółach wyśledzić nie możemy, trwał przez szereg stuleci; jego ostatecznym wynikiem było utworzenie Etrurji historycznej w końcu w. VIII lub na początku VII.

Ta Etrurja historyczna przedstawia się nam jako związek dwunastu głównych miast, *duodecim populi Etruriae*. Na czele związku stoją Tarquinii, prawdopodobnie najdawniejsza pomiędzy kolonjami etruskiemi, założone niedaleko od wybrzeża; dalej idą Volci i Vetulonia — o tych trzech miastach świadczy pomnik archeologiczny, tron cesarza Klaudjusza w muzeum Laterańskiem. Pośrednio ten pomnik mówi nam także i o Caere, którego rola w hellenizacji Etrurji była, jak to jeszcze zobaczymy, decydująca. O pozostałych ośmiu świadczą teksty literackie. Tu na pierwszem miejscu należy wymienić Veji, najbliższą sąsiadkę Rzymu, oraz — dalej na północnym zachodzie — Volsinii. Te sześć miast stanowią Etrurję południową, między Tybrem i Umbronem, według wszelkiego prawdopodobieństwa najdawniejszą zdobycz Tyrreńczyków na Umbrach. W Etrurji średniej, między Umbronem a Arnem, mamy Ruselłae bliżej pierwszego i Volaterrae bliżej drugiego, oba niedaleko od wybrzeża: na wschodzie tejże Etrurji średniej ciągną się prawie w jednej linji z południa na północ Clusium, późniejsza ojczyzna Porsenny, Cortona i Arretium. Dwunastem miastem głównem

była Perusia, najdalej wysunięta twierdza przeciwko Umbrji — a więc, możemy wnioskować, że i najbardziej przesiąknięts charakterem jej narodu, do którego dziś należy jako jego miasto główne. Jak widać stąd, Etrurja północna, między Arnem a Ligurją, nie należała do tego zespołu: Faesulae śród głównych miast nie znajdujemy.

To był pierwszy okres historji italskiej Etrurji, między XI (X) a VIII (VII) wiekiem; jego wynikiem, jak już powiedziałem, był związek dwunastu miast. Rządy w tych miastach były naturalnie w owych czasach monarchiczne; czy każdy poszczególny król nazywał się „lukumonem", czy też „lukumonami" byli możnowładcy, z pomiędzy których go wybierano, tego nie wiemy. Tu spotykamy po raz pierwszy w Italji królewski ornat i ceremonjał, który z czasem przeszedł na królów, a następnie i magistratów rzymskich, i między innemi—na co teraźniejsi Włosi chętnie zwracają uwagę — i „fasces" z siekierami. Rzeczywiście, w jednym grobowcu wetulonijskim odnaleziono okaz metalowy takich fasces liktorskich, dziś jedną z osobliwości muzeum etruskiego we Florencji. Dla ustroju społecznego tych państewek był charakterystycznym podział ludności na szlachtę pochodzenia tyrreńskiego i poddanych, którymi byli podbici Umbrowie. Stąd dziwna mieszanina temperamentów: obok właściwych Etrusków, przedsiębiorczych, odważnych i dumnych, mamy raczej biernych, skłonnych do uczuciowości i marzycielstwa Umbrów. Ta różnica, zdaje się, zachowała się do nowych czasów; co się tyczy w szczególności Umbrów, to ich rolę

w rozwoju sztuki charakteryzuje rzewne malarstwo szkoły perudżyńskiej, ich rolę w rozwoju religji postać św. Franciszka z Asyżu. Warto także pamiętać o włoskiem przysłowiu: „gdzie Rzymianka szaleje, tam Perudżynka płacze".

Posiadając z jednej strony ziemię nie tylko wyjątkowo żyzną, ale i obfitą w kruszce — żelazo, srebro, cynę, miedź („trąby tyrreńskie" były słynne w całej Grecji) — z drugiej, prawie darmową pracę poddanych, Etruskowie stali się rychło najbogatszym narodem w Italji. Warto było podtrzymywać z nimi stosunki handlowe; to też zabiegały o nie narody handlowe starożytności, naprzód oczywiście Fenicjanie ze swą kolonją, Kartaginą, a z czasem i Grecy, to znaczy Koryncjanie ze swą kolonją, Syrakuzami. Koryncjanie bowiem trzymali prym w handlu greckim aż do końca VI-go w. Nie dziw więc, że na wybrzeżu etruskiem powstały osady handlowców greckich; szczególnie dużo było takich w najbardziej na południe wysuniętej kolonji, w Caere, która nawet otrzymała odrębną nazwę grecką— Agylla. A ponieważ ruchem kolonjalnym Greków kierowały wówczas Delfy, nie dziwimy się przeto wcale, czytając, że ci Grecy ceretańscy ofiarowali Apollinowi w tym ośrodku jego religji skarbiec *(thesauros)* — oczywiście jako pomnik swej wdzięczności za jego pomyślne dla siebie kierownictwo...

Fakt ten ma ogromnie doniosłe znaczenie dla naszego tematu. Te kolonje greckie w Etrurji były bowiem trzeciem i bodaj najobfitszem źródłem hellenizacji kultury etruskiej; a poruszony przed chwi-

lą ich związek z Delfami każe nam się zgóry domyśleć, że przedmiotem tej hellenizacji będzie przedewszystkiem religja.

Idźmy jednak dalej. Po owym pierwszym okresie historji etruskiej nastąpił drugi, który można nazwać okresem etruskiego imperjalizmu. Granice Etrurji właściwej — Apenin, Tyber i morze — z czasem stały się za ciasne dla rosnącego w liczbę i potęgę narodu etruskiego; przekroczył wszystkie trzy. Poza granicą morską wabiła go Korsyka ze swemi nieprzebranemi bogactwami leśnemi; z barbarzyńcami tubylczymi można było łatwo dać sobie radę, ale oprócz nich należało się liczyć z kolonistami greckimi — Focejczykami — którzy ze swego słynnego i potężnego ośrodka w Gallji południowej, Marsylji, promieniowali na całe zachodnie Śródziemie i już byli założyli na Korsyce kwitnącą kolonję, Alalję (późn. Alerję). Nieprzejednanym wrogiem hellenizmu była jednak w tem zachodniem Śródziemiu Kartagina, która już posiadała sąsiadującą z Korsyką wyspę Sardynję; zostało więc zawarte przymierze między Etrurją i Kartaginą, którego skutkiem była bitwa morska na wodach sardyńskich w r. 540 czy 538, zwycięska dla Focejczyków, ale pomimo to tak dla nich zgubna, że byli zmuszeni opuścić Korsykę, a opanowali ją Etruskowie.

W tym samym czasie został przekroczony i mur Apeninu. Po drugiej jego stronie założono Felsinę (późn. Bononję, teraz Bolonję), która się stała głównem miastem Etrurji zaapenińskiej. Stąd już nietrudno było posunąć się dalej i podbić znaczną część błogosławionej równiny lombardzkiej, nie zajętej jeszcze wówczas przez Gallów; tu Etruskowie też założyli szereg kolonij — Mantuę, tak nazwanej najprawdopodobniej na cześć prorokini delfickiej Manto [SB 248], Mutinę, Parmę i, pomijając inne, Adrję na brzegu morza wschodniego. Teraz dopiero miało się Etrurję „od morza do morza", teraz można było handlować z mieszkańcami wschodnich wybrzeży; coprawda byli to piraci, ale i Etruskowie nie gardzili tem zajęciem bynajmniej. Wiadomo, że to morze otrzymało swoją nazwę od tej kolonji; ale dlaczego właśnie od niej, a nie od daleko znaczniejszych miast nadbrzeżnych — Rawenny, Aryminu, Ankony i t. d? „Adrjatyckiem" było ono tylko dla Etrusków; w taki to sposób nazwa ta do dziś dnia świadczy o zapomnianym już oddawna etruskim imperjaliźmie.

Daleko ważniejszem jednak było przekroczenie przez Etrusków także i trzeciej ich granicy — Tybru; tu bowiem wypadło im przedewszystkiem opanować obwarowany przez Latynów i Sabinów most na Tybrze, którego stróżem był wysłaniec obu plemion, Rzym. Tak się zaczął etruski okres dziejów rzymskich, którego wykładnikiem w legendzie (wyżej str. 26) była dynastja Tarkwinjuszów. Należy jednak pamiętać, że ojcem pierwszego z nich, Tarkwiniusza Starego, legenda nazywa Greka, uchodźca korynckiego, Damarata: rzeczywiście, zwycięskim najazdom etruskiego oręża towarzyszył nie mniej zwycięski postęp greckiej kultury; panowanie Tarkwinjuszów w Rzymie, a więc cały szósty wiek, było

okresem gwałtownej hellenizacji tego miasta, którą odczuła przedewszystkiem jego religja. O niej jednak będzie mowa niżej.

Po tamtej stronie Tybru surowe góry Sabinów nie bardzo wabiły najeźdźców; nieco więcej—żyzne wzgórza Albańskie. Tu więc było założone miasto, które przez całą starożytność zachowało w swej nazwie pamięć o tych najeźdźcach, rozkoszne Tusculum (teraz *Frascati*). Ale najponętniejszym celem ich dążeń była kwitnąca równina dalej na południowy wschód, między Apeninem a morzem, Kampanja, wówczas jeszcze nie zajęta przez Samnitów. Opór tubylców udało się złamać, nad główną rzeką Etruskowie założyli miasto, które w przyszłości miało zostać rywalem Rzymu. Nazwano je po etrusku Volturnus; później jednak ta nazwa przeszła do rzeki, podczas gdy miasto otrzymało nazwę Kapui. I oto stanęli na granicy italskiego hellenizmu: następnym ich celem były Kumy, najdalej ku północnemu zachodowi posunięta kolonja grecka. Tu jednak spotkała ich pierwsza porażka: pod dowództwem dzielnego Arystodema, który potem został „tyranem" miasta, Kumańczycy odparli najazd Etrusków. Rezygnując tedy z wybrzeża, pociągnęli dalej w kierunku Apeninu samnickiego i pod jego zboczami założyli Nolę—o ile możemy sądzić, swoją ostatnią kolonję w Kampanji.

Taki był rozmach tej zaborczości etruskiej; wiek szósty—a więc wiek Tarkwinjuszów w Rzymie—był szczytem potęgi tych italskich Lidyjczyków, tak samo jak i ich rodaków w Azji Mniejszej. Ale porażka pod Kumami była złą wróżbą dla ich przyszłości: wkrótce po niej zaczął się t r z e c i o k r e s ich dziejów—okres stopniowej utraty zdobyczy i powrotu do pierwotnego stanu posiadania między Apeninem, Tybrem i morzem.

Pierwszem ogniwem w tym łańcuchu niepowodzeń była utrata posiadłości zatybrzańskich. W roku 510—według rzymskiej chronologji—Rzym wypędza Tarkwinjuszów i w taki sposób zrzuca z siebie jarzmo etruskie. Próżno król Porsenna z Clusium stara się odzyskać straconą władzę: jego zamach zostaje udaremniony, a wkrótce potem, już w początku w. V-go, Rzym przez wiekopomne zwycięstwo nad jeziorem Regillem odzyskuje hegemonję nad gminami Latynów. W taki sposób ciągłość między Etrurją a Kampanją została przerwana; pozostawała jednak komunikacja morska, a Etruskowie byli wciąż jeszcze panami swego morza, morza „Tyrreńskiego", i w dodatku mieli poważnego sprzymierzeńca, Kartaginę. Ale potęga Kartaginy otrzymała bolesny cios w r. 480, kiedy Grecy sycylijscy rozbili jej zastępy nad Himerą, a w sześć lat potem brat zwycięzcy himeryjskiego, „tyran" syrakuzański Hieron, rozbił także i flotę etruską w bitwie morskiej w pobliżu Kum. Po raz drugi święte miasto Apollina i jego Sybili stało się wyrocznem dla Etrusków: Kampanja etruska została pozostawiona swoim własnym siłom, i kiedy pół wieku później Samnici spuścili się ze swych surowych gór, aby zagarnąć tę czarującą krainę, Kapua dostała się im bez wielkiego

trudu. W taki sposób Etrurja zatybrzańska przestała istnieć.

Jeszcze wcześniej, bo już w 453 r., stracili Etruskowie swoje posiadłości zamorskie, i to znowu dzięki tym samym Syrakuzom, które właśnie wtenczas pod kolejnym świetnym rządem Gelona i Hierona dosięgły szczytu swej potęgi: ich wódz Apelles odbiera Etrurji t. zw. archipelag Toskański z wyspą Ilwą (ter. *Elba*) i Korsykę. Tę ostatnią Syrakuzańczycy posiadali niedługo, w początku bowiem w. IV widzimy ją pod władzą Kartaginy; ale do Etrurji więcej już nie powróciła.

Trzymała się jeszcze Etrurja zaapenińska: tu bowiem godnych uwagi przeciwników nie było. Dopiero na początku IV w. zjawił się niespodzianie taki przeciwnik — z za stromych murów alpejskich w postaci Gallów. Przeciwko tej nawałnicy Etruskowie byli bezsilni: jedna po drugiej były ich kolonje zmuszone do poddania się. Nastąpiło to coprawda w ciągu pewnego czasu: ochłonąwszy z pierwszego przestrachu, Etruskowie mogli przeciwstawić swoją sztukę wojenną dzikiemu męstwu barbarzyńców. Ale los pomimo wszystko był nieubłagany, i koło połowy w. V ostatnia kolonja Etrusków po tamtej stronie Apeninów, Felsina, podzieliła dolę swych sióstr. Skończył się okres upadku imperjalizmu etruskiego— trzeci okres dziejów tego narodu.

Nim to się jednak stało, terytorjum Etrurji właściwej zostało znacznie uszczuplone przez drugiego przeciwnika, mniej gwałtownego niż Gallowie, ale zato twardszego i bardziej wytrzymałego, jakim był

Rzym. Przez trzy bowiem zgórą stulecia to miasto, rozszerzając swe posiadłości na wschód i na północ, ku północnemu zachodowi pozostawało przyczółkiem owego mostu na Tybrze, któremu zawdzięczało swoje powstanie; jego najbliższym sąsiadem po tamtej stronie było potężne miasto etruskie, jedno z dwunastu głównych, Veji. To też utarczki z tem miastem były na porządku dziennym od pierwszych czasów republiki. Legenda je ozdobiła swojemi najpiękniejszemi barwami, że tylko wspomnę o bohaterskiej śmierci trzystu Fabjuszów nad Kremerą. Ostateczna walka miała miejsce od r. 406 do 396—a więc przez całe dziesięciolecie, tak samo jak wojna Trojańska, z którą też potomkowie Eneasza ją chętnie porównywali. I skończyła się tak samo, jak i tamta: zburzeniem opornego miasta. Tak więc z korony etruskiej jeden brylant został wyrwany; narazie Etruskowie przywrócili świętą liczbę dwunastu, nadając tytuł miasta głównego Populonji w Etrurji Średniej na wybrzeżu Tyrreńskiem; ale przykrego wyłomu w granicy tybrzańskiej już się naprawić nie udało.

Jedną z przyczyn porażki Wejów była niezgoda między poszczególnemi miastami etruskiemi: rzeczywiście, z drugą swą sąsiadką zatybrzańską, Caere-Agyllą, Rzym utrzymywał stosunki przyjacielskie, których skutkiem było m. in. to, że podczas najazdu gallickiego na Rzym Westalki jego tam właśnie znalazły przytułek. Stosunki te zepsuły się około połowy w. IV, ale Cerytom po ich przegranej były postawione warunki łagodne; otrzymali nawet obywatelstwo rzymskie, coprawda bez prawa udziału w wy-

borach, t. zw. *civitas sine suffragio*. W ten sposób już drugi członek związku etruskiego został zeń wyrwany; i tym razem, zdaje się, już nie myślano o uzupełnieniu świętej liczby.

Teraz dopiero strach przed zwycięzcą doprowadził do zacieśnienia więzów między pozostałymi członkami związku: poczynając od r. 311 Rzym w swej polityce zaborczej ma już do czynienia z Etrurją zjednoczoną. Była ona oddzielona od zatybrzańskich posiadłości Rzymu przez straszny dla owych czasów las Cymiński na górach między jeziorem tej nazwy a umbryjskim Tybrem; niech czytelnik przypomni sobie wyroczne znaczenie lasu Teutoburskiego o trzysta lat później, a zrozumie, co to znaczy. To też legenda wsławiła śmiałą wyprawę przez ten las konsula Kw. Fabjusza Rulliana. Teraz już miasta Etrurji średniej poczuły się zagrożone bezpośrednio; ale Rzym, zgniótłszy opór Etrusków przy Peruzji, znowu postawił warunki łagodne i zadowolił się zaokrągleniem swych posiadłości w Etrurji południowej kosztem trzeciego jej miasta głównego, mianowicie Tarkwinjów.

„W długim pojedynku między Etrurją a Rzymem", mówi Ducati (II 37) „możemy zauważyć pewną stopniowość: najpierw Rzym zrzuca z siebie jarzmo etruskie, potem same tylko Weje walczą z Rzymem, dalej — część Etrurji południowej, jeszcze dalej — cała Etrurja, wreszcie — Etrurja sprzymierzona z innemi narodami". Ta ostatnia faza przyszła w samym końcu w. IV-go. Etruskowie zrozumieli, że po

bliskiem ukończeniu wojen samnickich kolejnym przeciwnikiem Rzymu będzie italski hellenizm; zrzekając się więc swego tradycyjnego związku z Kartaginą, przychodzą z pomocą zagrożonym przez nią Syrakuzom. Jednocześnie, też wbrew swej dotychczasowej polityce, łączą się z Gallami przeciwko Rzymowi. I właśnie najpierw ten ostatni sojusz przyniósł im gorzkie owoce: w r. 283 na brzegach Tybru, pod samemi zboczami gór Cymińskich została stoczona bitwa, która otrzymała swą nazwę od sąsiedniego jeziora Wadymońskiego, jedna z najkrwawszych w dziejach Rzymu. Pierwszą wieść o niej przyniosły Rzymianom zakrwawione fale Tybru, i dopiero później goniec konsula Dolabelli mógł im zwiastować, że wynik był dla nich pomyślny. Teraz główną nadzieją Etrusków był sojusz z Pirrusem, obrońcą hellenizmu w Italji; ten jednak dzięki przezorności polityki rzymskiej wogóle nie doszedł do skutku, a za swą złą wolę zapłacili Etruskowie oddaniem — po Wejach, Caere i Tarkwinjach — czwartego członka swego związku, Vulci. Teraz przyszła kolej na piąty, którym były Volsinii nad jeziorem tej samej nazwy, na miejscu dzisiejszego pięknego Orvieto. Do zdobycia tej opoki przez dłuższy czas nie było powodów — aż wreszcie wybuchła tam rewolucja, która doprowadziła do dyktatury proletarjatu z jej zwykłemi okropnościami, wskutek których szlachta sama zwróciła się do Rzymu z prośbą o interwencję. Rzym się zgodził — i miasto stało się rzymskiem.

Zdarzyło się to w przededniu pierwszej wojny Punickiej, w r. 265. Podczas samej wojny w Etrurji

panował pokój; po jej ukończeniu (r. 241) oczy zwycięzcy znowu zwróciły się ku północnej sąsiadce, ale już nie z celami wojennemi. Były—ze znanem rzymskiem mistrzostwem — zakładane drogi przez cały kraj: Aurelia, Cassia, Claudia, Flaminia; zakładano też kolonje na ziemiach, odbieranych oczywiście Etruskom—ci się już godzili na wszystko. Owe drogi odkryły zaborcom kuszącą rowninę padańską, należącą do Gallów: ci, czując się zagrożonymi, przeszli przez Apenin — naturalnie do Etrurji. Ale tym razem Etrurja była po stronie Rzymian... czyli raczej, nie pytając jej o zgodę, ściągano z niej kontyngensy do wojska rzymskiego bez żadnych ceremonij. Decydująca bitwa została stoczona w r. 225 pod Telamonem w Etrurji; zwyciężywszy, Rzym wtargnął do równiny padańskiej i już zaczął zajmować ją swemi kolonjami, kiedy — w bardzo nieodpowiednim dlań momencie — wybuchła druga wojna Punicka (218—201). Hannibal po zawodzie, jaki go spotkał ze strony krótkowzrocznych Gallów, znalazł się rychło na terenie Etrurji, naprzód północnej, a potem i średniej; ale tu czekało go rozczarowanie jeszcze większe. Druzgocąca bitwa Trazymeńska została stoczona, tak samo jak i owa Telamońska, na grzbiecie pokonanej przez Rzym Etrurji: ta ani drgnęła. Jutrzenka wolności zabłysła dla niej i zgasła: Hannibal, porzuciwszy Etrurję, przeniósł swe siły do Italji południowej, gdzie mu były sądzone niesłychane sukcesy.

Minęło jeszcze lat zgórą sto — w Etrurji wciąż panował niezmącony pokój. Przyszła ogromnie niebezpieczna dla Rzymu wojna sojusznicza (91—89); gdyby wtenczas Etruskowie połączyli się z resztą Italczyków—kto wie, jaki byłby jej wynik. Ale nie— oni dochowali wierności Rzymowi, za co też zostali wynagrodzeni po ukończeniu wojny, otrzymując w pierwszej kolei rzymskie obywatelstwo w całej pełni. I mógłby ten pokój panować i nadal na ich kwitnących wzgórzach i równinach, gdyby nie wojna domowa między Marjuszem a Sullą. Zdarzyło się— po raz pierwszy—to, co potem nieraz się powtarzało w dziejach Rzymu: wierny sojusznik miał wybierać między wojującymi, i za niezręczny wybór groziła mu surowa kara. Etruskowie niefortunnie wypowiedzieli się za Marjuszem; zwycięski Sulla surowo ich ukarał uszczupleniem praw politycznych, ciężkiemi konfiskatami i, co najboleśniejsze, osiedleniem swoich weteranów na ich ziemi (82). Ci weterani, zrujnowani niebawem dzięki nieumiejętnemu prowadzeniu gospodarstwa, zostali w 20 lat później głównymi zwolennikami wywrotowych zamiarów Katyliny. To też bitwa między nim a kierowanym przez Cycerona senatem została znowu stoczona na terenie Etrurji, w pobliżu miasta Pistorji. Należy przypuścić, że zwycięstwo senatu przyniosło Etruskom ulgę.

Druga wojna domowa— między Cezarem a Pompejuszem — nie zahaczyła o Etrurję; natomiast trzecia — między Cezarem Młodszym a Antonjuszem— rozpoczęła się właśnie na jej terenie jako wojna peruzyńska, ale już bez udziału samych Etrusków. A po jej ukończeniu widzimy obok zwycięskiego Cezara Młodszego, odtąd już cesarza Augusta, jako

jego najbliższego doradcę, obywatela aretyńskiego— chlubiącego się swem etruskiem pochodzeniem Cilniusa Maecenasa, jednego z najbardziej rodowitych *Lydorum quidquid Etruscos incoluit fines.*

8. Podane wyżej w zwięzłym zarysie szczegóły dziejów Etrurji zawdzięczamy prawie wyłącznie obcym źródłom literackim, rzymskim i greckim; tylko dla ustalenia przybliżonej chronologji możemy się posługiwać niememi świadectwami wykopalisk na gruntach etruskich. Czy to ma znaczyć, że Etruskowie nie mieli własnej literatury? — Owszem mieli; czy bardzo znaczną, o tem można wątpić, ale coś niecoś mogli i oni dołączyć do wspólnej skarbnicy świata antycznego. Cóż z tego? Te źródła się nie zachowały; a gdyby się nawet zachowały — nie bylibyśmy w stanie ich przeczytać.

Język bowiem etruski był odrębnym od wszystkich innych języków i gwar półwyspu italskiego, przez to samo wyraźnie świadcząc o obcem pochodzeniu narodu; i ten język jak był zagadkowy za czasów jego odkrycia w epoce Odrodzenia, tak pozostał zagadkowym do dziś dnia, stawiając skuteczny opór wszelkim staraniom najbardziej gorliwych uczonych. Nawet kwestja podstawowa — czy należał do wspólnej rodziny indoeuropejskiej, — nie może być uważana za rozstrzygniętą. Słusznie się temu dziwią niewtajemniczeni: rozwiązaliśmy przecie zagadkę, postawioną nam przez hieroglify egipskie i napisy klinowe assyro-babilońskie — zagadkę, zdawałoby się, daleko trudniejszą, ponieważ tu trzeba było i odcyfrować tajemnicze znaki i wytłumaczyć odcyfrowane słowa. Tu samo odcyfrowanie żadnych trudności nie przedstawiało: alfabet etruski, nawet gdyby nie był zachowany jako taki w szeregu ciekawych pomników, wskutek swego pokrewieństwa z alfabetami innych narodów i szczepów trzech półwyspów — apenińskiego, bałkańskiego i anatolijskiego — mógłby być wytłumaczony prawie we wszystkich szczegółach. Tak, możemy przeczytać z łatwością wszystkie te tysiączne napisy, które teraz się wydaje w Corpus inscriptionum Etruscarum: *churu pethareni thucu aruś ame acenesem...* ale co znaczą te dzikie słowa, wywołujące pamięć o owych Syntyjczykach z ich „dzikim językiem", prawdopodobnych przodkach Etrusków na wyspie Lemnos? — Tego dotychczas pomimo wszelkich wysiłków nie wiemy.

Te wysiłki doprowadziły narazie tylko do ustalenia dwuch metod, przy pomocy których toruje się ścieżki w lesie języka etruskiego: są to metody kombinacyjna i etymologiczna. Pierwsza stara się wytłumaczyć pomnik etruski na podstawie jego samego; tak np. jeżeli na malowidle grobowca François, o którym jeszcze będzie mowa, obok pastwiącego się nad Trojanami Achilla wyobrażona jest dusza jego zmarłego przyjaciela, Patrokla, i przy niej czytamy *Patrukle hintial* — to nietrudno się domyśleć, że *hintial* znaczy właśnie „cień, dusza". Przy pomocy tej metody kombinacyjnej udało się ustalić znaczenie mn. w. setki wyrazów etruskich; jest ona pewna, ale, niestety, bardzo ograniczona w przedmiotach swego za-

stosowania. W przeciwieństwie do niej metoda etymologiczna jest zupełnie nieograniczona — może bowiem być zastosowana do każdego słowa etruskiego — ale zato bardzo niepewna. Obraca się wciąż w błędnem kole: znaczenie danego słowa ustala się na mocy jego podobieństwa do jakiegoś wyrazu w innym znanym nam języku, podczas gdy pokrewieństwo tego innego języka z etruskim, samo przez się nie udowodnione, przypuszcza się na podstawie owego podobieństwa. To też można powiedzieć, że dotychczas nie zawdzięczamy metodzie etymologicznej ani jednego niezaprzeczalnego wyniku.

Zresztą nawet gdyby było inaczej — niewielebyśmy wygrali dla naszych celów; tu można wspomnieć o odpowiedzi jednego uczonego Anglika, kiedy mu podano wiadomość — niestety, mylną — o odnalezieniu klucza języka etruskiego: „co mi po kluczu, odmykającym drzwi pustego pokoju!“ To też i nadal nie będziemy mogli posługiwać się mówiącemi pomnikami Etrusków — z wyjątkiem jednak, to rozumie się samo przez się, napisów na pomnikach sztuki o wymownej treści.

Tych mamy na szczęście wielką obfitość. Żywiąc niezwykły pietyzm dla swoich zmarłych, Etruskowie dbali w sposób wprost wzruszający o miejsca ich wiecznego odpoczynku, odróżniając się zresztą pod tym względem tylko co do stopnia od innych narodów starożytności. Zdobiono więc rzeźbami sarkofagi i urny, malowidłami grobowce, dawano zmarłym do mogiły ich ulubione przedmioty, m. i.

wazy gliniane i lusterka bronzowe, też zwykle ozdobione malowidłami lub giloszami. Na podstawie tych zabytków z najrozmaitszych miejsc i czasów, jesteśmy w stanie odtworzyć dzieje sztuki etruskiej w przeciągu całego czasu istnienia tego narodu.

W dziejach tych odróżniamy przedewszystkiem dwa duże okresy, odgrodzone jeden od drugiego rokiem mniej więcej 400 przed Chr. Pierwszy jest to okres sztuki archaicznej, drugi — okres sztuki kwitnącej i upadającej. Pierwszy dzieli się znowu na cztery fazy. Pierwsza ciągnie się do końca w. VIII-go; mając na myśli ceramikę, która dzięki ciągłości swoich utworów najlepiej nadaje się do chronologizacji, nazywamy tę fazę „geometryczną“. Pokazuje ona nam Etrurję w zależności od równoczesnej sztuki greckiej — a więc Etrurję pod względem kulturalnym zhellenizowaną; czy możemy odnieść tę pierwszą hellenizację do czasu współżycia Tyrrenów z Hellenami, bądź w ich pierwotnej ojczyźnie lidyjskiej, bądź na wyspach Archipelagu? To ostatnie w każdym razie wydaje się zupełnie możliwem. Druga faza — to faza orjentalizująca; obejmuje ona cały w. VII. Widzimy tu wyraźny wpływ kultury bliskiego Wschodu, przy pośrednictwie po części handlarzy z Fenicji i Cypru, po części zaś znowu Greków, którzy sami wówczas przeżywali orjentalizującą fazę swojej sztuki. Tym ostatnim zawdzięcza się w każdym razie, że ku końcowi tego wieku zjawia się nareszcie to, co przed chwilą nazwałem „wymowną treścią“: mam tu na myśli oba pudełeczka *(pyxides)* ze słoniowej kości, ozdobione płaskorzeźbami,

wyobrażającemi ucieczkę Odyssa i jego towarzyszy z jaskini Polifema (SB 440). Od tej właśnie doby sztuka Etrusków staje się interesującą także i z naszego punktu widzenia.

I oto następuje w. VI, okres — jak widzieliśmy wyżej—największej potęgi Etrurji „imperjalistycznej" i jednocześnie okres najgwałtowniejszej jej hellenizacji. Sprawcami tej hellenizacji byli początkowo Jończycy z Focei i z innych miast anatolijskiego wybrzeża, od czasów jednak „tyrana" Pizystrata w Atenach—te ostatnie. Środki jej mogły być różne: o ile chodzi o przedmioty ruchome, to poczęści mogły one być wprost importowane z miast greckich (czasami możemy to stwierdzić z pewnością, np. w stosunku do waz malowanych z podpisem garncarza czy malarza), po części mogły być wyrobami greckich kolonistów w samej Etrurji (wiemy przecie o istnieniu kolonji greckiej w Caere-Agylli, i w związku z tem nie może być przypadkiem, że ogromna ilość waz malowanych typu helleńskiego była znaleziona w grobowcach tego właśnie miasta), po części nakoniec —mogły być wyrobami mistrzów etruskich, naśladujących wzory greckie. Oczywiście i stopień helleńskości (że tak powiem) wyrobu w zależności od tych trzech dróg będzie różny. Będzie on największy w pierwszym wypadku; co zaś już do drugiego, to mistrz grecki w społeczeństwie etruskiem chętnie będzie się stosował do potrzeb i do gustu swoich klijentów, a u mistrza-Etruska takie stosowanie się może powstać nawet i mimowoli. Teraz proszę uświadomić sobie, że treścią malowideł na wazach greckich była przeważnie mitologja grecka, t. zn. dzieje albo samych bogów, albo bohaterów pod ich opieką artystycznie uwidocznioną. Rzeczą wcale naturalną było w tych warunkach, że ten Olimp grecki został utożsamiony z panteonem etruskim. Tak się odbyło to, co z naszego punktu widzenia jest najważniejsze: h e l l e n i z a c j a r e l i g j i e t r u s k i e j. Czy dopiero teraz, w VI-em stuleciu? Może być, że zarodki tej hellenizacji należą do okresów wcześniejszych. Ale że hellenizacja gwałtowna miała miejsce właśnie teraz to, zdaje się nie ulegać wątpliwości.

Zresztą, kiedy się mówi o sztuce etruskiej w. VI, to na pierwszy plan występuje nie ceramika, ów wspólny dorobek Grecji właściwej i kolonjalnej — nie: na pierwszy plan występuje ten wytwór sztuki etruskiej, który ją odróżnia od całego pozostałego świata antycznego: g r o b o w c e w formie pokojów podziemnych o malowanych ścianach. Te, rzeczywiście, stanowią unikat nie tylko we Włoszech, ale, można powiedzieć, w Europie wogóle: dopiero w kraju Faraonów znajdzie podróżnik analogję—coprawda jeszcze bardziej imponującą. Dla tych zabytków odwiedza się przeważnie głuche miasteczka na północnym zachodzie byłego Patrimonium i w południowej i średniej Toskanie: Cerveteri (Caere), Corneto (Tarquinii), Volci, Chiusi (Clusium), Volterra (Volaterrae)—nie mówiąc naturalnie o Orvieto (Volsinii) i Perudżji, wzbudzających jeszcze inne i bodaj większe zainteresowania. Nie jest to zwie-

dzenie rzeczą łatwą: bierze się przewodnika, co ma klucze i—świece, idzie się czasami kilka kilometrów, aż nakoniec gdzieś na wzgórzu, śród latorośli winnych, ukazują się mało widoczne, nizkie drzwiczki. Przewodnik otwiera, wchodzi się do wnętrza, nie widzi się — nic: ciemno dokoła. Powoli podróżny przekonywa się, że jest w pokoju; na ścianach widmowo występują postaci ludzkie: mężczyźni o ciele ciemnem, kobiety—o białem. Widzieliśmy ten konwencjonalizm na wazach greckich czarnofigurowych; czy on pochodzi stamtąd? Bardzo być może; a zresztą ta sama naiwna dyferencjacja spotyka się i w Egipcie. Styl figur archaiczno surowy, ruchy często gwałtowne, ale niezgrabne; szczególne zamiłowanie w wykręceniach klatki piersiowej i kończyn. Naszej towarzyszce, specjalnie oddanej sztuce Odrodzenia, przypominają te postaci Michała Anioła, który przecie też był Toskańczykiem, t. j. Etruskiem. Zresztą tę samą uwagę zrobił już Winckelmann i to w celu dyskredytowania Michała Anioła, bo mu ta jego „etruscheria", była antypatyczna.

Ale mniejsza o to. Jaka jest treść wyobrażonych tu scen? Mitologiczna tylko wyjątkowo; najczęściej rodzajowa. Mamy przed sobą bankiety; te czasami mają charakter stypy, częściej zaś bankietów zwyczajnych w cieniu drzew—to znaczy, prawdopodobnie w willi nieboszczyka. Tak, malarz zapewne miał wywołać przed nim wesołe chwile jego życia. A więc uczta, z jej dodatkami: muzyką, pląsami, wyścigami. Tak jest, wyścigami: agonistyka przecie jest główną uciechą Hellenów, a więc także i ich naśladowców.

Oto tu dwuch walczy ze sobą; jeszcze nie widać, kto kogo pokona. A tuż obok co? Jakiś człowiek walczy znów—z psem; mógłby sobie łatwo dać z nim radę, gdyż trzyma w ręku maczugę, ale cóż po niej, kiedy głowa jego jest w worku, a więc nie widzi nic, i w dodatku zaplątał się w łańcuchu, czy w powrozie. A psa podjudza przeciwko niemu jakiś człowiek w masce (tu napis: *Phersu*; czy to ma znaczyć «persona», t. j. «maska»?), i to bardzo skutecznie: pies już się wpił zębami w łydkę nieboraka. Czy to też ma być rodzajem agonistyki? Tu już w Grecji analogji nie znajdziemy; ale przypomnijmy sobie, że igrzyska gladjatorów, pierwotnie też dodatek do stypy, były pochodzenia etruskiego: tu raczej znajdziemy analogję.

Nasz wiek szósty był jednak twórczym także i w innej dziedzinie sztuki etruskiej: wtedy powstały najdawniejsze etruskie ś w i ą t y n i e. Tu o naśladownictwo greckich wzorów było już trudniej: świątynia nie należy przecie do przedmiotów ruchomych. To też nie dziw, że etruska bardzo się różni od greckiej; możemy o tem sądzić z zupełną pewnością, gdyż oprócz szczątków samych świątyń, coprawda bardzo nikłych, posiadamy jeszcze opis Witruwjusza (*de architectura* IV 7, 1). W przeciwieństwie do podłużnych świątyń greckich plan etruskiej jest prawie kwadratowy; jej przednia połowa jest zajęta przez kolumnadę, znacznie głębszą niż w greckich; tylna w dużych świątyniach zawiera trzy cele — szerszą pośrodku i dwie nieco węższe z obu stron.

W tych celach stały posągi bóstw, na cześć których wzniesiona była świątynia, zazwyczaj gliniane i polichromowane; oczywiście, jeżeli świątynia poświęcona była jednemu tylko bóstwu, to i cela była tylko jedna, i sama świątynia odpowiednio mniejsza. Ołtarz dla ofiar naturalnie i w Etrurji stał przed świątynią, nie zaś w jej wnętrzu. To są różnice główne; o szczegółach, dla kwestji religijnej obojętnych, chociaż przez się ciekawych, rozwodzić się tu nie będziemy.

A więc już poczynając od wieku szóstego, jeżeli nie wcześniej, posągi bogów w Etrurji istniały; mogły one tu powstać samorzutnie, jak u wielu innych narodów „bałwochwalczych", ale kto widział to, co nam z nich pozostało, ten z pewnością przyzna tu wpływ decydujący plastyki greckiej. Pozostało niestety niewiele, coby można było odnieść do wieku VI-ego lub nawet pierwszych dziesięcioleci V-ego; góruje tu słynny posąg Apollina z Wejów, przechowywany obecnie w uroczem muzeum *di villa Giulia* w Rzymie. Nie jest to właściwie posąg z samej świątyni, lecz część grupy wotywnej, która stała prawdopodobnie w przedsionku między kolumnami i wyobrażała według nieznanego nam nitu greckiego walkę Apollina z Heraklesem o łanię w obecności Hermesa i Artemidy. I cały ten zespół—z polichromowanej gliny. Dlaczego nie z marmuru? Przecie Etrurja posiadała najwspanialszy marmur na świecie, karraryjski, rozkosz rzeźbiarzy aż do dziś dnia. Tak, posiadała, ale nie wiedziała o tym swoim skarbie: kamieniołomy karraryjskie zostały odkryte dopiero za rzymskich czasów.

Drugim przedmiotem rzeźbiarstwa były sarkofagi — one to właśnie stały w owych niesamowitych grobowcach, które opisaliśmy wyżej. Zazwyczaj mamy tu na wierzchu wyrzeźbione z kamienia stadło małżeńskie: on leży niby na łożu przy uczcie, ona siedzi tuż obok. Cztery strony sarkofagu oczywiście też nadawały się do ozdobienia płaskorzeźbami, ale wykorzystywano tę sposobność dla wyobrażeń o treści wymownej dopiero w okresie następnym. To samo należy powiedzieć i o t. zw. urnach. Natomiast do naszego okresu należą jeszcze sprzęty charakterystyczne właśnie dla sztuki etruskiej i nigdzie poza Etrurją nie spotykane—bronzowe lusterka grawerowane (naturalnie na tylnej stronie). Te grawiury, często bardzo pomysłowo wykonane — należało bowiem je komponować tak, żeby obrazek wypełnił akurat koło okrągłego lusterka — przedstawiają zazwyczaj scenki albo rodzajowe albo mitologiczne; dla nas szczególnie ciekawe są te ostatnie, tu bowiem częściej niż gdzieindziej postaci zaopatrzone są w napisy, podające ich imiona w formie etruskiej. Otrzymuje się wrażenie, że artystom lub raczej przedsiębiorcom chodziło o propagandę mitologji i religji greckiej śród kobiet: dla nich bowiem przeznaczone były te lusterka. Nie powiem, żeby przekręcone z etruska imiona greckie wyglądały bardzo ładnie — z Achilla zrobił się *Achle*, z Menelaja *Menle*, z Agamemnona *Achmemrum*, z Klitem(n)estry *Clutmsta* lub *Cluthumusta* i t. d. — ale bądź co bądź, właśnie owe przekręcenia świadczą o popularności mitologji greckiej wśród Etrusków. Czy te kompozycje były

całkowicie oryginalne? Lusterek grawerowanych Grecy nie znali, ale np. ich płaskie czary gliniane (*kylikes*) z obrazkiem na dnie, zapełniającym koło, przedstawiały takie same zadania kompozycyjne i mogły być wzorami dla artysty etruskiego. Że tak było w rzeczywistości, o tem świadczą dość liczne nieporozumienia; ale mniejsza o to. Najciekawszym bodaj dla nas faktem, o którym świadczą te grawiury— nie zawsze, ale w każdym razie przeważnie — jest skrupulatnie przeprowadzone utożsamienie bóstw greckich z bóstwami etruskiemi, a więc znowu hellenizacja religji etruskiej; o niej niebawem będzie mowa, tymczasem powracamy do rozwoju sztuki.

Czwartą fazą był wiek piąty, a więc właśnie ten sam, który był wiekiem pierwszego rozkwitu sztuki greckiej, wiek Fidjasza i Polikleta, Polignota i Zeuksysa; w Etrurji jednak był to wiek upadku politycznego państwa i jednocześnie wiek upadku owego „dojrzałego archaizmu" sztuki, o którym była mowa. Nie będziemy się nad nim rozwodzili; nie mogę jednak nie zwrócić uwagi mimochodem na jedno dzieło wyjątkowe. Uważny odwiedzacz muzeum Etruskiego we Florencji zapewne zatrzyma się przed sarkofagiem, pochodzącym z Chianciano w pobliżu Chiusi. Odpowiada on wogóle opisanemu wyżej typowi: na wierzchu leży młodzieniec z twarzą rodzaju fidjaszowskiego, obok niego jednak siedzi — nie jego żona, jak zazwyczaj, lecz postać kobieca skrzydlata o surowo pięknym wyrazie twarzy; gdyby nie wyraźne cechy kobiece, powiedziałbyś, że to anioł—

tak jest, anioł śmierci. Głowa jej jest zwrócona w stronę młodzieńca, w ręku trzyma nawpół rozwinięty zwój... widocznie przerwaną w samym środku opowieść życia zmarłego. Nic podobnego nie spotykamy w sztuce greckiej: ale w poezji znajdujemy czasami o zmarłych przed małżeństwem młodzieńcach lub dziewicach piękne wyrażenie, że poślubili boginią lub boga śmierci (Kerę lub Hadesa). Otóż tu mamy wcielenie kamienne tego wyrażenia: młodzieniec umarł przed ślubem — to znaczy, że poślubił boginię śmierci. Dlatego też siedzi obok niego na tem miejscu, które zazwyczaj zajmuje żona.

Imponujący obraz tego anioła śmierci w samym środku wieku piątego jest niby zwiastunem tego rozwoju, który oczekiwał sztukę etruską w wieku następnym. Od niego zaczyna się, jak powiedziałem wyżej, nowy rozkwit sztuki etruskiej; pierwsza faza tego rozkwitu odpowiada właśnie wiekowi czwartemu. Teraz proszę uprzytomnić sobie, jakie były losy narodu etruskiego w ciągu tego wieku: przecie na jego progu widzimy „wojnę trojańską" Italji środkowej, której wynikiem było już nie osłabienie etruskiego impęrjalizmu, jak w wieku poprzednim, lecz bardzo bolesny wyłom w terytorjum Etrurji właściwej, utrata Wejów, zburzonych w sposób okrutny przez Rzymian. A w dalszym ciągu coraz to nowe niepowodzenia z perspektywą ostatecznej utraty niepodległości na korzyść Rzymu, wkraczającego zwolna i nieubłaganie jak przeznaczenie. Etrurja jeszcze stawiała opór; ale świadomość jego beznadziej-

ności wywołała wzrost prądów mistycznych w jej narodzie — co my na podstawie naszych własnych doświadczeń w pierwszej połowie zeszłego stulecia łatwo możemy zrozumieć. Jak również i to, że taki spotęgowany mistycyzm może doprowadzić do nowego rozkwitu kultury duchowej, lub przynajmniej iść z nim w parze.

A więc znowu grobowce podziemne, i znowu wyobrażenia sowitych uczt na ich ścianach; ale nie są to już wesołe uczty żywych w ogrodach, w cieniu drzew, pamiątki miłych chwil życia doczesnego — są to wyraźnie uczty błogosławionych na tamtym świecie w obecności króla zaświata, Hadesa *(Eita* lub *Aita* — gr. Aidês, Hades) i jego małżonki Persefony *(Phersipnei)*. Hades ma biret z wilczego łba, Persefona czasami straszy żmijami we włosach, ale pomimo to są to bóstwa dobroczynne: pietyzm kazał bowiem przypuścić, że zmarły dostał się do raju. Ale pokusa była wielka — pokusa wyobrażenia, na przestrogę żywym, także i ponurej, strasznej strony zaświata; można było przecie, nie ubliżając pietyzmowi, odtworzyć ją w związku z jakimś zdarzeniem mitologicznem. I oto malarz przedstawia np. przygodę zuchwałego Perytousza (SB 197): strzeże i dręczy go straszydło — nos w kształcie dzioba, uszy końskie, we włosach żmije; obok — napis: *Tuchulcha*. Tak więc po etrusku nazywa się szatan. Z nim się więcej nie spotykamy, natomiast bardzo często ze zwykłymi djabłami. Tak bowiem wolno nazywać piekielne postaci, co często towarzyszą owym aniołom śmierci, o których mowa była wyżej, tak samo wstrętne,

jak tamci byli pełni uroku. W większej jednak liczbie, niż na ścianach grobowców, widzimy je w płaskorzeźbach sarkofagów i urn.

Co do sarkofagów, to i dla nich wiek czwarty był wiekiem postępu po dawnemu na wierzchu leży nieboszczyk, czy sam, czy obok siedzącej lub leżącej żony, ale teraz ich twarze mają już charakter wyraźnie indywidualny. Jednem słowem, są to portrety. Boki sarkofagów pokryte są płaskorzeźbami, oczywiście treści greckiej; przeważają sceny krwawe, bitwy czasów bohaterskich lub historycznych, pojedynki, ofiary ludzkie i zwyczajne morderstwa: wiemy przecież, że Etruskowie lubowali się w widokach przelewanej krwi człowieczej. Ale prawdziwym nowotworem epoki były t. zw. urny — sarkofagi małe, gotowane do przyjęcia już nie całego nieboszczyka, tylko jego popiołów. Zachowało się ich mnóstwo: lada muzeum w Etrurji i poza Etrurją posiada pokaźną ich ilość; to też te „urny etruskie“ stanowią dla nas poważne źródło znajomości mitologji greckiej. Powtarzają często te same tematy: pojedynek Eteoklesa i Polinika (SB 240), ofiarowanie Ifigenji (SB 338), zagrożonego przez braci Parysa (SB 320) i t. d.; ale nigdy nie mamy szablonowych kopij. Skąd czerpali swe natchnienie artyści etruscy? Najprawdopodobniej — z greckiej ceramiki, z tych czerwonofigurowych waz, które garncarze ateńscy rozsyłali po całym świecie.

Nie mówimy tu o lusterkach: produkuje się te ciekawe wyroby w dalszym ciągu, tylko styl jest już inny, bardziej swobodny. Nie mówimy też o kamie-

niach pieczęciowych: stanowią one obok monet ulubiony przedmiot kolekcjonerstwa, ale ich rola jako źródła poznania religji etruskiej jest dość skromna.

Druga faza drugiego okresu obejmuje wiek trzeci. Dla Grecji był to wiek nowego rozkwitu w nowych państwach, które powstały na gruzach monarchji Aleksandra Wielkiego, wiek sztuki hellenistycznej; Etrurja nie bierze udziału w tym potężnym rozwoju. Wszędzie panuje znużenie; był to przecie okres wojen Punickich, i już widzieliśmy, jak bierną była rola tego podbitego państwa w owym pojedynku olbrzymów. Razem z duchem wolności upada i sztuka: produkuje się w dalszym ciągu, ale produkcja nosi wyraźne ślady niedbalstwa i traktowania rzemieślniczego. To samo można powiedzieć i o trzeciej a zarazem ostatniej fazie, to znaczy, o wieku drugim. Pozbawiony wysokich celów politycznych, Etrusk z tem większą energją dąży do dobrobytu materjalnego, którego źródła w obfitości zawiera jego błogosławiona ojczyzna. Tworzy się ten mało pocieszający typ człowieka, który — coprawda już w następnym, pierwszym wieku — miał przed sobą Katullus, zestawiając w parze dawnych wrogów, „upasionego“ Umbra i „otyłego“ Etruska:

aut pastus Umber aut obesus Etruscus

(carm. 39). Ów *obesus Etruscus* niezmiennie figuruje tam, gdzie się mówi o charakterze tego narodu po utracie wolności politycznej; i jak że nie ma figurować, kiedy ówczesne sarkofagi portretowe dostarczają nam takich świetnych ilustracyj, jak ów z Chiusi w muzeum florenckim, co prawie już zakrawa na karykaturę?

Ale dajmy na to: pierwszy wiek utopił Etrurję w jej własnym tłuszczu. Nie należy jednak zapominać, po pierwsze, że pomimo wszelkich zastrzeżeń była ona oprócz Grecji jedynym krajem europejskim, który wydał własną, choć i naśladowniczą sztukę; a podrugie, że jej genjusz po tysiącletnim zgórą śnie pierwszy się w nowej Europie przebudził i oświetlił ją swemi promieniami: co rozpoczęła Etrurja, to zakończyła Toskana.

9. Teraz dopiero doszliśmy do właściwego tematu niniejszego rozdziału: do religji Etrusków; poprzedzające dwa paragrafy były tylko wstępem. Czy nie zanadto obszernym? — Może; musiałem się jednak z tem liczyć, że przeciętnemu czytelnikowi dzieje Etrusków i ich kultury są daleko mniej znane, niż dzieje Rzymu, i również z zupełnym brakiem podręczników tej treści w języku polskim.

Mówiąc o religji Etrusków należy, jak zawsze w takich kwestjach, odróżniać objektywną jej treść, t. j. naukę o bogach i świecie nadprzyrodzonym wogóle, od stosunku do nich ludzi — czyli, innemi słowy, religję właściwą od religijności. Co do pierwszej, to opisane wyżej pomniki połączone z przypadkowemi świadectwami autorów rzymskich pozwalają nam, popierwsze, otrzymać dość dokładne pojęcie o tem, czem był Olimp etruski; dokładne, tak, ale niestety nie jednolite. Nie powinno nas to dziwić; wszak pierwotna religja Etrusków, wyniesiona z ich lidyjskiej ojczyzny—i może już tam uzupełnio-

na zapożyczeniami od narodów sąsiadujących — uległa stopniowo wpływom i Greków w poszczególnych okresach hellenizacji kultury etruskiej, i Italczyków, przedewszystkiem Umbrów, Latynów i Kampańczyków. Nie mamy środków do rozwiązania licznych zagadek, jakie powstały wskutek tych krzyżujących się wpływów; to też jasnego i zadowalającego zarysu dać nie możemy.

Czytamy u Liwjusza, że posłowie Etrurji południowej, a więc pierwotnej, zbierają się corocznie dla obradowania nad sprawami związkowemi w świątyni Woltumny (boga, czy bogini, niewiadomo). Etymologja każe nam łączyć to bóstwo z owym rzymskim Vertumnem, wywiezionym z Etrurji po zburzeniu Wolsinjów w r. 265 i umieszczonym bardzo słusznie na ulicy Etruskiej, *vicus Tuscus*; bóstwem nawpół męskiego, nawpół żeńskiego wyglądu. W Rzymie był on wyraźnym symbolem „świętego czasu", *anni vertentis;* czy to ujęcie było wynikiem łacińskiego przekręcenia pierwotnie etruskiego imienia *(Vertumnus* od *vertere)?* Czy też odwrotnie, to rdzenne znaczenie etruskiego bóstwa dało powód do takiego właśnie przekręcenia jego imienia? Są poszlaki, nasuwające nam to drugie tłumaczenie, jak jeszcze zobaczymy; w każdym razie musiało to bóstwo górować w panteonie etruskim, skoro jego świątynia stała się świątynią całego związku—proszę porównać Jowisza Latyńskiego *(Jupiter Latiaris)* jako bóstwo związku wszechlatyńskiego — i skoro nawet po utracie samodzielności politycznej przez Etrusków posłowie ich zbierali się w celach religijnych w Wol-

sinjach Nowych (ter. *Bolsena)*, spadkobiercy owego zburzonego miasta, z którego był wywieziony Vertumnus. To też Varro (l. L. V 46) nazywa Wertumna *deus Etruriae princeps.* Dotychczas wszystko dobrze się z sobą wiąże; tem bardziej nas dziwi, że w pomnikach etruskich to „główne bóstwo" nie zostawiło żadnych śladów; nawet wątróbka placentyńska, ów pierwszorzędny pomnik wieszczbiarstwa etruskiego, podając imiona 40 bóstw, w liczbie ich Wertumna czyli Woltumny nie wymienia. Wytłumaczyć to można, zdaje się, tylko przypuszczeniem, że to pierwotne etruskie imię zostało zastąpione przez inne, najprawdopodobniej wskutek hellenizacji. Jakież więc było główne bóstwo zhellenizowanego panteonu etruskiego?

Co do tego, to wątpliwości być nie może, pomniki etruskie, i przedewszystkiem tak wymowne w tym kierunku grawerowane lusterka, głównego boga, władcę piorunu, odpowiadającego Zeusowi greckiemu i Jowiszowi rzymskiemu, nazywają po etrusku *Tinia.* Czy to imię może być pochodzenia greckiego? Zdaje się, że tak; do imienia „Zeus" tu coprawda żadnego podobieństwa niema, ale nie należy zapominać, że to imię najwyższego boga istniało u Greków w szeregu odmian gwarowych: „Deus", „Zas", „Zan", „Dan"—a z drugiej strony, że język etruski, nie znając t. zw. *mediae* (t. j. dźwięków *b d, g),* zastępował je przez odpowiednie *tenues* (t. j. *p, t, k),* a więc *d* przez *t;* przykład: gr. *Adonis*—etr. *Atune.* A w takich warunkach pochodzenie etruskiego *Tinia* z greckiego *Dan, Dên* jest zupełnie możliwe.

W kulcie jednak Tinia zazwyczaj występuje nie sam jeden, lecz w połączeniu z dwoma bóstwami żeńskiemi: „rzeczoznawcy dyscypliny etruskiej", mówi rzymski komentator Wirgilijusza Serwjusz (*Aen.* I 422), „utrzymują, że założyciele miast etruskich nie uważali za prawidłowo założone tych miast, w których nie było trzech bram i takiej samej liczby ulic i świątyń, poświęconych Jowiszowi, Junonie i Minerwie". Imiona etruskie tych dwóch bogiń były *Uni* i *Menrva*; pierwsza była niewątpliwie italskiego pochodzenia: *Uni* odnosi się do *Juno* tak samo, jak *Ani* do *Janus;* co do drugiej, to najprawdopodobniej była to bogini rdzennie etruska. Bądź co bądź, jednak Uni odpowiadała greckiej Herze, Menrva zaś greckiej Palladzie; o tem niezbicie świadczą pomniki figuralne, które tej ostatniej dają nawet egidę; natomiast ich połączenie z Zeusem - Tinia w jedną trójcę należy uważać za swoiście etruską ideę religijną, gdyż w Grecji wzoru dla niej nie było. Coprawda przy utożsamieniu z etruską Minerwą bogini grecka została znacznie uszczuplona w sferze swej działalności: była to odtąd prawie wyłącznie Atena Ergana [RSG 34], patronka rzemieślników.

Że hellenizacja religji etruskiej doprowadziła do przyjęcia przez Etrusków także i mitologji greckiej, jest wynik zupełnie naturalny; w pomnikach figuralnych znajdujemy dużo na to dowodów i przykładów. Uni została małżonką Tinii, Menrva jego córką; nie dość na tem: nawet dziwny mit o pochodzeniu Pallady z głowy Zeusa przedostał się do

Etrurji, jak o tem świadczy lusterko prenestyńskie w Muzeum Brytyjskiem. (Duc. 107). A ponieważ ta hellenizacja odbyła się po części w czasach bardzo dawnych, więc nie dziw, że Etrurja zachowała mity greckie nieraz w formie, która w samej Grecji poszła już w zapomnienie. Tu więc spotykamy Heraklesa jako małżonka Pallady, i mają oni nawet syna Marshercles albo Mariś husrnana (Pauli u Roschera), czy wogóle dzieci, podczas gdy w mitologji greckiej dziewicza bogini została tylko patronką bohatera, w roli zaś małżonki zastąpił ją ziemski jej sobowtór, Dejanira. Jeszcze bardziej nas dziwią dwa lusterka, wyobrażające Heraklesa, ssącego pierś Hery — nb. Heraklesa dorosłego i nawet (na jednem z nich) brodatego, z napisem: *Hercle Uniel clan,* to znaczy: Herakles syn Junony. (Gerh. V 59 i 60). Z mitologji greckiej znana jest żartobliwa opowieść o tem, jak Hera, zobaczywszy gdzieś niemowlę niezwykłej urody, zachwycona zaczęła je karmić własną piersią, dowiedziawszy się jednak, że to — synek jej męża ze znienawidzonej rywalki, gniewnie mu pierś wyrwała... Wtedy bryznęło mleko bogini, rozlało się po sklepieniu niebieskiem, i w taki sposób powstała — droga mleczna. Ale artysta etruski, dając Heraklesowi postać człowieka dorosłego, miał oczywiście coś innego na myśli. Może — apoteozę bohatera? Może mleko królowej Olimpu ma oznaczać nektar, napój nieśmiertelności? I może właśnie dzięki niemu „przez Herę wsławiony" [SB 139; 205] został przybranym synem Hery? Tak czy owak, nie jesteśmy wdzięczni artyście za jego mitologemat: już

w słowach brzmi on nie bardzo ładnie, a na obrazku wygląda zgoła szpetnie.

Idźmy jednak dalej. Afrodycie u Etrusków odpowiada *Turan*, i to imię zastanawia nas swem widocznem pokrewieństwem z imieniem samego narodu „Tyrrheni"; jest to więc niby „bogini tyrreńska". Czy była taką rzeczywiście? Owszem, na Lemnos, gdzie ją znano jako małżonkę głównego boga tej wyspy wulkanicznej, Hefesta. [SB 102.] Tego ostatniego też mamy w Etrurji jako jednego z jej głównych bogów; nazywał się tu *Sethlans* i był poniekąd patronem Perusii. Afrodyta tak samo pociągnęła za sobą swoje mity; widzimy na lusterkach jej miłość do Aresa (po etrusku *Laran)*, częściej jednak do Adonisa *(Atune)*, czasami także jej stosunek do Parysa-*Elachsantre* i Heleny-*Eliny*. Przedstawia się ją jako kobietę młodą, piękną, nawpół czy też zupełnie obnażoną, a więc ściśle według wzorów greckich. Szczególne zainteresowanie wzbudzają w nas podobne do niej, towarzyszące jej istoty żeńskie, skrzydlate lub bezskrzydłe; mitologja grecka kazała by w nich upatrywać Charyty, chociaż te skrzydeł nie mają. Etruskie jednak imię takiej istoty jest *Lasa*, i to imię spotyka się bądź samo, bądź w połączeniu z innemi, zagadkowemi dla nas imionami *(Lasa Sitmica, Lasa Vecu* i t. d.), nie mówiąc już o wypadkach, kiedz te różne imiona stoją same jedne. Są to niby służebnice bogini, krzątają się koło jej toalety, czasami jednak rola ich jest bardziej samodzielna i nawet dramatyczna. Tak na jednem lusterku mamy Turan z Atunisem, a obok niej stoi Lasa

(Sitmica), ale nie w roli służebnicy: upomina ona boginię, z groźbą podnosząc prawicę, i pod nią czytamy słowo *Laran* — a więc imię Aresa, męża czy uprzywilejowanego kochanka bogini. Teraz wiemy, co znaczy ta groźba: „Pamiętaj o Aresie!" I tu nam się przypomina grecki mit, według którego ten dzik, od którego zginął Adonis, został posłany przez Aresa, lub był nawet Aresem samym. Pokrewne ujęcie mamy na innem lusterku: tu wyobrażone są dwie szczęśliwe pary, nalewo Adonis z Afrodytą (ocalały litery *Tu...*), naprawo Meleager *(Meliacr)* z Atalantą *(Atlenta)*; pośrodku zaś postać kobieca przybija do ściany głowę dzika, dając widocznie do zrozumienia, że dzik będzie przyczyną śmierci obu młodzieńców [SB 49 n.]. Co to za kobieta? Według tamtego obrazu spodziewalibyśmy się znaleźć tu Lasę; ale napis brzmi: *Athrpa* — to znaczy: Atropos, jedna z trzech Parek, ta, która przecina nić życia człowieczego [SB 47]. A więc Lasa-Charyta w roli Parki? Tak jest; proszę się jeszcze nie dziwić.

Idzmy jednak dalej. Sześć wielkich bóstw etruskich już przeszło przed nami, trzy męskie i trzy żeńskie; wszystkich było dwanaście, i bardzo być może, że właśnie do tej liczby były dostosowane *duodecim populi Etruriae*, o których mowa była wyżej (str. 53). Czy możemy w tej samej proporcji wymienić i pozostałych sześć? I czy możemy się przy tem opierać na znanej formule Ennjusza:

Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, — Mars,
Mercurius, Jovi', Neptunus, Volcanus, Apollo,

przypuszczając naturalnie, że ten zespół jako taki przedostał się do Rzymu z Etrurji?

Hermesa-Merkurego spotykamy tu też: nazywa się Turms, i to imię znowu nas zastanawia swem pokrewieństwem z imieniem Tyrreńczyków. Może i w tym wypadku przyczyna była analogiczna: Hermes był przecie głównem bóstwem w misterjach Kabirów [SB 105] na Lemnosie. W Etrurji był on, zdaje się, patronem miasta Arretium. Jego wygląd i funkcje zupełnie odpowiadają greckim; był tak samo przewodnikiem dusz w ich podróży na tamten świat i jako taki nazywał się *Turms Aitas* — Hermes Hadesa. Posydona-Neptuna znajdujemy pod imieniem Nethuns jako protoplastę królów wejeńskich; był jednak patronem Wetulonji, która, będąc miastem nadmorskiem, bardziej potrzebowała jego opieki. Jego wygląd i symbole — trójząb, koń morski, delfin, kotwica—nasuwają wniosek, że był to grecki Posydon, który z nieznanych nam powodów otrzymał owo etruskie imię. Apollo nazywał się Aplu, jego siostra Artemida Artume; to znaczy, że hellenizacja tych bóstw była w Etrurji jeszcze bezwzględniejsza, niż w Rzymie, który przynajmniej siostrze zostawił jej piękne imię łacińskie—z jakiej racji, o tem będzie mowa w swoim czasie. Jako władca Delf i źródło proroctw, musiał Apollo odgrywać poważną rolę w życiu religijnem Etrusków; tembardziej nas dziwi, że wśród dziewięciu bóstw, miotających pioruny, o których mówi Plinjusz, (wymieniając coprawda tylko ośm), jego nie znajdujemy. Znajdujemy natomiast — Plinjusz, niestety, podaje imiona tylko

w łacińskiej ich formie — oprócz samego Jowisza jeszcze Junonę, Minerwę, Vejovisa, Summana, Wulkana, Saturna i Marsa. Otóż w tym zespole zwraca na siebie naszą uwagę Vejovis. Ten bowiem w rzymskim kulcie był utożsamiony z Apollinem; może być, że i etruska „dyscyplina", z której czerpie Plinjusz, wymieniała tego samego boga, ale w jego etruskiej, a nie greckiej istocie. O kulcie Cerery i Westy nie wiemy nic a nic.

Jak widać stąd, system rzymski nie da się zastosować do religji etruskiej. Z formuły Ennjusza możemy wybrać dla Etrurji tylko następujące bóstwa: Jowisza *(Tinia)*, Junonę *(Uni)*, Minerwę *(Menrva)*, Neptuna *(Nethuns)*, Apollina-Vedjovisa *(Vetis)*, Merkurego *(Turms)*, Wulkana *(Sethlans)*, Marsa (*Laran* czy też *Mariś)* i Wenerę *(Turan)*. A zatem tylko dziewięć. Ponieważ jednak jest rzeczą prawie pewną, że bóstwa, miotające pioruny, należały do głównych, musimy dodać do tej liczby jeszcze Saturna, którego imieniem etruskiem według wątróbki placentyńskiej było *Satre*, i Summana, który tu tak samo jak i w Rzymie pozostaje zagadkowym. Dwunaste miejsce według wszelkiego prawdopodobieństwa należy się Djonizowi-*Fufluns*, który w Rzymie był upośledzony, w Etrurji jednak odgrywał większą rolę, tembardziej, jeżeli on, co nam nasuwa etymologja, był patronem miasta Populonji. Widzimy go nieraz na lusterkach w miłosnem obcowaniu z żoną lub kochanką Arjadną [SB 289], której zazwyczaj się zostawia jej greckie, nieznacznie tylko z etruska przekręcone imię *Areatha*, raz jednak daje się imię inne,

mianowicie *Vesuna*. To znaczy, że ta italska, przez Etrusków od Umbrów przejęta bogini, została utożsamiona z Arjadną — nowy dowód większego znaczenia Djonizosa - *Fuflunsa* u Etrusków, niż to, jaki miał Bacchus-Liber u Rzymian.

A więc dwanaście wielkich bogów — ta liczba jest nam przecie podana w świadectwie, o którem niebawem będzie mowa, chociaż imiona są, jak przed chwilą widzieliśmy, częściowo hipotetyczne. I w związku z tem dwanaście głównych miast etruskich — ten związek też wydaje się prawdopodobnym, pomimo że w szczegółach paralelizacji przeprowadzić nie możemy wobec dorywczości naszych świadectw. I tu nie od rzeczy będzie przypomnieć, że Etruskowie ten sam system „dwunastogrodzia" wprowadzali także do należących do nich czasowo dominjów: Kampanji i Circumpadanji. Ale i miesięcy w roku było dwanaście: czy Etruskowie nie ulegli pokusie zastosowania ich także do swego systemu dwunastu bogów? Bardzo być może, jeżeli rację ma Pauli, utrzymując, że Etruskowie mieli „miesiąc Jowisza"; ale wobec braku wyraźniejszych świadectw musi to pozostać hipotezą. Bądź co bądź, system jako taki jest pochodzenia delfickiego jak w Grecji, tak i w Rzymie, a więc należy przypuścić, że i w Etrurji; jeżeli zatem odpowiednie zespoły u tych trzech narodów niezupełnie się pokrywają, to znaczy tylko, że Delfy w ich ustalaniu liczyły się z odmiennemi cechami tych trzech religij.

Oprócz owych dwunastu głównych znajdujemy u Etrusków jeszcze wielką ilość podrzędnych boskich

istot; wątrobka placentyńska wylicza ich koło czterdziestu — *Cvlalp, Thufltha, Tluscv* i t d., które już ze względu na swoje imiona wybornie nadawały się do tego, żeby późniejsze czasy zrobiły z nich djabłów — o czem zresztą też nic nie wiemy. Czas jednak nagli; pomijając więc te bóstwa, a z niemi i inne, do których przy sposobności powrócimy, postawmy drugie z wyżej wymienionych pytań: jaki był stosunek ludzi do owych bóstw, czyli jak się przedstawia etruska r e l i g i j n o ś ć.

10. Czy lusterka i inne pomniki tego rodzaju dadzą nam odpowiedź także i na to pytanie? — Może, jeżeli będziemy je stawiali umiejętnie; naprzód jednak zwróćmy się do innych źródeł, wyraźnych bezpośrednio. Do najwyraźniejszych należą te, które dotyczą t. zw. „d i s c i p l i n a E t r u s c a".

Opowiada się bowiem, że kiedy jakiś włościanin tarkwinijskiego okręgu orał ziemię, to z brózdy nagle powstało dziecię — tak jest, dziecię, ale z siwemi włosami i, jak okazało się potem, „z mądrością starca". Był to Tages, syn Genjusza i wnuk Jowisza. „Struchlał, zobaczywszy go, włościanin i głośno krzyknął z przerażenia; zbiegli się ludzie, niebawem cała Etrurja zebrała się w tem miejscu. Wtenczas on (Tages) przy wielu świadkach wiele rzeczy powiedział; ci wszystkie jego słowa zachowali w pamięci i zapisali. Całe zaś jego objawienie zawierało w sobie naukę, zwaną dyscypliną haruspicyny. Ta z czasem rozwinęła się po zapoznaniu się ludzi

z nowemi faktami i odniesieniu ich do tychże samych zasad". Uzupełniając to nieco drwiące opowiadanie Cycerona (*de div.* II 50), możemy dodać, ze zbiegli się do Tagesa lukumonowie z dwunastu głównych miast Etrurji, skąd możemy wnioskować, że każde z nich posiadało te *libri Tagetici*, i każde uważało swój egzemplarz za tak samo oryginalny jak i inne; że jednak według innej wersji uczniem Tagesa był tylko Tarchon, założyciel Tarkwinjów; ztąd znowu wnioskujemy, że to najstarsze miasto Etrurji przypisywało sobie pierwszą redakcją mądrości Tagesa. O tym Tarchonie ta sama tradycja powiada, że był on siwym od urodzenia; widocznie ten rys został nań przeniesiony z samego Tagesa: nie jest to rys, jak jeszcze zobaczymy, zupełnie obojętny. Dodaje się jeszcze, że po swem objawieniu Tages znikł tak samo cudownie, jak się ukazał; taki koniec mitu jest zresztą jak najbardziej naturalny.

Dyscyplina etruska według Cycerona rozwinęła się z objawienia Tagesa „wskutek zapoznania się ludzi z nowymi faktami i odniesienia ich do tychże samych zasad", a więc mniej więcej tak samo, jak z dwunastu tablic poprzez edykty pretorskie rozwinęło się prawo rzymskie epoki klasycznej, albo jak z objawionej Tory dzięki praktyce rabbinów rozwinęło się prawo Talmudu. Do tego jednak trzeba było, żeby i Etrurja posiadała taki stan uczonych tłumaczy, który by odpowiadał preturze rzymskiej (włącznie z *prudentes*) lub rabbinatowi żydowskiemu. W rzeczy samej ten stan istniał: byli to t. zw. h a r u s p i c e s. Zagadkowa ta nazwa jest łacińska, po

etrusku haruspex nazywał się prawdopodobnie *nestviś*. Niech się czytelnik zresztą nie dziwi, że terminologja tu będzie prawie wyłącznie łacińska; jeżeli bowiem mamy względnie obfite świadectwa o haruspicynie etruskiej, to właśnie dzięki temu, że w I-szem stuleciu przed Chr., kiedy język Etrusków zaczął już zanikać, ich księgi święte były przetłumaczone na łacinę przez niejakiego Tarkwicjusza Priska. Że ten ostatni był pochodzenia etruskiego, świadczy już samo jego imię, przekręcone, jak nam powiadają, z pierwotnego Tarquinius z tego powodu, że chciano unikać wspomnień o byłych królach Rzymu; świadczy to imię także i o tem, że jego właściciel pochodził z miasta Tarquinii, ojczyzny dyscypliny etruskiej. Ów przekład Tarkwicjusza odpowiadał więc mniej więcej greckiej Septuagincie [HJ II 155], która też powstała wskutek zaniku języka hebrajskiego w żydowskiem rozproszeniu; różnica jednak polegała na tem, że Septuaginta miała służyć potrzebom samych tylko Żydów, podczas gdy „ostentarium" Tarkwicjusza — taki bowiem był tytuł jego przekładu — w tej samej mierze, jeżeli nie większej, obsługiwał potrzeby Rzymu, jak to zobaczymy w swoim czasie.

Rozwinięta w ten sposób dyscyplina etruska składała się z trzech części: pierwsza (*extispicium* czyli haruspicyna w ścisłem znaczeniu) dotyczyła wieszczbiarstwa na podstawie badania wnętrzności (*exta*) ofiarnego zwierzęcia, a przedewszystkiem jego wątroby; druga (*libri fulgurales*) — wieszczbiarstwa

z obserwacji błyskawic; trzecia (*libri rituales*) mówiła o obrzędach, które należało zachowywać przy zakładaniu miast, świątyń i t. d. Przypatrzmy się wszystkim trzem częściom.

O pierwszej, oprócz świadectw literackich, pouczа nas jeszcze bardzo ciekawy zabytek namacalny: bronzowy model owczej wątróbki, pochodzący z w. III-go przed Chr., odnaleziony w wieku zeszłym i przechowywany obecnie w bibljotece miasta Placencji (*Piacenza*); stąd nazywamy go „wątróbką placentyńską". Ten model jest w pewien sposób uschematyzowany. Dzieli się według potrzeb wieszczbiarstwa na trzy części, mianowicie na „główkę" (*caput jocinoris*) t.j. odrostek na jednej stronie wątróbki (*processus caudatus* anatomów), na „część wrogą" czyli górną (t. j. tę, na której się odrostek znajdował, *pars hostilis*) i na „część przyjazną" czyli dolną (*pars familiaris*); „główkę" zresztą też dzielono na te dwie części. Otóż zasada była następująca: dobry znak na części przyjaznej wróży ofiarującemu powodzenie, dobry znak na części wrogiej — niepowodzenie; ze złemi znakami ma się rzecz naturalnie odwrotnie. Znakami były maleńkie szczeliny czyli zmarszczki na powierzchni wątróbki, na które teraz nikt nie zwraca uwagi, nietylko rzeźnik ani kucharz, ale nawet i anatom; dla haruspików miały one znaczenie decydujące. Tylko jak oni odróżniali znaki złe od dobrych, tego specjalnie co do zmarszczek nie wiemy. Dalszem pytaniem było jednak, kto posyła znak; aby dać na nie odpowiedź, podzielono obie części wątróbki z brzegu na szesnaście „dzielnic", odpowiadających tyluż stronom nieba na horyzoncie, z dodatkiem kilku dzielnic pośrodku; w każdej umieszczono jednego z bogów panteonu etruskiego — i teraz wiedziano dokładnie, czyj gniew w danym wypadku należy przebłagać. Czytelnik może sobie wyobrazić chociażby na podstawie tego krótkiego zarysu, jakiem okropnem wyjałowieniem wiedzy anatomicznej była ta dokładna haruspicyna etruska. O odpowiedniem wieszczbiarstwie greckiem [RSG 119] i również o rdzennie rzymskiem tego powiedzieć nie można; było i ono naturalnie oparte na zabobonie, ale daleko prostsze: nie znaleziono w wątróbce „główki" — to znak fatalny. Tu natomiast mamy cały system, niezmiernie skomplikowany, wprost przypominający późniejszą astrologję.

Pomimo to jesteśmy wdzięczni wątróbce placentyńskiej; oprócz bowiem właściwej treści nauczyła ona nas dwuch rzeczy. Popierwsze, że spis bóstw etruskich, podany przez Marcjana Kapellę, jest mniej więcej autentyczny; przez tę rehabilitację zakwestjonowanego bez rozsądnej przyczyny świadectwa literackiego przyczyniła się do zwalczenia nieoględnego hiperkrytycyzmu nowoczesnej filologji. Podrugie zaś — i ten wynik został należycie przyjęty do wiadomości — udowodniła niezbicie pochodzenie haruspicyny etruskiej od babilońskiej, którą dość dobrze znamy z licznych pomnikow, m. i. także i z takich samych wątróbek, tylko glinianych. To niezaprzeczalne podobieństwo jest nowym dowodem na poparcie teorji o lidyjskiem pochodzeniu Etrusków; wpływ bowiem Mezopotamji na Lidję z punktu widzenia geograficz-

nego jest bardzo możliwy. Te wnioski należy zanotować; szczegóły tego zawrotnego *extispicium* etruskiego możemy pozostawić haruspikom nowoczesnym.

Z zaduchu jatki rzeźniczej prowadzi nas druga część dyscypliny etruskiej, nauka o błyskawicach, na rzeźwe powietrze burzy. Dawała ona odpowiedzi na pytania: 1) jaki bóg posyła błyskawicę, 2) co ona oznacza i 3) jak mamy się wobec niej zachowywać.

Co do pierwszego pytania, to nauka etruska zasadniczo się różniła i od greckiej i od rzymskiej. Te bowiem uważały samego tylko Zeusa - Jowisza za władcę pioruna; coprawda i Pallada, jego ulubiona córa, „jedyna z bogów zna klucze do komnaty, w której zamknięty jest piorun" (Aesch. *Eum.* 827), ale na tem i jej przywilej się kończy. Etruskowie natomiast przyznawali dziewięciu bogom prawo i siłę miotania piorunu (wyżej str. 88); ich Jowisz zajmował tylko pierwsze miejsce śród nich, ponieważ w jego władaniu był nie jeden tylko gatunek piorunu, ale trzy. Pierwszy, mówi Seneka (*nat. qu.* II 41), według podziału uczonego Etruska Caeciny, przyjaciela Cycerona, jest łagodny i tylko przestrzegający; taki piorun posyła bóg według własnego upodobania. „Drugi posyła też własnoręcznie, ale za zgodą swej rady: radzi się bowiem z dwunastu bogami, i taki piorun pożytku nawet nie przynosi bezkarnie. Trzeci piorun posyła ten sam Jowisz, ale tylko po naradzie z bogami, których zowią wyższymi i tajemnymi: ten bowiem niszczy to, na co spada,

i w każdym razie zmienia stan rzeczy i prywatnych i publicznych, jaki spotkał". To świadectwo jest dla nas ogromnie ciekawe: ten Jowisz bowiem ze swem ograniczonem prawem działania odpowiada dokładnie Zeusowi homeryckiemu, który też w sprawach mniej więcej ważnych radzi się z członkami swego Olimpu i postępuje według ich rady, w wypadkach zaś wyjątkowych chwyta wagę niebieską, aby w ten sposób dowiedzieć się o woli tej tajemniczej siły, której i on jest podwładny—mianowicie Mojry. Niema bowiem wątpliwości co do tego, że ci *dei superi et involuti*, o których mówi Seneka, to właśnie Mojry religji greckiej.

Aby więc wiedzieć, kto z bogów posyła błyskawicę, Etruskowie podzielili horyzont na szesnaście dzielnic, jak to już widzieliśmy; Jowisz panuje we wszystkich, mając jednak trzy północne jako swoją własność osobistą; władza jego nad pozostałemi była ograniczona, ale jak, tego nie wiemy. Od dzielnicy zależała bowiem także siła i znaczenie błyskawicy: wschodnie były szczęśliwe, zachodnie groźne, a jedne i drugie w tym większym stopniu, im bliżej były północy, siedziby bogów. Należało także zwracać uwagę na barwę błyskawicy: purpurowe posyła Jowisz, czerwonawe Mars, białe i czarne (?) Junona, i t. d. Również i na ich kierunek... wszystkich właściwości wyliczyć nie możemy. To jednak czytelnik już teraz zauważy: takiego wyjałowienia, jak wyżej z badaniem wątróbki, tutaj już niema. Podstawą nauki wieszczbiarskiej była tu sumienna i zdrowa obserwacja zjawisk meteorologicz-

nych, których zestawienie, gdyby było zachowane mogło by być pożyteczne i dla nauki nowoczesnej Oczywiście nasuwają się pytania i wątpliwości: przecież podczas każdej burzy obserwujemy kilkadziesiąt błyskawic różnych barw, wyglądów i kierunków; czy więc wszystkie coś oznaczały? Na to odpowiedz, dać nie możemy; możemy natomiast być pewni, że haruspikowie je dawali, i to w sposób bardzo stanowczy.

Drugie pytanie: co oznacza błyskawica? — No, czasami nic; czasami jej znaczenie jest dla nas zagadkowe... czytelnik tu należycie oceni mądrą skromność wieszczbiarzy; czasami jednak bogowie podają przez nią ważną dla człowieka przestrogę. A ponieważ laik tego rozróżnić nie może, więc ostrożność każe w każdym wypadku zwracać się do haruspika. Ten wytłumaczy naprzód błyskawice, towarzyszące narodzeniu się dziecka i mające znaczenie dla całego jego życia *(fulmina perpetua)*; to są błyskawice, że tak powiem, horoskopiczne, poprzedniczki późniejszej, daleko doskonalszej astrologji. Następnie — takie, co się odnoszą do pewnego czasu w przyszłości, a więc poniekąd terminowe *(fulmina finita)*; np. kiedy piorun zerwał pierwszą literę (C) z napisu Caesar pod portretem cesarza Augusta, haruspikowie wytłumaczyli to w ten sposób, że za C (t. j. sto) dni cesarz będzie przyjęty do zespołu bogów (po etrusku: *aesar)*. I tak dalej. Pioruny, które uderzyły w gmachy państwowe, nazywały się „królewskimi" *(fulmina regalia)*; dotyczyły one głowy państwa, a więc za czasów królewskich — króla, za

czasów republikańskich—magistratury i senatu. Jeżeli została dotknięta świątynia — to oznaczało gniew odpowiedniego boga. Tak więc haruspicynie etruskiej udało się uniknąć tego gorszącego szkopułu, który groził naiwnej wierze Greka. „A skąd pochodzi piorun?" pyta arystofanesowski Strepsiades swego mistrza; „przecie jawnie Zeus rzuca go na krzywoprzysięzców" (*Nub.* 395). — „Dlaczego więc, ośle jeden", odpowiada mu mistrz, „skoro razi krzywoprzysięzców, nie zdruzgotał Symona, Kleonima i t. d., a natomiast godzi w swoją własną świątynię i wysokie dęby? Czy może dąb też bywa krzywoprzysięzcą?"—Nie, odpowiedziałby haruspex, ale dąb jest drzewem Jowisza; godząc weń, Jowisz daje do zrozumienia, że czuje się obrażony; przez kogo zaś i jak, to już my wytłumaczymy.

I również — jak się należy wobec tego zachować; to bowiem było trzecie pytanie. Tu trzeba wiedzieć, że kara boska, którą grozi błyskawica, czasami jest nieunikniona; czasami jednak za pomocą pewnych obrzędów — znanych, rzecz prosta, haruspikom—uda się jej uniknąć całkowicie, lub przynajmniej ją złagodzić, albo też odroczyć, nie dalej jednak, jak na dziesięć lat, jeżeli chodzi o osobę prywatną, i na trzydzieści, jeżeli chodzi o państwo (te ostatnie są to *fulmina prorogativa)*. W każdym razie należało przedewszystkiem „pochować piorun" *(fulgur condere)*, t. j. zakopać dotknięte przezeń przedmioty, ogrodzić ten grób piorunu i złożyć w ofierze dwuzębną *(bidens)* owieczkę; taki grób nazywał się wskutek tej ofiary *bidental*, i biada temu, kto go

znieważy—taki tracił rozum. O nieudolnym, a jednak uporczywym poecie Horacy żartobliwie przypuszcza, że *movit triste bidental (Ars poet.* 471).

Najobfitsza była trzecia część całego dzieła, libri rituales; nie miała ona określonej treści, lecz składała się z poszczególnych rozdziałów, zewnętrznie tylko między sobą połączonych.

Rozdział pierwszy — muszę jednak zaznaczyć, że porządek tych rozdziałów nie jest nam znany — traktował o zakładaniu miast; ponieważ i Rzymianie czasami zakładali swe miasta *ritu Etrusco*, więc odpowiedni rytuał znamy dobrze. Warto tu przypomnieć piękny opis założenia Rzymu u Owidjusza *(Fasti* IV 819 n.)—Rzym bowiem także według tradycji był założony z zachowaniem rytuału etruskiego. A więc założyciel pługiem, którego ząb musiał być ze spiżu (dowód głębokiej starożytności obrzędu), i do którego zaprzężone były byk i krowa, obwodził grunt przyszłego miasta, dbając o to, żeby skiby padały nawewnątrz: z brózdy tworzyła się fosa, ze skib — wał, a później mur. Cała ta brózda była odtąd święta i nietykalna; dla tego też tam, gdzie miały stać późniejsze bramy, pług podnoszono. Święta była także taśma po obu stronach brózdy, t. zw. *pomoerium*. To był akt pierwszy; następnie w środku zakładanego miasta kopano głęboką jamę i rzucano do niej ów pług, garstkę ziemi rodzinnej (jeżeli to była kolonja) oraz pierwociny wszelkich płodów; był to t. zw. *mundus*. Wreszcie jamę zasypywano, i nad nią stawiano pierwszy ołtarz nowego miasta.

Mniej znany jest nam rozdział drugi — o budowie świątyń; tu głównym obrzędem, prócz orjentacji (na południe), było umocowanie po należytej ofierze kamienia węgielnego. Były zapewne i inne prawidła, bardzo drobiazgowe, co do planu, co do miar, co do ozdób i t. d., które nie są nam znane, i nawet gdyby były nam znane, nie zasługiwałyby na uwzględnienie w tym krótkim zarysie; natomiast notujemy z przyjemnością zasadę charakteru ogólnego, którą nam przekazał Tacyt w związku z opowiadaniem o odbudowie świątyni (etruskiej!) trójcy kapitolińskiej: *nolle deos mutari veterem formam* (*Hist.* IV 53); ponieważ tę samą zasadę znajdujemy także w tekstach babilońskich, nie mamy powodu wątpić o jej charakterze etruskim. Zresztą uznawano ją w świecie starożytnym powszechnie, i tem się tłumaczy to, że rozwój architektury sakralnej był tam szeregiem pseudomorfoz — aby użyć wyrazu, zapożyczonego z mineralogji i szczęśliwie przez Spenglera zastosowanego do zjawisk historji kulturalnej. Najdawniejsze świątynie w Grecji były drewniane — stąd formy architektury doryckiej, proste belkowanie, tryglify i t. d. Architektura drewniana ustępuje miejsca kamiennej, której formą naturalną był łuk, oparty na cięciu klinowem kamieni — ale nie, świątynia murowana w dalszym ciągu naśladuje formy drewnianej, jej proste belkowanie, przedstawiające teraz takie trudności, jej tryglify, które już straciły wszelką rację bytu, i t. d., a łuk rozwija się tuż obok w gmachach o charakterze świeckim — bo *nolunt dei mutari veterem formam*. I trzeba było, żeby ci *dei*

sami odeszli do przeszłości — wtedy dopiero łuk znalazł swoje miejsce w świątyni i, stosując się do nowych potrzeb nabożeństwa chrześcijańskiego, stworzył w niej styl romański, dalej — gotycki i z nim jeden z dwu szczytów budownictwa kościelnego w świecie chrześcijańskim. Jeden z dwu, powiedziałem; gdyż drugim miał zostać renesans. A trzecim nie będzie ten, który się teraz panoszy i w zastosowaniu do architektury kościelnej robi wprost wrażenie bluźnierstwa: *non vult Deus mutari veterem formam*. Wracamy jednak do naszych Etrusków.

Bardzo ciekawym był rozdział trzeci, o limitacji, t. j. o kreśleniu granic dóbr ziemskich; cała ta nauka, która jest dla nas państwem sznura i astrolabji, u Etrusków była przesiąknięta elementem religijnym, będąc objawieniem Sybili etruskiej, o której jeszcze będzie mowa. „Ponieważ bowiem Jowisz ziemię etruską sobie zachował jako swoją własność osobistą“ (...gdzie jeszcze mieliśmy takie pojęcie o ziemi i o ludu wybranym? [HJ I 42; 251]) ...„on sam ustalił te przepisy, według których należało mierzyć pola i wytykać ich granice“. Czy uczynił to zupełnie samodzielnie? Daje do myślenia fakt, że ów sznur, którego używano przy tej pracy, po grecku nazywał się *gnômôn*, które to słowo po etrusku dało *gruma* (tak samo, jak np. z łacińskiego *sanguine(m)* powstało hiszpańskie *sangre*), skąd znowu pochodzi łacińskie *gromaticus* w znaczeniu *agrimensor*. A więc i tu hellenizacja poprzez etruskizację? Być może, ale zapewne tylko częściowa.

W ścisłym związku z poprzedniemi stał rozdział czwarty, traktujący o wewnętrznym podziale miast i ich ludności. Tu nas uderza planowo przeprowadzona potrójność: trzy dzielnice, odpowiadające trzem częściom ogólnej liczby obywateli (po łacinie *tribus*; tych i w najdawniejszym Rzymie było trzy — Ramnes, Tities i Luceres — które to imiona, jak się teraz uznaje, są pochodzenia etruskiego); dalej trzy bramy, trzy główne ulice, trzy świątynie. Widocznie całe miasto składało się pierwotnie z trzech, że tak powiem, parafij. Czy tak pozostało i nadal, o tem można wątpić: Tarkwiniusze w każdym razie założyli w Rzymie nie trzy świątynie na cześć Jowisza, Junony i Minerwy, lecz jedną, podzieliwszy ją na trzy cele.

Od teorji podziału ludności tylko jeden krok do prawa państwowego wogóle; to też „księgi rytualne“ uczyły, według uczonego Werrjusza Flakka, „jak należy dzielić ludność na tryby, kurję i centurje, jak ukonstytuować i organizować wojsko, oraz innych rzeczy w tym rodzaju, dotyczących wojny i pokoju“ (Festus str. 285). W Rzymie ustalił to według tradycji szósty jego król, Serwjusz Tulljusz, twórca pierwszego w tem mieście prawa państwowego — a był on właśnie pochodzenia etruskiego.

Od prawa państwowego znowu jeden krok do prawa prywatnego, tak cywilnego, jak i karnego; wiemy też, że i ono było częścią „ksiąg rytualnych“, chociaż nie możemy być pewni, czy stanowiło w nich odrębny rozdział. To, co o tem wiemy, upoważnia nas do przypuszczenia, że właśnie najokrutniejsze

przepisy najdawniejszego prawa rzymskiego zostały zapożyczone z tego prawa etruskiego. Tak np. przepis, że ojcobójca (*parricida*), po otrzymanej krwawej chłoście rózgami z czerwonej wierzby, ma być razem z psem zaszyty do worka i rzucony do Tybru. A więc może i ów słynny przepis prawa XII tablic, według którego należało dłużnika niewypłacalnego rozsiekać w sztuki (*in partes secanto*)? Może jedna linja rozwoju prowadzi od Tagesa do — Szajloka? Już mieliśmy wyżej (str. 73) do czynienia z tem zamiłowaniem Etrusków w okrucieństwie.

W tej sprawie jednak nie tyle nas interesuje treść i charakter przepisów, ile to, że były one podane jak objawienie; stąd bowiem wynikała ich świętość i nieruchomość. Nie znała tej nieruchomości ani Grecja, ani Rzym. Grecja coprawda też chyliła czoło przed pewnemi zasadami moralności, uznając „Olimp za ich ojca", ale były to zaiste zasady wieczne, które jako takie trwają dotychczas; przepisy zaś czysto prawne należały do państwa i jego organów ustawodawczych — na konflikcie między jednemi a drugiemi osnuta jest „Antygona" Sofoklesa. W Rzymie niebezpieczeństwu nieruchomości zaradzono jeszcze skuteczniej przez instytucję pretury, owego „żywego głosu prawa cywilnego"; prawa XII tablic cieszyły się wielkim autorytetem, ale świętości objawienia nikt im nie przypisywał. Nie, analogji do poglądu etruskiego należy szukać gdzieindziej — i czytelnik już wie, gdzie ją znajdzie [HJ II 33.]

Następny rozdział — (już powiedziałem, że porządek rozdziałów nie jest nam w źródłach podany — ma do czynienia ze znakami boskiemi i osnutą na nich wróżbą... Znowu wróżbą, o której tyle się mówiło w pierwszych dwu częściach? A więc swego rodzaju Deuteronomium? — Nie, raczej dodatek. Przecie tamte miały do czynienia tylko z dwoma rodzajami przepowiedni, z rysunku wątroby i z rodzaju błyskawic; nie należy jednak ograniczać mocy i życzliwości bożej do tych dwu tylko sposobów. Czyżby np. trzęsienia ziemi nie były też wyrazami bożej przestrogi? Mamy o tem bardzo ciekawe i dokładne świadectwo — mowę Cycerona o „orzeczeniu haruspików"; świadczy ono jednak raczej o religijności rzymskiej, niż etruskiej, i będzie dlatego przedmiotem naszych badań w dalszym ciągu.

I jeszcze pozostał nam jeden rozdział — bodaj najciekawszy ze wszystkich — „księgi wyroczne (*fatales*) czyli Acheronckie". Ale ten rozdział ma do czynienia z zaświatem, o którym należy pomówić osobno i dokładniej.

II. O pojęciach etruskich, dotyczących zaświata i wogóle eschatologji, mamy dużo świadectw, przeważnie figuralnych, co nie będzie nas dziwiło, jeżeli wspomnimy, że zawdzięczamy te pomniki po większej części grobowcom. Już powiedziałem wyżej (str. 78) o zasadniczej różnicy pod tym względem między obiema głównemi epokami sztuki etruskiej: w pierwszej starano się pocieszyć nieboszczyka wspomnieniami o wesołych chwilach jego życia

doczesnego, w drugiej treścią malowidła grobowego staje się zaświat. Zdawałoby się, że przeznaczenie malowidła, czy też płaskorzeźby, mocno powinno było hamować swobodny wybór artysty: przecie niewolno było przypuścić, żeby nieboszczyk miał się dostać gdzieindziej niż do raju. Dobrze więc rozumiemy malowidła, ukazujące go przy uczcie śród błogosławionych w pobliżu królów państwa podziemnego, Eity-Hadesa i Phersipnei-Persefony. Ale skąd te straszliwe mary? skąd Tuchulcha, dręczyciel potępionych? Zwróćmy się znowu do judaizmu, który nam już wytłumaczył niejedno zjawisko w religji etruskiej: „błogosławieni ze szczytów Sjonu będą patrzyli na katusze potępionych w Gehennie i ten widok też, zgodnie z okrutnem usposobieniem tych mściwych dusz, przyczyni się do ich szczęścia". [HJ I 207].

A więc raj i piekło; — czy znali Etruskowie także i czyściec, nie wiemy. Ale czy wiedział sam umierający, dokąd się dostanie? Zasadniczo przynajmniej — nie; wnioskujemy tak z tego, że na malowidłach, wyobrażających jego podróż na tamten świat, widzimy go we władzy dwuch postaci, pięknej żeńskiej i brzydkiej męskiej. Która go zatrzyma? To może oczywiście rozstrzygnąć tylko sąd. Świadectwa wyraźnego o sądzie takim nad zmarłymi w Etrurji nie mamy; ale logika eschatologiczna tak samo jak i analogja innych religij skłaniają nas do jego przyjęcia.

Ale te dwie postaci, o których napomknąłem przed chwilą, dają nam i bez tego niemało do myślenia. Są one najbardziej charakterystyczne dla eschatologji etruskiej; musimy się zająć niemi dokładniej.

Brzydka postać męska ma swoje stałe imię: nazywa się C h a r u(n). Poznajemy w niej z łatwością popularną postać eschatologji greckiej, przewoźnika dusz przez jezioro acherońskie, Charona [SB 191]. Dziwne były jego losy. Homer go nie zna albo znać nie chce: po raz pierwszy w literaturze wystąpił jako jedno ze straszydeł podziemia w (niezachowanej) epopei cyklicznej Minjadzie. Ale żył uporczywem życiem w wyobraźni ludowej: na wazach pogrzebowych attyckich, t. zw. lekitach, widzimy go często wraz z jego łódką. Za przewóz brał obola od jednej duszy; to też było zwyczajem dawać zmarłym tego obola w usta, żeby mogli za przewóz zapłacić. Minęły wieki; zapadł Zeus ze swym świetlanym Olimpem, nowa religja opanowała umysły ludzkie, ale Charon—czyli raczej Charos —żyje dotąd w eschatologji dzisiejszych Greków, coprawda już nie jako przewoźnik dusz, lecz jako demon śmierci wogóle. Otóż i w Etrurji Charon uniezależnił się od owej łódki, natomiast otrzymał młot i został też demonem — czasami skrzydlatym—śmierci: tym młotem zabija on niewidzialnie tego, komu sądzone jest porzucić świat żywych. Sądzone jest — przez kogo? I skąd o tem wie Charon? Na to pytanie daje nam odpowiedź płaskorzeźba na urnie tarkwinijskiej. Widzimy tu człowieka; obok—naszego Charona z podniesionym nań młotem, a obok Charona— s k r z y d l a t ą p o s t a ć k o b i e c ą: patrzy na Cha-

rona i prawą ręką robi gest rozkazujący: „zabij go!“— Któż jest ta postać? Skoro od niej zależy życie i śmierć człowieka, możemy ją nazwać boginią losu, odpowiadającą Mojrze greckiej. Czy nie należy ona do tych „wyższych i tajemnych bóstw“, z któremi Jowisz się naradza, nim ma posłać swój trzeci, niszczycielski piorun (wyżej str. 97)?

Spotykamy ją często — i na płaskorzeźbach sarkofagów i urn, i na grawiurach lusterek, i na malowidłach ścian grobowcowych. Czasami jest skrzydlata, czasami nie; dwóch kategoryj rozróżnić tu jednak niepodobna, gdyż role są często w obu wypadkach jednakowe. Czasami artysta dał jej imię, czasami nie; i to imię nie zawsze niestety jest jedno i to samo. Już widzieliśmy takie postaci w orszaku Afrodyty-Turan: tam każdej na imię było „Lasa“ z epitetami lub bez, i uczeni chętnie to imię rozciągają na wszystkie. Czy można jednak utożsamić urocze służebnice bogini miłości z surowemi władczyniami losu, rozstrzygającemi o życiu i śmierci człowieka? Przypatrzmy się lusterku IV 359 u Gerharda. Wyobrażony jest na niem bohater, siedzący z tarczą; napis — *Aivas*, to znaczy, Ajas (Lokreńczyk, jak widać z formy tarczy); przed nim zjawia się taka właśnie postać, pokazując mu zwój z jego imieniem obok swego i jeszcze z imieniem Amfiaraja (*Hamphiar*); bohater odpowiada jej gestem, wyrażającym głęboki smutek. Dziwnie wzruszający jest ten obraz; przypomina cudowną scenę z „Walkirji“ Wagnera, gdzie potężna córka Wotana zjawia się skazanemu Zygmuntowi, zwiastując mu bliski zgon: „Zygmuncie, spójrzyj na mnie: jam jest tą, za którą niebawem pójdziesz“. Ale co znaczy owo trzecie imię? Zapewne porównanie losu: „zginiesz jak Amfiaraos“ [SB 242]. I to się też sprawdziło [SB 412]. A więc wyraźnie mamy tu przed sobą władczynię losu, Mojrę; a jednak na zwoju — nazywa ona siebie Lasą. I jeszcze jeden fakt wskazać należy. Spotykamy tę postać często jako odpowiednika Charona, nietylko w scenach dramatycznych, jak powyższa, ale i tam, gdzie artysta użył obu figur w celach czysto ornamentalnych: mamy sarkofag, ozdobiony płaskorzeźbami, w jego kątach stoją bez udziału w akcji z jednej strony—dwaj Charoni z młotami w ręku, z drugiej — dwie postaci kobiece z pochodniami. Ta pochodnia jest niemniej wymowna niż młot w ręku Charona: utożsamia bowiem Lasę z Erynją Greków [RSG 79].

Taką więc jest ta „Lasa“: Charyta w orszaku Afrodyty, Mojra — władczyni losu, Erynja w związku z Charonem. Czy jest możność genetycznego zjednoczenia tych trzech funkcyj? Jest; wypływają bowiem wszystkie trzy, z dodatkiem jeszcze i innych, z pierwotnego znaczenia Charyty, która wcale nie odrazu była służebnicą bogini miłości. Nie: pierwotna Charyta to bóstwo chtoniczne, podziemne; ale jak sama Ziemia łączy w sobie dwie potęgi: jasną, jako dawczyni wszelkiego życia w jego zarodkach, wzroście, kwiecie i owocu, i mroczną, jako chronicielka dusz po zgonie ciała, tak i Charyta, idąc po pierwszej drodze rozwoju, przedostała się wreszcie do orszaku Afrodyty, jednocześnie zaś w łączności z drugą po-

tęgą Ziemi, pozostała w jej czeluściach jako towarzyszka Charona. Charon i Charyta! przecie to pokrewieństwo etymologiczne samo przez się rozstrzyga całą kwestję; i jesteśmy wdzięczni religji etruskiej, że tę arcydawną, pierwotną syntezę zachowała.

Charon i Charyta — jak już zaznaczyłem, spotykamy ich bardzo często w pomnikach etruskich. Według zdania pewnych uczonych — nawet zanadto często: „artyści etruscy", powiada słynny archeolog H. Brunn, „mieli chorobliwy popęd wprowadzania tych istot gdzie tylko można". Nie podzielam tego zdania. Zostawiając na uboczu rolę ich jako przewodników dusz, która jest naturalna i jako taka usprawiedliwiona, oraz owo znaczenie ornamentalne, o którem była mowa przed chwilą, możemy przepisać naszej Charycie — o niej myśli przedewszystkiem Brunn — znaczenie podwójne; determinatywne i etyczne.

W swem znaczeniu determinatywnem Charyta-Erynja nie bierze udziału w akcji: stoi obok, niewidzialna dla jej bohaterów, i tylko daje do zrozumienia widzowi, że tu się dzieje coś strasznego, tragicznego. Tak i w greckich malowidłach wazowych Erynja, straszna w swej surowej piękności, często stoi ze swoją pochodnią przy takiego rodzaju scenach, przez nikogo nie zauważona. Przypatrzmy się urnie kluzyńskiej—właśnie tej, na której przykrywie leży wymieniony wyżej *obesus Etruscus* (str. 80). Na przodzie urny artysta przedstawił z lewej strony matkobójstwo Oresta: matka, nawpół powalona, spogląda w górę... zdaję się słyszeć z jej ust skargę, którą słyszał Eschyl: „Gdzie ty, Prawdo? Gdzie wy, trony Erynij?" (*Eum.* 510). I rzeczywiśoie, z prawej strony, a więc w środku sceny, zjawia się skrzydlata Erynja: w prawej ręce trzyma pochodnię, i ze zgrozą patrzy na matkobójcę. Czy źle postąpił artysta, że dał taki wyraz swemu uczuciu — i zapewne także uczuciu widza? Nie powiemy tego, zwłaszcza gdy zwrócimy uwagę na prawą stronę. Tam scena równoległa: ten sam Orestes zabija Egista. Ale od tej sceny Erynja się odwraca; nic ona ją nie obchodzi, Egist poniósł słuszną karę jako ten, który shańbił dom Atrydów.

To więc jest znaczenie determinatywne naszej postaci; jeszcze ciekawsze i ważniejsze jest jej znaczenie etyczne. Matkobójstwo Oresta wyobrażone jest także — między innemi — na urnie też kluzyńskiej, pochodzącej z *tomba di Poggio al Mare*. Tu Erynja-Charyta nie ogranicza się do samej tylko niewidzialnej dla bohaterów obecności: lewą ręką chwyta matkę za podniesione lewe ramię, prawą zaś wyciąga przeciwko mordercy, jakgdyby chciała mu powiedzieć: wara od matki! Jednem słowem, jest ona tu wcieleniem s u m i e n i a czystego dotąd młodzieńca.

Achilles miał zabić Troila, które to zabójstwo będzie mistyczną przyczyną śmierci jego własnej [SB 456]; jest ono przedstawione kilkakrotnie. W jednem miejscu postać „Lasy" jest tylko obecna przy tej smutnej scenie; tu więc mamy jej znaczenie determinatywne. Ale gdzieindziej chwyta Achilla za

rękę, chcąc go powstrzymać; jeszcze gdzieindziej, już po spełnieniu krwawego czynu, podnosi prawicę do góry: grzech woła o pomstę do nieba.

Oto Telefos jako błagalnik przy ołtarzu, trzyma w ręku niemowlę, Oresta: to Klitemnestra doradziła mu chwycić się tego ostatecznego środka przeciwko Agamemnonowi [SB 332]. Ten jednak jest nieubłagany; Telefos w rozpaczy chwyta miecz, podnosi go nad główką dziecięcia... Matka wtedy rzuca się do nóg Telefa — i oto zjawia się Erynja, patrzy na nią ponuro, jakby mówiąc: tego więc chciałaś?

Tam znowu, na urnie wolterrańskiej, odtworzona jest śmierć Enomaja [SB 164]. Konie już już mają stratować nieoględnego króla, pędzi je Charon, pragnąc, by jak najrychlej został wykonany ten niecny czyn. Ale obok Pelopsa stoi Erynja: jej słowo — to ostatnia przestroga młodemu bohaterowi... A więc Charon i ona: przeciwdziałają jedno drugiemu, niby duchy zła i dobra.

I wreszcie przykład najwymowniejszy: malowidło ścienne z t. zw. grobowca François. Malarz przedstawił jedną z najokrutniejszych scen Iljady, ofiarowanie przez Achilla dwunastu młodych Trojan na cześć zmarłego Patrokla. Pierwotne znaczenie tej ofiary — że spalone wraz ze zmarłym istoty i przedmioty mają mu służyć na tamtym świecie — już dla Homera było niezrozumiałe: widzi on w niej tylko akt dzikiej, niepohamowanej zemsty i nie szczędzi zarzutów swemu bohaterowi (Il. XXIII 175:)

Trojan szlachetnych też zarżnął dwunastu on synów walecznych
Gardło ich mieczem rozdarłszy, bezecny swój zamiar spełniając.

Takie też jest i stanowisko malarza. W środku sceny widzimy Achilla: lewą ręką chwyta za włosy klęczącego jeńca, prawą przybliża do jego gardła morderczy miecz. Ale po obu stronach stoją postaci z zaświata. Z lewej mamy Charona: ciało wstrętnie sine, na twarzy złośliwy uśmiech; patrzy na Achilla i rozkazującym gestem lewej ręki — prawa bowiem trzyma tradycyjny młot — wskazuje na głowę nieszczęsnego Trojańczyka, jakby chcąc mu powiedzieć: zabij! Z prawej jednak zbliża się do bohatera piękna postać skrzydlata: ona też patrzy nań, ale wyraz jej twarzy jest smutny, i protestująco podniesiona prawa ręka zdaje się odradzać: nie rób tego! Dziwne wrażenie robi ta grupa: przypomina piękną balladę Bürgera o „dzikim myśliwym", co, gwałcąc dzień Pański swym krwawym sportem, szczuje psami nieszczęsne zwierzę. I jemu się zjawiają dwie postaci z zaświata: lewa go zachęca, prawa przestrzega: nie daj się uwieść lewemu! Czy trzeba dodać, jakie to są postaci? Jest to może przypadek, że i tu Charon zjawia się z lewej, postać dobroczynna — z prawej strony; bądź co bądź, wymienione przed chwilą słowa — „nie daj się uwieść lewemu" — jak najlepiej licują z wyrazem i ruchem prawej postaci. Tak jest: używając imion, do których jesteśmy przyzwyczajeni, możemy powiedzieć bez przesady: o duszę Achilla walczą w tej chwili anioł i djabeł.

Djabłu na imię *Charu(n):* jest ono tuż przy nim napisane, i zresztą już je znamy. Aniołowi zaś — jest to postać kobieca, i to nas też już nie dziwi — malarz dał imię *Van(th)*, które spotyka się jeszcze

kilka razy w sztuce etruskiej i dla nas jest zagadkowe. Mniejsza o to; jest to wciąż ta sama postać — Lasa-Charyta. A więc znowu Charon i Charyta; dwie postaci zaświatowe, niegdyś połączone, teraz wskutek rozwoju religji rozłączone na wieki. Czy rozwój odbył się wyłącznie na ziemi etruskiej? To nie ulega wątpieniu, że takiej sceny, jak opisana przed chwilą, ani w greckiej, ani w rzymskiej sztuce nie znajdujemy. I tak samo nie ulega wątpieniu, że najbliższe do niej podobieństwo znajdziemy u dwuch potomków starożytnych Etrusków—u poety toskańskiego Dantego w jego „Boskiej komedji" i u malarza toskańskiego Orkagni w jego „Tryumfie śmierci". Niech mi więc będzie wolno zakończyć ten ustęp słowami, które umieściłem w końcu mojej rozprawki o wspomnianym obrazie, „jeżeli chodzi o wcielenie dobra i zła, to żaden inny naród starożytności tak się nie przybliżył do eschatologji chrześcijańskiej, jak Etruskowie".

12. Wszystko to zapewne jest bardzo ciekawe i, spodziewąm się, usprawiedliwi w oczach czytelnika względną dokładność, z jaką w tej książce traktowałem kulturę etruską; a jednak jeszcze ciekawsze jest to, o czem mam mówić w niniejszym ostatnim ustępie rozdziału o Etrurji: dotyczy bowiem bezpośrednio legendy o *wypełnieniu się czasu*.

Muszę tu nawiązać do tego, o czem mówiłem w poprzedniej mojej książce (HJ I 217—225). Grecja stworzyła—czy może tylko sformułowała pogląd *cyklliczny* na dzieje ludzkości: to, co jest teraz, jest powtórzeniem tego, co było przed wiekami, i znajdzie swoje powtórzenie po upływie wieków. Ten pogląd występuje przed nami w dwuch ujęciach: hezjodyckiem i sybilińskiem. Pierwszy uznawał cztery pokolenia, złote, srebrne, miedziane i żelazne; najgorsze jest to, w którem żyje prorok — żelazne; będzie jednak i ono zniszczone,

Kiedy z siwemi skroniami już będą się ludzie rodzili;

tylko pobożny ostatek ocaleje, aby zostać nasieniem nowego wieku złotego, który nastąpi po zniszczeniu żelaznego; wtenczas znowu warto będzie żyć. Sybila natomiast uznawała dziesięć wieków — a była ona, jako Kassandra, świadkiem zburzenia Troi — które też były stopniową degeneracją rodu ludzkiego i też miały doprowadzić do jego odnowienia, t. zw. *apokatastasis* lub *palingenesia*. Te dwa ujęcia istniały jedno obok drugiego, i połączenie ich było zadaniem bardzo pociągającem; określenie chronologiczne oczekiwanego odnowienia zawierało w sobie tylko drugie... żeby tylko wiedzieć, kiedy była zburzona Troja, i ile lat liczy jeden „wiek" (gr. *geneá*, łac. *saeculum*).

Otóż taką właśnie legendę wieków mamy i u Etrusków, a jest ona osnuta, jak to czytelnik zaraz zobaczy, na połączeniu obu greckich. Przekazał nam ją uczony rzymski Censorinus, autor napisanej w 238 r. po Chr. książeczki *de dię natali ad Qu. Caerellium;* powołując się na słynnego uczonego czasów cyceroniańskich Warrona, pisze on, co następuje (XVII 6): „W historjach tuskich, napisanych w w. VIII narodu etruskiego, stoi według świadectwa

Warrona, ile wieków (*saecula*) sądzone jest temu narodowi żyć, i również, jak długo trwały te, co już przeszły, i jakie znaki oznajmiły ich koniec. Jest więc napisane, że pierwsze cztery wieki były po sto lat każdy, piąty obejmował sto dwadzieścia trzy lata, szósty sto dziewiętnaście, siódmy tę samą liczbę, ósmy jest obecny, dziewiąty i dziesiąty należą do przyszłości, poczem nastąpi koniec imienia etruskiego". Zastanawia nas tu nierówna długość wieków: Etruskowie trzymali się bowiem teorji „wieku naturalnego", według której wiek równa się najdłuższemu życiu człowieka danego pokolenia. Dobrze; dla czego jednak pierwsze cztery wieki są pod tym względem wyodrębnione, licząc każdy sto lat według zwykłej rachuby? Nie znajdziemy na to innej odpowiedzi oprócz tej, że jest to grupa hezjodycka, dla której stuletnia, a nie „naturalna" długość już była ustalona przez inne, miarodajne obrachowania. Ale to jeszcze nie wszystko. Następne trzy wieki są o wiele dłuższe od pierwszych, co wcale nie licuje z oczekiwanem zwyrodnieniem. Piąty 123, szósty 119, siódmy znowu 119... długości ósmego autor „historji tuskich" nam nie zdradza, gdyż udaje, że żyje w nim sam, możemy jednak przypuścić, że i ten wiek poszedł śladem swoich poprzedników. Otrzymamy dla wszystkich czterech długość akurat 480 lat, a więc przeciętnie po 120; dla całego zespołu więc przeciętnie po 110. Czy nie wyda się prawdopodobnem, że autor tego rachunku pragnął pogodzić teorję stu lat, ustaloną dla zespołu hezjodyckiego, z inną, nowszą, według której wiek miał

właśnie lat 110? — Tylko czy taka teorja istniała? — Właśnie że tak; ale o tem pomówimy dopiero w rozdziale dziewiątym. (§ 46)

Co nam jednak po tem wszystkiem? Czyż wiemy, kiedy się zaczynał zespół etruski i kiedy się miał skończyć?—Otóż zdaje się, że możemy ustalić i jedno i drugie. Posłuchajmy Plutarcha; opowiada on w życiorysie Sulli (rozdz. VII) o różnych złowrogich znakach, które poprzedziły wojnę domową między jego bohaterem a Marjuszem, i między innemi o następującym: „Z bezchmurnego i jasnego nieba zabrzmiał głos trąby, wydając dźwięk ostry i żałosny, tak że wszyscy stracili przytomność i schylili głowy w przerażeniu. Uczeni zaś tyrreńscy wytłumaczyli, że ten cud oznajmia przyjście nowego pokolenia i zmianę ustroju. Jest bowiem, mówili, ośm wogóle pokoleń ludzkich, różniących się trybem życia i obyczajami, i każdemu wyznaczona jest przez boga liczba lat, spełniająca się obiegiem wielkiego roku. Kiedy ten obieg się skończy, i zacznie się nowy, wówczas ukazuje się znak cudowny z ziemi czy z nieba, dający odrazu do poznania znawcom tych rzeczy, że powstali ludzie inni co do życia i obyczajów i również mniej, lub też więcej oddani w opiekę bogom". Jałowym wydaje mi się spór o to, czy Plutarch mówi o końcu starego czy o początku nowego „pokolenia": przecie koniec jednego był właśnie początkiem nowego. Słusznie natomiast zauważono, że Plutarch się stanowczo omylił, przypisując Etruskom zespół ośmiu pokoleń zamiast dziesięciu, lecz że ta omyłka łatwo się tłuma-

czy, jeżeli wziąć pod uwagę słowa Warrona w przytoczonem miejscu Cenzoryna. Tylko z tego wniosku należy wyciągnąć konsekwencje. Jeżeli Plutarch mylnie podał liczbę ośmiu zamiast dziesięciu, to znaczy, że w r. 88 prz. Chr.—o nim bowiem mowa — skończyło się nie ośm, lecz dziesięć pokoleń; to znaczy—licząc po 110 lat na pokolenie — że chronologja etruska zaczyna się mniej więcej od r. 1188 prz. Chr. A to jest termin wysoce znamienny: oblężenie bowiem Troi trwało, według miarodajnego rachunku Eratostenesa, od 1194 do 1184 r. (kiedy miało miejsce w rzeczywistości i czy wogóle miało miejsce, to w danym wypadku jest obojętne). Wtenczas więc żyła także i Sybila, twórczyni teorji o dziesięciu pokoleniach.

Ale czy Etruskowie uznawali Sybilę? — I na to pytanie możemy dać odpowiedź. W pismach łacińskich „gromatyków" zachowało się proroctwo niejakiej We g o n y, opiewające tak: „Ludzie wskutek chciwości ósmego wieku, który będzie prawie ostatnim (*ob avaritiam prope novissimi octavi saeculi*), będą przez chytrość gwałcili, rozbijali i poruszali z miejsca postawione im kamienie graniczne". Jest to wielka zbrodnia: „Jowisz bowiem", jak czytamy w tem samem miejscu (I 350, 17 n.), „według tego, co słyszał od Wegony Arruns Velthymnus, zachował sobie ziemię etruską jako swoją własność osobistą i sam kazał mierzyć pola i stawiać kamienie graniczne". Wiek ósmy więc będzie „prawie ostatnim"; no tak, skoro wszystkich miało być dziesięć. Widać jednak, że temu ósmemu wiekowi przypisuje się

osobliwe znaczenie (t. j. według mojej chronologji w. IV prz. Chr.); tem łatwiej tłumaczy się omyłka Plutarcha.

Objawienie Wegony zapisał, według przytoczonych przed chwilą słów, pewien Arruns Velthymnus, tak samo jak objawienie Tagesa — Tarchon. Wobec tego wydaje mi się jałowem pytanie o pochodzenie samej Wegony—i ze względu na pokrewieństwo jej imienia z nazwiskiem rodu kluzyńskiego Vecu odnoszenie jej do tego północnego miasta: należy pytać o pochodzenie Weltymna. A skoro tak, to niewolno zapominać, że najdawniejszą świątynią Etrusków było *fanum Voltumnae* w Etrurji południowej. Voltumna, Vertumnus (dawniej zapewne Vortumnus)—to pokrewieństwo daje do myślenia; nie wątpię, że i to, i tamto objawienie musiało mieć miejsce w najdawniejszej części Etrurji, w jej części południowej. Co się zaś tyczy samej Wegony, to Serwjusz (ad Verg. *Aen.* VI 72) nazywa ją „nimfą"; ona to według niego „napisała", to znaczy, podyktowała Arrunsowi, „naukę o błyskawicach", a więc podręcznik równoległy do drugiej części ksiąg Tagesa. I jej księga była przez Rzymian przechowywana razem z księgami sybilińskiemi. Mamy więc zupełne prawo nazywać ją *Sybilą etruską*.

Jaki jednak związek istnieje między nauką o błyskawicach a nauką o dziesięciu pokoleniach, o które też, według przytoczonego poprzednio miejsca, troszczyła się Wegona? — Tu należy przypomnieć sobie, popierwsze, te trzecie pioruny Jowisza-Tinji, które on miota nie inaczej jak po naradzie

z bóstwami wyższemi i tajemnemi i które „zmieniają stan rzeczy i prywatnych i publicznych, jaki zastały“ (wyżej str. 97); do żadnych bowiem innych okoliczności te słowa nie mogą być zastosowane w takim stopniu, jak do tych, które zwiastują przyjście nowego wieku — proszę porównać wyżej przytoczone świadectwo Plutarcha. A następnie—te błyskawice, które łacińskie tłumaczenie dyscypliny etruskiej nazywa *fulmina prorogativa*, (wyżej str. 99) i których zapowiedź niszczycielską można za pomocą pewnych obrzędów odroczyć — jeżeli chodzi o państwo — nawet na lat trzydzieści. To więc są łączniki między jedną a drugą nauką, między Wegoną a Tagesem.

I jeszcze jedno słowo o tym ostatnim. Czytelnik nie zapomniał efektownej przepowiedni Hezjoda o końcu wieku żelaznego, który — wskutek ujęcia cyklicznego—będzie jednocześnie początkiem nowego wieku złotego:

Kiedy z siwemi skroniami już będą się ludzie rodzili.

(str. 115). Oznaczały te słowa—jak to i dziś przypuszcza większość tłumaczy—to samo co: „kiedy nastąpi ostateczne zwyrodnienie rodzaju ludzkiego“. A teraz proszę przypomnieć sobie także mit o Tagesie, owem dziecięciu o siwej skroni (str. 91): czy nie jasne, że autorowie tego mitu zrozumieli przepowiednię Hezjoda w sensie literalnym? Ztąd widać, popierwsze, że nauka etruska rzeczywiście osnuta jest na kombinacji Hezjoda z Sybilą — innemi słowy, że wszelkie mieszanie tutaj czynników wschodnich jest zbyteczne. A podrugie—że legenda o początkach Etrurji

miała mniej więcej taki wygląd: Kiedy straszliwy głód zaczął niszczyć ludność Lidji, zwiastując koniec starego zespołu wieków — jednocześnie ze zburzeniem Troi, które też było takim końcem — „pobożny ostatek“ narodu — zapewne za radą Sybili, która ze względu na swój pobyt w stolicy Lidji była nazwana sardjańską, — porzucił przeklęty kraj i założył nową siedzibę w Italji, rozpoczynając dla siebie nowy wiek złoty, Tu mu się zjawił ów Tages, dziecię siwowłose, osobistość graniczna między minionym żelaznym i nadchodzącym złotym wiekiem, — zjawił się w Tarkwinjach, pierwszem mieście nowego kraju, i objawił założycielowi, Tarchonowi, to, co miało być miarodajnem dla nowego życia narodu. A czego on nie dopowiedział, to uzupełniła Sybila, zjawiając się w nowym kraju jako Sybila etruska pod imieniem Wegony owemu Weltumnowi-Wertumnowi, którego świątynia stała się od tego czasu ośrodkiem religijnym narodu w jego nowej siedzibie. Dziesięć „wieków“ sądzone mu było w niej żyć; potem zaś miał nastąpić „koniec imienia etruskiego“.

Należy jednak wyznać, że nauka o *fulmina prorogativa* stanowi poważny wyłom w ścisłości legendy wieków. Zatem przepowiedziany koniec pokolenia nie jest stanowczy? A więc bogowie dają się przebłagać, mogą, ustępując modlitwom i ofiarom ludzi, odroczyć spełnienie się czasów na dziesięć, na dwadzieścia, nawet na trzydzieści lat? Tak zresztą utrzymuje i łagodna religja grecka. O słynnej Djotymie mówi Platon, że ona „niegdyś Ateńczykom ofiarami

przed zarazą na dziesięć lat odroczyła tę chorobę„ (*Symp.* p. 201 d), i Krezusowi Apollo odpowiedział, że o ile mógł, odraczał wymierzony przeciw niemu cios przeznaczenia. Brzmi to bardzo ładnie; ale czy w tych warunkach da się utrzymać teorja cykliczna, teorja wiecznego powrotu tych samych zdarzeń? I nie mniejszy też wyłom zrobiło w tej teorji wierzenie w skuteczność t. zw. ofiar zadusznych, *hostiae animales*. Te bowiem ofiary, o których mowa była wyżej (str. 94), to były t. zw. ofiary poradcze, *hostiae consultatoriae*, przez które się pytano o wolę bogów; zaduszne natomiast tego celu nie miały, po ich złożeniu wnętrzności nie badano: „Etrurja", mówi Arnobjusz (*adv. nat.* II 62), „w księgach acherońskich obiecuje, że przez ofiarowanie pewnym bóstwom krwi pewnych zwierząt, dusze stają się boskiemi i są zwolnione od praw śmiertelności". Żeby zrozumieć tę dziwną wiarę, należy udać się do innego cyklu — do pełnego udręki cyklu orfickiego urodzeń i śmierci. Było rzeczą bardzo kuszącą połączyć ten cykl z cyklem sybilińskim — kuszącą i nietrudną: można było łatwo przypuścić, że człowiek, który żył, dajmy na to, w szóstym wieku jednego zespołu, narodzi się znowu, kiedy nastąpi odpowiedni wiek zespołu drugiego, potem trzeciego i t. d. bez końca. Ale orfizm obiecywał swoim wiernym po kilkakrotnych wcieleniach wyzwolenie z tego cyklu [PSG 94]; temu właśnie celowi miały służyć „ofiary zaduszne". Po pewnej liczbie wcieleń i śmierci człowiek mógł być wyzwolony i przyjęty do grona bogów dla wiecznego życia szczęśliwego; powinien był jednak za

swoją duszę ofiarować bogom podziemnym duszę, t. j. życie pewnego zwierzęcia. Wybornie; ale w takim razie w odpowiednim wieku następnego zespołu wypadnie się obejść bez wyzwolonego osobnika; a skoro tak, to czy będzie możliwe powtórzenie tych samych zdarzeń?... Nie wiemy, jak na to pytanie odpowiadali uczeni haruspikowie; takie niekonsekwencje są jednak nieuniknione przy połączeniu odrębnych pierwotnie wierzeń, jak tu — sybilińskich i orfickich.

III

ŚWIĘTY CZAS

13. Kiedy w „Krzyżakach" Sienkiewicza ślepy Jurand, do którego przyprowadzono jego najgorszego wroga i krzywdziciela, poomacku chwyta nóż i, zamiast zanurzyć go w piersi złoczyńcy, jak tego wszyscy oczekiwali, nagle rozcina jego więzy, darowując mu jego winę, — obecni mimowoli klękają, odczuwając widocznie w tym niesłychanym, nadczłowieczym czynie bezpośrednią przytomność Boga.

Kiedy w dramacie drugiego słowiańskiego poety — we „Władzy ciemnoty" Leona Tołstoja — młody bohater, dręczony tajemną zgryzotą, wobec wszystkich nagle wyznaje swoje winy, i przypadkowo obecny „pristaw" chce sporządzić protokół — ojciec winowajcy, uradowany tem niespodziewanem opamiętaniem się syna, z oburzeniem woła: „jaki tam protokół! Tu Bóg!"

Przytoczyłem dwa przykłady, wzięte ze znanych dzieł dwu chrześcijańskich pisarzy, ponieważ one, jak mi się zdaje, najłatwiej mogą nam wytłumaczyć pewne pojęcie religijne, które, istniejąc półświadomie lub nieświadomie w wielu religjach, właśnie w rzymskiej osiągnęło najwyższy stopień swego rozwoju i stało się wprost podstawowem. Oczywiście łatwą jest rzeczą pogodzić oba te przykłady z chrześcijańską ideą osobistego Boga: to On natchnął Juranda do tego czynu chrześcijańskiej miłości i pokory, to z Jego świętej woli młody przestępca „skażonego sumienia wyrzuty pragnął ukoić balsamem pokuty"; zapewne. Bezpośredniem jednak poczuciem jest niewątpliwie to, że w samym czynie zawiera się ta siła tajemnicza, którą mimowoli na klęczkach uwielbiamy, że w samym akcie jest Bóg lub — co na jedno wyjdzie, a odpowiada właśnie rzymskiemu poczuciu i rzymskiej drodze rozumowania — że sam akt jest bogiem.

Powracając więc do świata antycznego, znajdujemy uczucie religijne, o które nam tu chodzi, nie tylko u Rzymian. Kiedy w „Helenie" Eurypidesa bohaterka, która przez wiele lat, spędzonych nad Nilem, zachowywała wierność swemu dalekiemu mężowi w szalonej nadziei, że jakiś cud także i jego zaniesie na te same bajeczne brzegi — kiedy nagle w przypadkowym przybyszu poznaje Menelaja, jej radość wyraża się w zagadkowym dla tłumaczy wierszu (360): „O bogowie... przecie bogiem jest także odpoznanie swoich najmilszych". To, że ona tu w tym obcym, tak dalekim kraju mogła odpoznać

męża swej młodości, jest dla niej takiem nadziemskiem, cudownem zdarzeniem, że ona to zdarzenie wprost ubóstwia, uważa je za siłę boską. — Tak samo kiedy matkobójca Orestes po krótkim, kojącym śnie przebudza się i znów uświadamia sobie okropność swego czynu i swego położenia—te chwile zapomnienia, które minęły, wydają mu się boskiemi i żegna je rzewnemi słowy (*Or.* 213): „O cudowne Zapomnienie niedoli, zaiste jesteś mądrem i dla nieszczęsnych pożądanem bóstwem!" Tu coprawda chwilowość boskiej siły nie tak wyraźnie jest podkreślona, jak w owym pierwszym przykładzie; to też sprawił ten wykrzyk Oresta tłumaczom daleko mniej kłopotów. Wogóle można powiedzieć, że w religji greckiej takie ujęcie bóstwa spotyka się rzadko; miałem więc prawo zupełnie go nie uwzględnić w odpowiedniej części mego dzieła.

W Rzymie inaczej. Kiedy w r. 219 prz. Chr. Hannibal w swej wyprawie przeciwko Rzymowi przybliżył się do tego miasta i będąc tuż przy bramie Kapeńskiej (wiekopomne *Hannibal ad portas!*) nagle się bez widocznej przyczyny cofnął, Rzym na tem samem miejscu, gdzie był jego ostatni obóz, zbudował świątynkę „bogu Powrotu" (*deo Rediculo*)... jest to, mówiąc nawiasem, mniej więcej to samo miejsce, gdzie teraz stoi kościołek na cześć powrotu — apostoła Piotra (jeszcze bardziej wiekopomne *Domine quo vadis*).—Kiedy jeszcze dawniej, w r. 391, pewien plebejusz, z imienia Cedycjusz, w nocy szedł Nową ulicą, niedaleko świątyni Westy głos jakiś nadludzkiej siły zawołał na niego, aby nazajutrz po-

wiedział władzom, że zbliżają się Gallowie. Posłuszny temu głosowi, Cedycjusz oznajmił trybunom, co mu było rozkazane; ci jednak nie zwrócili uwagi na tę przestrogę. Skutkiem była wkrótce potem straszna porażka Rzymian nad rzeką Allją. Wtedy przypomniano sobie o zlekceważonej przestrodze Cedycjusza; stała się ona przedmiotem obrad w senacie i — zapewne wskutek uchwały pontyfików — zbawca Rzymu, Kamillus, poświęcił owej boskiej sile, co się w tym głosie objawiła, ołtarz na wskazanem miejscu Nowej ulicy pod nazwą „boga Mówiącego-Powiadającego" (*Ajus Locutius*).

Te dwa wypadki nie zupełnie są do siebie podobne: tam bowiem chodziło o psychiczny, tu o fizyczny cud. Mają jednak wspólną cechę — właśnie tę, o której tu mowa: chwilowość objawiającej się boskiej siły. Czy ów bóg Powrotu istniał przed ową chwilą, kiedy się objawił w zbawiennym dla Rzymu odwrocie strasznego, niezwyciężonego wroga? Z tego chyba nikt sobie sprawy nie zdawał. Ów odwrót napełnił serca Rzymian niezmierną radością i otuchą; uznali w nim wprost boski akt — i dali wyraz temu uznaniu, poświęcając mu ową kapliczkę.

To też później, kiedy pod wpływem hellenizacji rzymskiej religji—o której jeszcze będzie mowa— przekonanie o substancjalności boskich istot stało się powszechnie uznaną podstawą ich wyobrażenia, owo ubóstwienie chwilowych aktów przestało być zrozumiałem. Nawet Cycero, który przecie znał się na tem, co jest rzymskie, dając wyraz sceptycyzmowi Średniej Akademji, w rozmowie ze swoim romantycznie usposobionym bratem, Kwintusem, w taki sposób drwi sobie z owego boga Ajus Locutius (*de div.* II 69): „Co to znaczy? Więc ten Mówiący-Powiadający wtenczas, kiedy nikt o nim nie wiedział, mówił i powiadał i stąd uzyskał imię; odkąd zaś uzyskał i siedzibę, i ołtarz, i imię — zamilkł?" Oczywiście Kwintus Cycero mógł jeszcze nie dać za wygraną, nawet stojąc razem ze swym bratem na gruncie substancjalności; miał bowiem możność pogodzenia owego kultu z wyobrażeniem zhellenizowanej religji. Mógł powiedzieć: Naturalnie, ten bóg, co się wtenczas objawił w danej Cedycjuszowi przestrodze, istniał i przedtem, jak istnieje dotychczas; ponieważ jednak nie raczył objawić swego imienia, musiał mu senat dać imię według aktu. Mógł być to Jowisz, czy Mars, czy który z Djoskurów; tego nie wiemy; wyrażamy swoją wdzięczność, modląc się do boga, co wtenczas przemówił, pewni, że odpowiedni, nam nieznany bóg przyjmie od nas tę daninę wdzięczności.—I nie wątpię, że wielu pobożnych Rzymian epoki Cycerona właśnie w taki sposób uświadomiło sobie znaczenie owego poświęcenia; ale pierwotnym ten sposób nie był.

Późniejsza substancjalność helleńskich czasów zwyciężyła pierwotną rdzennie rzymską aktualność, które to słowo proszę w tym zarysie rozumieć w znaczeniu ubóstwiania poszczególnych aktów. I w oddzielnych etapach tego zwycięstwa zawiera się rozwój religji rzymskiej, jak to jeszcze nieraz będziemy musieli zaznaczyć. W epoce, która nas tu interesuje, to zwycięstwo już było pra-

wie zupełnem; świadczy o tem najwyraźniej stanowisko Cycerona, o którem była mowa przed chwilą. Powiedziałem: prawie zupełnem, i podkreślam to zastrzeżenie; w sprawach bowiem religijnych zwycięstw zupełnych nie bywa. W Rzymie już było pełno świątyń, a w tych świątyniach stały posągi bogów dłuta greckich rzeźbiarzy; dla modlących się Rzymian Jowisz, Juno, Minerwa, Ceres i wszyscy inni już oddawna przybrali postaci, któremi natchnienie greckich „proroków dłuta", Fidjasza, Polikleta i pozostałych, obdarzyło poszczególnych członków rodziny olimpijskiej,—Zeusa, Herę, Palladę, Demetrę i innych. Tu już mowy być nie mogło o aktualności. A jednak pod tą względnie nową powłoką substancjalności kiełkowało po dawnemu, chociaż podobno nie zawsze świadomie, owo pierwotne dążenie do aktualności, prowadząc do dziwnych, czasami nawet dziwacznych wyników.

14. Owe akty bowiem, o których była mowa przed chwilą, miały charakter jednorazowości; od nich różnią się te, z których składa się nasze życie bez których nie byłoby i samego życia. I właśnie wskutek tego ich charakteru były one uważane za boskie. To znaczy, że całe życie człowieka składa się — brzmi to, powtarzam, bardzo dziwnie, ale tak wierzono — z aktów ubóstwionych, to jest z bóstw. My to łatwo możemy przybliżyć do naszego sposobu ujęcia takich zjawisk, mówiąc, że każdy akt naszego życia znajduje się pod opieką odrębnego bóstwa; ale z punktu widzenia owej pierwotnej rzym

skiej religji byłoby to formułą nieścisłą. Ta formuła bowiem przypuszcza odrębne istnienie tych bóstw opiekuńczych, podczas gdy według owego ujęcia religijnego te bóstwa istniały tylko w samych aktach, nie zaś poza niemi. My możemy sobie przecie wyobrazić takie ujęcie bóstwa, według którego ono istnieje tylko w samym żywiole, którego jest bóstwem; my nazywamy takie ujęcie immanentnem, przeciwstawiając je pojęciu bóstwa transcendentnego, z zewnątrz rządzącego podwładnym sobie żywiołem. Otóż tu też mamy immanentność, tylko, zgodnie z tem, co było powiedziane przed chwilą, immanentność aktualną, nie substancjalną.

Te akty, tworzące nasze życie, zaczynają się od samego poczęcia i nawet przed poczęciem. Widocznie Rzymianie zdawali sobie sprawę, że akty, poprzedzające poczęcie człowieka i towarzyszące mu, miały decydujący wpływ na jego istotę; to też różniczkowali je oni w ścisłej kolejności, uznając poszczególne bóstwa: Virginiensis, Mutunus Tutunus, Subigus, Prema, Pertunda, Perfica, Consevius. Następnemi aktami były te, z których składało się tajemne życie zarodka w łonie matki: Fluvionia — to zatrzymywanie jej krwi miesięcznej na korzyść zarodka, Vitumnus — to początek jego własnego życia, Ossipago — to kształcenie się jego kości, Alemona — to jego stopniowy wzrost, Sentinus — to otrzymanie przezeń zdolności czucia, lub może odczuwanie go przez matkę. Ta jednak też przeżywała chwile, które mogły być fatalne dla jej dziecka; dotychczas mieliśmy do czynienia z fizjo-

logją—bardzo naiwną zapewne—czyli raczej embrjologją, teraz przechodzimy do dziedziny zabobonów. Należało wszechstronnie ochronić matkę od poszkodowania przez leśnego czarta, Sylwana (niżej § 18); to było celem zagadkowych dla nas praktyk czarodziejskich zapomocą siekiery, włóczni i miotły, a więc i odpowiednich bóstw — Intercidona, Pilumnus i Deverra. Oto jednak następuje godzina połogu: módlcie się do Nony czy Decimy—w zależności od tego, czy następuje w dziewiątym czy dziesiątym miesiącu — w każdym zaś razie do Parki, oraz do Candelifer'y, ponieważ przy połogu palono świecę, symbol uzyskanego przez noworodka światła. Ten noworodek krzykiem zwiastuje swoje zjawienie się — mamy bóstwo Vaticanus; jest po raz pierwszy karmiony piersią matki — bóstwo Rumina; jest podniesiony z ziemi przez ojca na znak uznania — bóstwo Levana; jest przeniesiony do kolebki — bóstwo Cunina. Zaczyna się dlań życie niemowlęce i dziecięce — nowy szereg boskich aktów. Otrzymuje po kolebce łóżeczko — dea Cuba; zaczyna kwilić — deus Farinus, bo potem, kiedy to będą już mniej więcej zrozumiałe słowa, będziemy mieli już deus Locutius, którego, rzecz prosta, nie należy plątać z owym Ajus Locutius, o którym mowa była wyżej; a ponieważ do takiego mówienia potrzebny jest jaki taki rozumek, więc módlcie się do deus Catius; odsadzone od piersi, dziecko je i pije — dea Edula i dea Potina; uczy się stać na własnych nóżkach — dea Statina; cierpi od zagadkowych nocnych strachów — dea Paventina. Dziecko staje się chłopczykiem, czasami opuszcza

dom rodzinny—Abeona strzeże jego wyjścia, Adeona jego przyjścia, a w międzyczasie Iterduca jego przechadzki i Domiduca jego powrotu. Chłopczyk staje się młodzieńcem — to jest wiek pracy, o której jeszcze pomówimy, ale także wiek godów: otóż te gody też składają się z szeregu boskich momentów, dotyczących jednak przeważnie panny młodej—o nich już mówiliśmy, ponieważ dają one życie nowej istocie. Są jednak i niezależne od aktu zapłodnienia, regulujące życie domowe mężatki: niech kocha swój nowy dom — deus Domitius — niech chętnie w nim przebywa, unikając niepotrzebnych wyjść—dea Manturna; a gdyby się miała pokłócić z mężem — od tego jest dea Viriplaca, która ma nawet świątyńkę gdzieś na Palatynie. I oto nakoniec dobiegła końca nić życia: ojciec i małżonek umiera, zostawiając wdową żonę i sierotami dzieci — następuje kolej na boga Viduus i boginię Orbona; gaśnie jego wzrok — bóg Caeculus — i pozostaje tylko żałoba po nim — bogini Nenia.

I jak życie człowieka, tak i życie przyrody organicznej składa się z szeregu poszczególnych aktów ubóstwionych; prawdziwe jednak zainteresowanie wywoływały tylko te, które były połączone z pracą człowieka, przyczyniając się do jego życia. Próżno szukalibyśmy w praktycznej religji Rzymu owego ubóstwienia przyrody, które, będąc cechą pierwotnej religji greckiej, tak nas zachwyca swojem pięknem — o ile oczywiście jesteśmy zdolni odczuwać to piękno i oddawać się temu zachwytowi

[RSG 14 n.]. To było bowiem ubóstwieniem substancjalnem; tu natomiast chodzi o ubóstwienie aktów. Śród aktów człowieka w dziedzinie przyrody góruje rolnictwo, owa rdzennie rzymska nauka; to też ta gałąź religji, o której mowa, dotyczy przeważnie rolnictwa. Trzykroć ma być zorane nowe pole; Grecja ujęła tę potrzebę w uroczej postaci swego Tryptolema, wychowanka Demetry — Rzymianin widzi boskość tylko w trzech odpowiednich aktach, uznając poszczególne bóstwa Vervactor, Redarator i Obarator. Towarzyszyć tym aktom powinno mierzwienie roli, i jego znaczenie dla urodzaju nie pozwalało odnosić się doń lekkomyślnie: niech więc nikt się nie dziwi istnieniu bóstwa Sterculinius czyli Stercutus. W dalszym ciągu następuje praca siewcy — jest to bóstwo Saturnus czy też Semonia. Przez pewien czas zboże rośnie pod ziemią — mamy bóstwo Seia; powoli wschodzi i buja w swej młodej zieloności nad ziemią — bóstwo Segetia. Oby go tylko w tym czasie nie zagłuszyły chwasty!—módlmy się do bóstwa Runcinator. Dzieje się mu dobrze, już zakwitło — witamy bóstwo Florę; ale tu mu grozi nowe niebezpieczeństwo od rdzy — starajmy się przebłagać bóstwo Robigus. Odkwitło, już i ziarno dojrzewa, napełniając się mlecznym sokiem — widoczny jest bóg Lacturnus. Dojrzało, teraz rozpoczyna się żniwo — panuje bóstwo Messia czyli Messor. I tak dalej; w stosunku do każdej pracy ziemianina, i podobno do każdej pracy wogóle.

Czy mógł człowiek pamiętać o tych nieskończonych szeregach bóstw? Ależ od tego byli kapłani,

pontifices, których zadaniem było ściśle regulować obowiązki człowieka wobec bogów. To oni rozkładali wielkie i boskie akty życia na akty drobne i też boskie, ucząc, jakie szeregi bóstw należało uwzględnić w każdym danym wypadku. A żeby broń Boże którego w danym szeregu nie pominąć, mieli dla każdego wypadku ułożone przez poprzedników od dawnych czasów pamiętniki, *commentarii*, w których było oznaczone, jakie bóstwa należało każdorazowo „wskazać", *indigitare*. Takie to były te „bóstwa indygitamentów" bez barw, bez charakterów, bez wszelkiej nawet postaci, gdyż żyły w samych tylko aktach. To też miał dla nich język łaciński oznaczenie, którego w żadnym innym języku oddać ani odczuć niepodobna—numina. Ale właśnie po łacinie odczuć je można, i odczuwało je wielu ludzi przed nami: tkwi w tem wielkość i potęga nieokreśloności.

Z tych to pamiętników pontyfikalnych uczony Warro, rówieśnik Cycerona, zaczerpnął swe wiadomości, kiedy pisał wielkie dzieło *antiquitatum divinarum libri XVI*. Za jego czasów różnicy między religją rzymską a grecką już prawie nie było, greccy „prorokowie dłuta" już nauczyli Rzymian wyobrażać sobie bóstwa w tej postaci, jaką im dała sztuka grecka. Czy Warro mocno wierzył w owe *numina* pamiętników kapłańskich? Wolno o to wątpić; w każdym razie jego „księgi starożytności" nie były księgami do nabożeństwa, ich cel był ściśle naukowy, nie religijny. Można też przypuścić, że jego rewelacje o owych tajnikach wiedzy kapłańskiej znalazły bardzo sceptyczne przyjęcie ze strony zhellenizowa-

nego społeczeństwa rzymskiego: widzieliśmy już, jak je przyjął Cycero, który przecie wogóle miał pewne zrozumienie dla rzymskości. Oczywiście w ciągu następnych stuleci przepaść się jeszcze bardziej rozszerzyła; stała się ona zupełnie beznadziejną za czasów chrześcijańskich. Tu uczoność Warrona mogła dać tylko bogate i wdzięczne pole do efektownej polemiki — zupełnie zresztą szczerej i po swojemu uczciwej. Przecie chrześcijańskim sposobem ujęcia problemu bóstwa była transscendentna substancjalność; czy można było znaleźć od niej most do immanentnej aktualności starorzymskich numina? Aby się przekonać o zupełnej beznadziejności sprawy, przeczytajmy drwiącą polemikę św. Augustyna. Dotyczy ona pierwszego szeregu wymienionych wyżej (str. 129) bóstw indygitamentów, które wyliczyłem bez komentarza. Z tych samych powodów muszę przytoczyć słowa apologety w oryginale, bez tłumaczenia. *Cum masculus et femina conjunguntur, adhibetur deus Jugatinus; sit hoc ferendum. Sed domum est ducenda quae nubit; adhibetur et deus Domiducus; ut in domo sit, adhibetur deus Domitius; ut maneat cum viro, additur dea Manturna. Quid ultra quaeritur? Parcatur humanae verecundiae; peragat cetera concupiscentia carnis et sanguinis, procurato secreto pudoris. Quid impletur cubiculum turbâ numinum, quando et paranymphi inde discedunt? Et ad hoc impletur, non ut eorum praesentiâ cogitatâ major sit cura pudicitiae, sed ut feminae sexu infirmae, novitate pavidae, illis cooperantibus sine ulla difficultate virginitas auferatur: adest enim dea Virginiensis et deus pater Subigus et dea mater Prema et dea Pertunda et Venus et Priapus... Et certe si adest Virginiensis dea, ut virgini zona solvatur; si adest deus Subigus, ut viro subigatur; si adest dea Prema, ut subacta, ne se commoveat, comprimatur;— dea Pertunda ibi quid facit? Erubescat, eat foras; agat aliquid et maritus* (*CD VI 9*).

15. Tu jednak powstaje pytanie: czy to, co tak skrzętnie określili i różniczkowali kapłani, co tak sumiennie wyłożył Warro, co tak złośliwie wydrwiwał apologeta chrześcijański—czy to wszystko było rzeczywiście r e l i g j ą narodu rzymskiego? Odpowiedzieć wypadnie: i tak, i nie. Czyli ściślej: w wykonaniu— nie, w idei — tak.

W w y k o n a n i u—n i e; rzeczą jest bowiem jasną, że mamy tu pracę suchej refleksji, pilnej, lubo nieudolnej uczoności poszczególnych kapłanów; czytelnicy trzeciego tomu niniejszej serji (I 169; 182) przypomną sobie analogiczne różniczkowanie „ojców" zakazanych w szabbat „czynności" w przepisach rabbinowskich i zechcą już tutaj zanotować to podobieństwo, o którem jeszcze nieraz będzie mowa. A więc pod tym względem odpowiedź będzie przecząca: rolnik rzymski nie mógł nosić w swej świadomości religijnej wszystkich tych zastępów znikomych bóstw—co najwyżej mógł wziąć ich wykaz od kapłana, ale podobno i tego nie było, i egzystencja największej ich części ograniczała się do modlitw, odmawianych przez samych tylko pontyfików. Ale u c z u c i e r e l i g i j n e, które w swem skrajnem rozgałęzieniu doprowadziło do owego suchego katalogu, było

mimo to rzeczywistem. Aby się o tem przekonać i jednocześnie uświadomić sobie, w jakich granicach konkretyzacja tego uczucia jest możliwa na gruncie żywej religji, najlepiej będzie także i tu [RR 12] porównać ze sobą dwa bóstwa, które z czasem zostały utożsamione—Demetrę grecką i Cererę rzymską.

Czem bowiem jest Demeter? Jest to przedewszystkiem, używając zwrotu d'Annunzia, symbol odradzania się chleba, *rinascimento del pane*; w tym względzie odpowiada Cererze rzymskiej, dzięki czemu właśnie została z nią utożsamiona. Ale na tem bynajmniej nie koniec—i tu zaznaczyła się w sposób decydujący różnica między zasadniczą immanentnością religji rzymskiej i zasadniczą transcendentnością greckiej. U Greków wskutek właściwej ich duchowi transcendentalności siła - sprawczyni owego odradzania się chleba została wyodrębniona w postać osobnego bóstwa, mającego własne indywidualne życie: Demeter „wynalazła" uprawę roli i wogóle rolnictwo. W pradawnych czasach wyprawiła ona do ludzi posła swego i zwiastuna, Tryptolema — symbol trzykroć zoranej roli, *trip(t)olos neios*—ażeby nauczył ich uprawy gruntu. I artyści greccy lubili odtwarzac wielki ów moment, kiedy to łaskawa bogini wręczała posłusznemu uczniowi drogocenne kłosy, ustępując mu zarazem swego cudownego rydwanu, aby rychlej do celu dojechał. Proszę teraz porównać w tym greckim Tryptolemem odpowiadających mu w kapłańskich indygitamentach Rzymu Werwaktora, Redaratora i Obaratora, o których mowa była wyżej— ci chyba żadnemu artyście wyobraźni nie zapłodnili.

Jest to wszakże jedna dopiero strona działalności oraz znaczenia Demetry; były i inne nie mniej poważne. Dary jej położyły kres koczowniczemu życiu ludzkości; uczyniła to życie osiadłem, kazała człowiekowi założyć gminę i poddać się jej prawu. Grek kochał swoją Demetrę i czcił ją jako „Demetrę prawodawczynię", *Dêmêtêr thesmophoros*. Ale i to jeszcze nie wszystko. Pogrążając się w wielką tajemnicę odradzającego się chleba [RSG 32], Hellen ulegał cudownej idei kolejnego po sobie następstwa zgonów i narodzin, bytu i niebytu. Ziarno, wydobyte z kłosa i powierzone ziemi, dzięki jej potędze znów wschodzi na powierzchnię, znów przeistacza się w kłos. A więc niema zagłady, niema unicestwienia, bywa chwilowy tylko zastój życia; a więc zapewne i nas po zgonie oczekuje nowe życie — po niedługim pobycie w mroku podziemnym znów ujrzymy światło słoneczne. W taki to sposób na gruncie religji Demetry rozkwitł dogmat o trwaniu życia poza grobem, wyrażony w micie o Demetrze i jej „córze" (*Korê*), porwanej przez boga śmierci, a potem zwróconej matce. Następnie sam ów mit o matce, co postradała swe dziecko, zajął fantazję Hellenów, przechodząc przez całą skalę afektów od miłosnego współczucia do właściwego sentymentalizmu religijnego (RH 41): wszystek czar miłości macierzyńskiej przelewano w postać tej bogini, prawdziwej *Mater dolorosa* starożytności. Wszystko to stało się treścią eleuzyńskiego kultu Demetry — słynnych po wsze czasy „misterjów eleuzyńskich",

Jak widać z krótkiej tej charakterystyki, grecka religja Demetry miała w swem jądrze uczucie—uczucie religijne, wywołane tajemniczem „odradzaniem się chleba"; lecz jądro to zewsząd obrosło innemi uczuciami i wyobrażeniami, też charakteru religijnego, ale oderwanemi od pierwotnego aktu fizycznego. Jeśli teraz zapragniemy zrozumieć rzymską Cererę, to musimy odrzucić to wszystko, co w Demetrze greckiej było wytworem rozmyślań i wyobraźni: ani Thesmophoros, ani władczyni tajemnic eleuzyńskich nie wchodzą w istotę Cerery—mowa tu o prarzymskiej, nie o zhellenizowanej. Niedość na tem: musimy uwolnić się od tej transcendentalnej metody odczuwania, która w Grecji doprowadziła do wyobrażania sobie Demetry w postaci jasnolicej, łaskawej bogini: religja rdzennie rzymska żadnego antropomorfizmu nie uznaje. Musimy natomiast wskrzesić przed sobą jaknajpełniej obraz falujących łanów, jakiemi widział je rolnik rzymski, człowiek, żyjący terazniejszością i zgoła niepomny tego, że przodkowie jego byli koczownikami. Pszenica już dostała kłosa, lecz jeszcze nie kwitnie; miło jest patrzeć, jak za każdym podmuchem wiatru chylą się jej prężne, soczyste źdźbła; miło jest poić słuch tajemniczym gwarem tych zielonych fal. I otóż, to, co widzi on, co słyszy, jest to właśnie Ceres — albo raczej to, co mu jest miłe w tem, co widzi i słyszy, w tym szumie, w tej falującej zieleni: nie wyobrażenie bowiem, lecz uczucie tkwi u podstaw religji. Ceres — jest to ta utajona potęga, która objawia się we wzroście zbóż, ona to rokuje chłopu bogaty urodzaj i napełnia serce jego słodkiem uczuciem zapewnionych środków do życia, ale też może zawieść wzbudzone przez się nadzieje. Wzrost może się zatrzymać, kłosy, nie nabrawszy ziarna, mogą przypalić się i uschnąć, zielone łany przedwcześnie mogą pożołknąć od chorobliwej rdzy—ze słodkiem uczuciem nadziei łączy się strach... Nie jest to jeszcze wszystko: religja składa się nietylko z tych dwojga uczuć. Nim jednak posuniemy się dalej, zatrzymajmy się na nich.

Miłość i wstręt, nadzieja i strach—Grek i Rzymianin odczuwali je wobec swych bóstw jednakowo; ale na tem się kończy podobieństwo. Wyobrażenia zaś samych bóstw różniły się biegunowo: Demeter była bóstwem transscendentnem, Ceres—immanentnem. Grek wierzący nie zdziwiłby się wcale, gdyby gdzieś po drodze spotkał swoją Demetrę w postaci kobiety wysokiej i pełnej, z łagodnym na twarzy uśmiechem; Rzymianin zaś, po staremu wierzący, nigdyby w kobiecie takiej nie uznał swej Cerery, ta objawia mu się wyłącznie w rosnącem zbożu. Właśnie w rosnącem, lub, co na jedno wyjdzie, w jego wzroście; i w tem zawiera się druga zasadnicza różnica, o której też już była mowa. Demeter, rządząc swym żywiołem, rządzi nim od początku do końca jego istnienia, jako bogini substancjalna; co zaś do Cerery, to póki zboże jeszcze nie wzeszło, lecz posiane spoczywa w roli, rządzi nim nie Ceres, lecz Saturn; skoro zaś już wyrosło i kwitnie — Flora; gdy dojrzewa ku żniwu — Consus. Nie w przedmiocie bowiem — żeby to raz jeszcze powtórzyć —

zamieszkuje bóstwo, lecz w akcie: uczucie nadziei i strachu wszędzie jest jednakowe, różnie się atoli zabarwia w zależności od tego, w jakiej fazie znajduje się przedmiot, który je wywołuje; ze zmianą zaś zabarwienia ulega również zmianie odpowiadające mu bóstwo. Tak więc substancjalnej Demetrze poniekąd tylko odpowiada na gruncie religji rzymskiej aktualna Ceres.

A teraz możemy iść dalej. Saturn, Ceres, Flora, Consus — to są te bóstwa rzymskie, które razem wzięte odpowiadają greckiej Demetrze. I znowu powstaje pytanie: czy są to bóstwa religji ludu? I tym razem odpowiedź będzie stanowczo twierdząca: tak, tu mamy rzeczywiście religję ludową, nietylko w idei, ale i w wykonaniu. To nie ulega najmniejszej wątpliwości: te bóstwa bowiem miały swoje święta w kalendarzu rzymskim, o których jeszcze będzie mowa. Skoro jednak tak było, to jaki był stosunek tych czterech bóstw do owych zastępów, o których świadczyły indigitamenta? Sprzeczność zdaje się być rażącą — ale tylko na pierwszy rzut oka. Liczba 10 składa się z dwóch cyfr 4 i 6 — składa się z czterech cyfr 1, 2, 3, 4; czy jest tu sprzeczność? Przecie nie; jest tylko w drugim wypadku większe wyszczególnienie. Nieuniknionom bowiem następstwem aktualności religji rzymskiej była p ł y n n o ś ć religijnych jej wyobrażeń. Powoli i niepostrzeżenie posiany łan stawał się rosnącym, rosnący — kwitnącym, kwitnący — dojrzewającym i dojrzałym; tak samo powoli i niepostrzeżenie Saturn stawał się Cererą, Ceres —

Florą, Flora — Consusem: były to przecie nie postaci lecz tylko same ubóstwione akty. Przeciętny rolnik rzymski poprzestawał na tych czterech aktach, t. j. bóstwach, jako najbardziej widocznych; subtelniejszy umysł kapłana, r ó ż n i c z k u j ą c w dalszym stopniu te najwidoczniejsze akty, znajdował dużo większą liczbę aktów daleko drobniejszych. Zasada jednak i tu i tam była ta sama; dlatego właśnie powiedziałem wyżej, że w idei indigitamenta kapłańskie zupełnie odpowiadały religji ludowej. Czy jednak znajdywały one rację swego bytu w samej tylko ciekawości, będąc rozczłonkowaniem dużych aktów na mniejsze, w rodzaju przytoczonego przykładu liczby 10? Toby nie zgadzało się z praktycznym charakterem tej *religio*, o której mowa. Oczywiście owi pontyfikowie nie zostawili nam świadectw o pobudkach psychologicznych swoich czynów; znając skądinąd ich właściwości, nie omylimy się, wyobrażając sobie te pobudki w sposób następujący. Kierowała nimi *religio* w ścisłem znaczeniu tego słowa, t. j. strach religijny. Skoro bowiem wielki akt odrodzenia chleba składał się z dużej ilości aktów drobniejszych, oznaczało to, że każdy z tych aktów może chybić i w ten sposób zniweczyć akt ostateczny. Stąd wynikała konieczność ubłagania, a więc przedewszystkiem ustalenia tych drobnych aktów. Niech rolnik rzymski lub naród rzymski w całości modli się do owych czterech bóstw najbardziej widocznych i dlatego głównych. Takiego Runcinatora śród nich niema, a jednak może i on w znacznej mierze zaszkodzić całej sprawie. Niech więc będzie uwzględniony przynajmniej w modlitwie kapłańskiej.

Brzmi to dość przekonywająco, łatwo jednak zrozumiemy, że takie różniczkowanie z samej natury swej nie może dojść do zadawalającego skutku. Aktualność bowiem atomów nie zna: najdrobniejszy akt zawsze może być rozczłonkowany na jeszcze drobniejsze. I tu możemy się powołać na owych „ojców czynności" nauki rabbinowskiej, o których mowa była wyżej; ich liczba — 39 — nie zadowoliła twórców Talmudu, różniczkowanie poszło dalej w przyśpieszonem tempie, każdy z „ojców" spłodził z czasem 39 „córek". Oczywiście i ta olbrzymia liczba nie mogła być uważana za ostateczną, i jeżeli każda z tych „córek" nie dała swemu „ojcu" jeszcze 39 „wnuczek", to nie dzięki logice, lecz dzięki znużeniu i wyczerpaniu rabbinowskiej wyobraźni. To samo mamy i tutaj, i to nas dziwić nie powinno, gdyż przyczyna była i tu ta sama — *religio*, strach religijny. Religja rzymska bowiem — można to ustalić już teraz — była tak samo, jak i religja Izraela i w odróżnieniu od religji greckiej, [RSG 79; HJ I 133] religją strachu, nie miłości.

Ale różniczkowanie było tylko jedną z dwu dążności religji rzymskiej; odpowiadała jej biegunowo przeciwna dążność całkowania. W sercu rzemieślnika, mieszkającego w dusznym, zgiełkliwym Rzymie, aktom zasianego, rosnącego, kwitnącego i zbieranego zboża nie towarzyszyły żadne uczucia; dla niego istnieje tylko zboże nabywane, t. j. zboże wogóle, które skojarzy bądź z jednem z wymienionych bóstw rolniczych, a więc np. z Cererą, bądź też z bóstwem nowem, ad hoc stworzonem, z Annoną („taniością urodzaju"). Oczywiście, im bliżej człowiek stoi danej sprawy, tem skłonniejszy będzie do różniczkowania; im dalej, tem bardziej skłaniać się będzie do całkowania. Społeczeństwo rzymskie składało się z ludzi różnych gatunków, zarówno bliskich jak i dalekich od każdej danej sprawy; to też i religja przebywa w równowadze niestałej między dwoma biegunami, ku obu mając jednakową dążność. Różniczkowanie wiodło ją ku biegunowi niepokojącego w swej mnogości pandemonizmu; całkowanie — ku biegunowi panteizmu. Ani jeden, ani drugi biegun nie został osiągnięty; w swem dążeniu bowiem do obu religja rzymska została nagle, że tak powiem, upostaciowana przez siłę zewnętrzną, która położyła kres i temu i tamtemu dążeniu; tą siłą była jej hellenizacja.

O niej jeszcze bedzie mowa; tymczasem pomówmy o obu biegunach. Jednym z nich był, według tego, co przed chwilą powiedziałem, pandemonizm, ale pandemonizm aktualny, nie substancjalny: nieokreślone istoty, odpowiadające wyodrębnionym do ostatniego stopnia aktom, — to były niby drobne kuleczki rtęci, zachowujące zdolność do połączenia się w coraz to większe i większe kule. Ten obraz proszę trwale zachować w pamięci; tłumaczy on, dlaczego ten pandemonizm jaknajzupełniej nadawał się do współistnienia ze swem przeciwieństwem, z panteizmem. Ów panteizm bowiem, w religji rzymskiej utajony, był to też panteizm aktualny; ten rys odrazu odróżnia go od panteizmu Spinozy, który był

właśnie panteizmem substancjalnym, zbliża go natomiast do tego poglądu na świat, który ma swój początek w Heraklicie, koronę zaś swoją — w Schopenhauer'ze...

Tak, to wygłosiłem po raz pierwszy przed trzydziestu bezmała laty. Sukcesu nie miałem; odwrotnie, czyniono mi zarzut, że robię ze starożytnych Rzymian zwolenników Schopenhaur'a. Ten zarzut jednak świadczy tylko o niezdolności tych, co go czynią, do zrozumienia zjawisk ewolucyjnych. Powiedziałem przecie wielokrotnie i jeszcze nieraz będę twierdził, że podstawą religji jest uczucie religijne, nie zaś jakakolwiekbądź teorja filozoficzna. Czy to jednak pozbawia nas prawa do pytania, w jaką myśl powinno się przelać dane uczucie religijne w toku naturalnego przejścia od odczuwania religijnego do rozumowania metafizycznego? Czyli, co wyjdzie na to samo, jakie zarodki filozoficzne znajdujemy w danem uczuciu religijnem? Niech to nie interesuje tych filologów, którzy są tylko filologami; może jednak i powinno interesować tych, co nie mają wyraźnego wstrętu do myślenia filozoficznego — a więc przedewszystkiem religjoznawców.

No, niech to będzie narazie osobliwością poglądów autora tej książki; rozwijając w dalszym ciągu nasz temat, przypatrzmy się tym bóstwom religji rolniczej, które, zajmując miejsce średnie między pandemonizmem rytuału kapłańskiego a ostatecznym celem dążenia całkującego, były przedmiotem wiary ludowej, jak o tem możemy wnioskować z istnienia świąt państwowych na ich cześć. Odpowiadają one,

jak już wiemy, głównym stanom zboża od zasiewu do żniwa.

Pierwszym w ich szeregu jest bóg zasiewów, Saturnus, o którym, pomimo jego wziętości w czasach późniejszych, w tym rozdziale mamy bardzo mało do powiedzenia. Tę wziętość bowiem zawdzięcza on przedewszystkiem hellenizacji, która, utożsamiwszy go z greckim Kronosem, przelała na niego wszystkie mitologiczne i kultowe szczegóły, dotyczące tego boga, a w dalszym ciągu astrologji, która go umieściła w gronie siedmiu planet — że już nie mówię o t. zw. *interpretatio Romana*, wskutek której szereg bogów barbarzyńskich był z nim utożsamiony. Jeżeli zostawić na boku wszystkie te naleciałości, to dla pierwotnego rzymskiego Saturna pozostanie tylko co następuje: miał on starodawne święto dosiewek, którego dniem był 17-ty grudnia, i święte ogrodzenie u stóp Kapitolu ze strony forum, na tem samem miejscu, gdzie mu później zbudowano wspaniałą świątynię, której szczątki — osiem kolumn, pochodzące coprawda z jeszcze późniejszej restauracji — dotychczas cieszą wzrok każdego zwiedzającego Rzym. Otóż w tem ogrodzeniu po ofierze na cześć Saturna urządzano ucztę dla ludu małego jeszcze miasta, przy której nie szczędzono i wina, a po jej ukończeniu biesiadnicy w odpowiednio wesołym nastroju z okrzykami *Io Saturnalia!* rozchodzili się po swoich domach. Co z czasem — mianowicie w r. 217 — zrobiono z tych Saturnaljów, to zobaczymy w odpowiednim rozdziale (§ 25); że jednak samo święto

należało do pierwotnych, to widać stąd, że ma ono swe miejsce w kalendarzu.

Bardzo możliwe, że to miejskie święto dosiewek było tylko ostatnim, ogólnorzymskim aktem, reasumującym, że tak powiem, cały sezon dosiewek wiejskich, które mogły się odbywać w różne dni listopada i pierwszej połowy grudnia, w zależności od położenia danej wsi. W każdym razie po tem święcie Saturn mógł odpoczywać aż do odpowiedniej pory roku przyszłego; posianem przy jego współudziale zbożem opiekowała się odtąd Ceres. To też już w styczniu obchodzono na jej cześć „święto zasiewów", *feriae sementivae*, które jednak aż do ostatnich czasów zostało ruchomem (*feriae conceptivae*, p. § 17) — z jakiej przyczyny, nie wiemy. Były to właściwie dwa święta, oddzielone jedno od drugiego całą nundiną: pierwsze było poświęcone matce Ziemi (łac. Tellus), której składano w ofierze prośną świnię — o tem patrz niżej (str. 152) — i dopiero drugie Cererze, która tu otrzymywała odpowiadającą jej istocie ofiarę orkiszową. Ładny, jak zazwyczaj, opis tego święta zostawił nam Owidjusz (*F.* I. 668);

Raczcie się, woły-oracze, przy żłobie, z wiankami na głowach:
Wiosna nastąpi — i znów dla was rozpocznie się znój.
Kmiotek swój pług niepotrzebny z lubością na palu powiesi:
Ziemia obawia się ran, gniecie styczniowy ją mróz.
Rządco, spoczynek daj Ziemi: skończyła się pora zasiewów;
Daj też spoczynek i tym, co w nią włożyli swój trud.
Wieś niech święci ten dzień; swą wieś oczyszczajcie, wieśniacy!
Ciastek corocznych dar wiejskie ognisko niech ma.
Służcie Tellurze z Cererą: to plonu wam są rodzicielki;
Tamtej — maciory krew; koszyk orkiszu zaś — tej.

Wspólnej prosić należy Tellury z Cererą opieki:
Plonu przyczyna jest tu, plonu dziedzina zaś — tam.

Końcem jej panowania była połowa kwietnia, zwłaszcza 19-ty dzień tego miesiąca, który nosił jej imię — *Cerialia*. O pierwotności tego święta świadczy fakt, że należy ono do cyklu kalendarzowego; jego charakter jest jednak już owocem kilkakrotnej hellenizacji, oprócz jednego szczegółu, odznaczonego piętnem głębokiej starożytności. Była to urządzona w Circus Maximus — a więc w wąwozie między Palatynem a Awentynem — obława na lisy, którym do ogonów przywiązywano płonące pochodnie. Każdy tu przypomni sobie odpowiednią legendę o Samsonie (*Jud.* XV), a z nią i nowe podobieństwo religji Rzymu z religją Izraela; jakie znaczenie miała tamta legenda, o to możemy się nie troszczyć, ale sens obrzędu rzymskiego jest dość jasny: rudy lis jest symbolem rdzy, która właśnie w tej porze roku łatwo może paść na zboże, niszcząc nadzieje gospodarza. Ta rdza po łacinie nazywała się *robigus;* jeżeli Ceres była siłą dobroczynną, to Robigus oczywiście był czartem. Jego też lepiej było uprosić, żeby nie szkodził; robiono to w parę dni po Cerjaljach, w święto jego imienia — *Robigalia* 25 kw. Tego dnia składano mu w ofierze owcę i psa, zapewne rudego; ta ofiara była podyktowana oczywiście innemi uczuciami religijnemi, niż odpowiedni obrzęd Cerjaljów, z którym ona poniekąd konkuruje. Czy nie należy wytłumaczyć tę konkurencję i wywołane przez nią podwojenie zaklęcia Robiga podwójnym,

latyńsko-sabińskim charakterem najdawniejszego Rzymu? Fakt, że ofiary Robigowi składa flamin sabińskiego Kwiryna, podczas gdy szczucie lisów odbywało się u stóp latyńskiego Palatynu, sprzyja poniekąd tej hipotezie.

Ale mniejsza o nią; w każdym razie około pierwszego maja zboże w Italji zaczyna kwitnąć — po państwie Cerery następuje państwo Flory. Jej igrzyska 28 kw.— 3 maja były pochodzenia późniejszego; stary cykl kalendarzowy Floraljów nie zna. Że pomimo to takie święto istniało od dawnych czasów i samo przez się nie było owocem hellenizacji, o tem wnioskujemy z istnienia flaminatu Flory oraz z tego faktu, że sama bogini figuruje śród tych, którym Bracia Polni (§ 38) składają ofiary. Najprawdopodobniej jej święto było pierwotnie świętem ruchomem, tak samo jak i święto zasiewów. Bądź co bądź, śród obrzędów Floraljów znajdujemy i taki, który sam w sobie nosi charakter głębokiej starożytności. Czas kwitnienia zboża jest bowiem czasem tworzenia nowego ziarna przez połączenie płciowe dwuch kwiatów, męskiego i żeńskiego, a więc przez akt ogromnej doniosłości dla całego przyszłego urodzaju; stąd u narodów pierwotnych chęć pomagania temu aktowi przez zastosowanie magji sympatetycznej, t. j. przez pewną rozwiązłość płciową, której stopnie mogły być różne. W Rzymie jej śladów można się dopatrywać w tem, że nierządnice święciły Floralje jako swoje święto zawodowe, oraz w ciekawym szczególe, który się przedostał do igrzysk czasów historycznych (Ow. *F.* V 347):

Nie jest bogini ta z tych, co się w pysznych koturnach lubują;
Scena — pogódźmy się z tem! — lekka należy się jej.

Scena lekka — to znaczy po naszemu kabaretowa. O takiej czytamy u Walerjusza Maksyma, historyka-anegdotysty z czasów cesarza Tyberjusza, następujące opowiadanie (II 10, 8): „Kiedy Kato (Młodszy) był śród widzów na igrzyskach Flory, lud wstydził się żądać, by aktorki mimów się obnażyły. Dowiedziawszy się o tem od swego przyjaciela, Fawonjusza, który siedział obok, wyszedł z teatru, żeby jego obecność nie była przeszkodą dla zwyczajnego przebiegu widowiska. Jego wyjście naród zaszczycił rzęsistemi oklaskami i wtedy dopiero przywrócił scenie starodawny obyczaj zabawy, dając przez to do poznania, że więcej powagi przypisuje jemu jednemu, niż sobie całemu". Tu mamy przeniesiony na scenę przykład magicznej siły t. zw. nagości kultowej jako środka zabezpieczenia łanom urodzaju; kto czytał „Hiawathę" Longfellow'a, ten pamięta ładny opis podobnej sceny z życia dzikusów w Ameryce. Stamtąd pochodzą także i nasze *mimae* kabaretowe, pospolicie zwane *girls'*ami, które uważają za szczyt artyzmu zarzucanie nóg do pułapu; różnica jednak polega na tem, że ów rzymski *priscus mos jocorum* miał jednak jakie takie podłoże religijne, a powtóre, że tamte *girls'*y obnażały się (spodziewajmy się jednak, że niezupełnie) tylko raz na rok, a nie codziennie,

Przez pewien czas jeszcze Flora panuje nad zbożem, lub raczej w zbożu; im bardziej jednak

ziarno nabrzmiewa, tem bardziej myśli rolnika zwracają się ku żniwu, ku boisku, ku śpichlerzowi, a więc i ku bóstwu, które jest widoczne w tem wszystkiem— ku C o n s u s'o w i. Consus — najprawdopodobniej od czasownika *condere* —to ten, co „chowa". Ale co on chowa? No, to, co w ciągu roku będzie „dostatkiem", rolnika, jego *ops*. Consus i Ops są więc w związku z sobą—lecz bynajmniej nie w małżeńskim, takiego pierwotna religja rzymska nie uznaje: w związku rzeczowym i wskutek tego sakralnym. Już 7-go lipca pontyfikowie składali ofiarę Consusowi na jego podziemnym ołtarzu w Circus Maximus u stóp Palatynu—podziemnym, gdyż i zboże pierwotnie przechowywano w podziemnych piwnicach; ale jego właściwemi świętami były dożynki 21 sierpnia i święto końcowe 15 grudnia. Oba w starym cyklu kalendarzowym noszą nazwę *Consualia*; pierwsze było połączone z wieńczeniem zasłużonych koni i ich wyścigami w cyrku—właśnie podczas takich wyścigów, opowiada legenda, zostały porwane Sabinki za rozkazem króla Romulusa. Szczegółów o tych świętach nie wiemy: niestety, dla świąt drugiej połowy roku poetycki kalendarz Owidjusza już nie służy. „Chowacz" z „dostatkiem" był połączony w święcie nazwanym z imienia obu *Opiconsivia* 25 sierpnia; jak widać stąd, cztery dni dzieliły je od sierpniowych Konsualjów. Taka sama liczba dni oddzielała od Konsualjów grudniowych święto samej tylko Ops, *Opalia* 19 grudnia; było to ostatnie święto starego roku rolniczego, już po rozpoczęciu nowego, którem były, jak już wiemy, Saturnalje 17 grudnia.

Takie to były te bóstwa odradzającego się chleba, już nie w formułach modlitwy kapłańskiej, które się jednak i do nich odnosiły, lecz w religji ludowej, ilustrowanej obrzędami świątecznemi. Czytelnik mógł zauważyć, w jak wysokim stopniu brak im określoności; a jednak nie jesteśmy pewni, czy dla najdawniejszego okresu religji rzymskiej przed hellenizacją nawet to, cośmy podali, nie okazało by się zanadto określonem. Dotyczy to przedewszystkiem rodzaju bóstw. Saturnus, Robigus, Consus — to bóstwa męskie; Ceres natomiast, Flora, Ops — żeńskie. Czy jednak te różnice pierwotnie odczuwano? O Robigu już widzieliśmy, że o jego płci sądzono i tak i owak: Owidjusz np. mówi o *diva Robigo*. A Ceres? Oczywiście, odkąd Demeter otrzymała swój słynny dom pod Awentynem pod imieniem Cerery, już nie można było wątpić o jej płci, ale to właśnie było hellenizacją; pieśń Skoczków natomiast, ów najdawniejszy pomnik poezji łacińskiej (§ 38), mówi o *duonus* (t. zn. *bonus*) *Cerus, Cerus manos* (też *bonus*) — czy to ma być męskim odpowiednikiem żeńskiego bóstwa Cerery, czy też męską formą jej imienia? Pamiętajmy, że zastrzeżenie *sive mas sive femina* lub *sive deus sive dea* odgrywało wielką rolę w religji rzymskiej, podczas gdy grecka ze swoją barwną mitologją takich wahań nie znała.

Bądź co bądź — te bóstwa były w wiecznym toku, ciągle przechodząc jedno w drugie, jako płynne cząstki „świętego czasu"; im przeciwstawia się ta, która była przedmiotem działania ich wszystkich,

wiecznie nieruchoma, wiecznie tażsama matka-Ziemia, w kulcie nietyle Terra, ile T e l l u s.—Ta przynajmniej była bóstwem zdecydowanie żeńskiem? Bo proszę: m a t k a-Ziemia!—Kto wie; pontyfikowie, mówi Warro, przynoszą ofiarę *Telluri Tellumoni*, oczywiście „indygitując" Ziemię pod obu imionami, i żeńskiem i męskiem. Ale niech to idzie na karb ich skrupulatności kapłańskiej; dla religji powszechnej Tellus była boginią. Już mieliśmy ją w związku z Cererą przy święcie ruchomem dosiewek: tam otrzymała w ofierze prośną świnię. Ważniejszem było jej własne, nieruchome święto 15 kwietnia, zwane Fordicidia (od *bos forda*, t. zn. *praegnas*), kiedy jej składano w ofierze cielne krowy, po jednej od każdej z trzydziestu kuryj, i jeszcze jedną na Kapitolu od całego narodu. Po zarżnięciu krowy wydobywano z jej wnętrza niedonoszone cielęta i palono oddzielnie pod dozorem starszej Westalki, popioły zaś (wraz z popiołami konia październikowego, o którym p. § 19) przechowywano w spiżarni, *penus* Westy, aż do święta Paryljów, o którem za chwilę. Jest to obrząd starodawny i wyraźnie barbarzyński; Grek by go uznał za szkaradny—wiadomo bowiem, z jakim pietyzmem odnosił się on do ciąży zwierząt, nawet dzikich [RSG 28]. Ale tu bez wątpienia odgrywała rolę magja sympatetyczna: ciężarna samica była symbolem rodzącej ziemi. Udział kuryj, owego najdawniejszego podziału narodu rzymskiego, zupełnie już przestarzałego za czasów historycznych, też świadczy o głębokiej starożytności obrzędu, a z nim i samego kultu.

Czy więc tu też mamy bóstwo „świętego czasu"? Zdawałoby się, że nie: trudno było wątpić o substancjalności ziemi. A jednak znamiennym jest fakt, że oba jej święta przypadały w czasie, kiedy rodziła i karmiła zrodzony przez się łan: potem, kiedy ten łan zakwitnie i powoli będzie dojrzewał, o tej jego rodzicielce już się pamiętać nie będzie. O ile więc można było, Rzymianin nawet do tej arcysubstancjalnej bogini stosował zasadę aktualności; a że była ona immanentną — nie zaś transcendentną, jak grecka Gea — i poza swym żywiołem istnienia nie miała, to rozumie się samo przez się.

Przypatrzmy się jeszcze pobieżnie pozostałym dziedzinom życia ziemiańskiego w ich związku z religją. Drugą po uprawie roli było w i n i a r s t w o; *hujus rei cura non levis in Latio*, mówi Warro (I L VI 16), nie mniej jednak należy stwierdzić, że pod względem religijnym było ono bardzo upośledzone w porównaniu z rolnictwem i mało podobne do winiarstwa greckiego z jego patronem Dyonizem. Mamy jednak trzy nieruchome święta, związane z niem, i prócz tego prawdopodobnie jedno ruchome. Nieruchomemi były Vinalia wiosenne 23 kw. i jesienne 19 sierpnia (te ostatnie nazywano także *Vinalia rustica*, co przypomina attyckie „wiejskie Dyonizje" [RSG 33]) i zagadkowej nazwy Meditrinalia 11 paźdz.; ruchomem święto winobrania między oboma ostatniemi terminami. Ale jakie były bóstwa płynne tej dziedziny pracy, odpowiadające szeregowi rolniczych od Saturna do Ops? O tem nic powiedzieć nie możemy; związek bowiem z Wenerą (przypuszczalnie

„ogrodową") jest dla nas zagadkowy i oparcia w kultach nie ma, związek zaś z Liberem niewątpliwie jest owocem hellenizacji. Uderza nas jednak to, że bóstwem stałem wszystkich tych świąt, odpowiadającem Tellurze w kultach rolniczych, był nie kto inny tylko sam Jowisz. Fakt nie ulega wątpliwości: wszystkie nieruchome były oznaczone w kalendarzach jako święta Jowisza, a o ruchomem wiemy, że flamin Jowisza sam, po ofiarowaniu bogu jagnięcia, odcinał pierwsze winogrono. A więc chleb od ziemi, wino od nieba; czy takie jest znaczenie tego dziwnego różniczkowania?

Jeszcze mniej możemy powiedzieć o kulturze innych owoców — po łacinie *poma*. Ich boginią była oczywiście Pomona; miała ona swego kapłana, *flamen Pomonalis*, swój święty gaj w okolicach Rzymu i może swoje święto — o tem ostatniem jednak nic nie wiemy, mogło być tylko ruchome.

Przechodząc kolejno od uprawy ziemi do życia pasterskiego, mamy do czynienia z bóstwem bardzo starem i poważnem, lecz w najwyższym stopniu zaciemnionem przez późniejsze naleciałości—z Pales. O pierwotności świadczy już to, że jego rodzaj jest niepewny: a więc tu znowu *si deus si dea;* ale za czasów historycznych przeważyła płeć żeńska, mamy więc u Owidjusza *alma Pales*. Pierwotna forma imienia też jest niepewna; ponieważ jednak jest prawie niewątpliwe, że cytowany parę razy flamen Palatualis był właśnie jej kapłanem, możemy uważać Palatua za warjant jej imienia, i to tłumaczy nam jej

związek z Palatynem, owem najdawniejszem osiedlem latyńskiego, „romulowskiego" Rzymu, i, pośrednio, znaczenie jej święta jako dnia urodzin Rzymu, *natalis Urbis*, od czasów starożytnych aż do dziś dnia. Tem świętem były Parilia (eufonicznie zamiast *Palilia*) 21 kwietnia; jego opis czyli raczej opis pewnych jego szczegółów znowu zawdzięczamy Owidjuszowi:

Śpieszy rodaków się tłum: nań czeka już ołtarz dziewiczy;
Westę uproście: to jej czystość przywróci wam dar.
Konia przywróci ją krew połączona z popiołem cielęcym —

to znaczy: krew „konia październikowego", o którym p. § 19, i popioły cieląt z Fordicidjów, o których mowa była wyżej, str. 152

Trzecia obrzędu część—suchych bobowin to garść.
Niemi o zmroku, pasterzu, swe syte oczyszczaj owieczki;
Różdżką zamiótłszy ich chlew, wodą święconą go skrop.
Liście przymocuj do ścian, gałązkami je zdób zielonemi,
Długą równianką też z kwiatów upięknij swe drzwi.
Potem błękitny niech dym z zapalonej się siarki podnosi,
Ty zaś, owieczko, becz, gdy ciebie dotknie ta woń!
Męskie niech płoną oliwki, i smoła, i zioła sabińskie;
Z trzaskiem wesołym niech też wawrzyn w kominku się tli.
Ciastko prosiane weń rzuć, no i prosa samego koszyczek:
Nie dziw: bogini to wsi—wiejska raduje ją karm.
Uczta niech brzmi, lecz przy dzieżce; a chleb rozdzieliwszy, pasterzu,
Z mlekiem w garnuszku tak do swej bogini się módl...

Mniejsza o modlitwę: jest ona utworem samego poety, syna Abruzzów, gdzie się dotychczas zachowały w największej czystości stare obrzędy; ale może czytelnika zaciekawiła ta waga, którą się przypisuje „dzieżce"? Chodzi tu o obrząd bardzo dawny—zda-

je się nawet, że przedrzymski: bogini pasterzy brzydziła się krwią zwierząt, któremi się opiekowała, brzydziła się nawet winem: mleko i kaszka, to są najmilsze jej ofiary.

Dobrze; ale gdzież tu mamy owo stopniowe przeistaczanie się bóstw aktualnych, o których ubóstwiony łan dawał takie dokładne i zadowalające pojęcie? O tem nic powiedzieć nie możemy; że jednak Pales nie była jedyną boginią trzód, to zobaczymy w następnym rozdziale (§ 18).

16. Powracamy jednak do poszczególnych ubóstwionych aktów, z których się składa życie człowieka, a więc do bóstw odpowiednich indygitamentów. Są to kulki rtęci—kulki po części bardzo drobne, nie tak jednak, żeby każda nie była zdolna do jeszcze większego rozdrobnienia, i nie logika lub fizyka, lecz jedynie znużenie operującego może położyć kres temu nieskończonemu procesowi różniczkowania. Ale te kulki, jak też już było powiedziane, są również zdolne do stopniowego całkowania, mogą się połączyć między sobą i utworzyć jedną dużą kulę, która będzie odpowiadała całokształtowi poszczególnych ubóstwionych aktów w życiu człowieka od jego poczęcia do śmierci, od Virginiensis do Nenia. W taki to sposób powstało charakterystyczne dla religji rzymskiej bóstwo indywidualne każdego człowieka w osobności — g e n i u s.

Co to jest, ten genjusz? — Żeby odpowiedzieć na to pytanie, powinniśmy się oddalić od tych wy-

obrażeń, które teraz łączymy z tem bardzo u nas znanem słowem—chociaż te wyobrażenia w rozwoju historycznym z owych rzymskich powstały. Spytajmy o to poety ostatnich dziesięcioleci owej epoki, który się na tem jeszcze znał — Horacego. Z dwuch braci, powiada (*Epist.* II 2, 183), jeden używa, drugi wszystkiego sobie odmawia; skąd ta różnica? — Takie już mają odmienne charaktery, powiedziałby ktoś inny; Horacy tę myśl oddaje w taki sposób: „wie o tem Genjusz, co, towarzysząc nam, rządzi rodzimą naszą gwiazdą, ś m i e r t e l n y b ó g p r z y r o d y c z ł o w i e c z e j, zdolny do zmienienia się odpowiednio do każdej osobistości, biały i czarny".

Scit Genius, natale comes qui temperat astrum,
Naturae deus humanae mortalis, in unum
Quodque caput voltu mutabilis, albus et ater.

A jednak i tu trzeba będzie oddzielić naleciałości czasów późniejszych: Horacy przecie był synem swego wieku. A więc przedewszystkiem ową tak dobrze nam znaną „gwiazdeczkę, co błyszczała, gdym ja ujrzał świat": czytelnik z przyjemnością ją pozna w wierszach poety rzymskiego, zgodzi się jednak przypisać ją wpływowi astrologji, który się zaznaczył dopiero w ostatniem stuleciu prz. Chr. Tak samo i sprzeczność, zawierającą się w tem, że Genjusz to, z jednej strony, siła boska, działająca w każdym osobniku, z drugiej zaś — postać transcendentna, wcielająca się w poszczególnych osobników i przyjmująca przez to odpowiedni moralny wygląd. Zostawiając wszystko to na uboczu, zachowujemy pojęcia podstawowe: *comes*, *natale* i przedewszystkiem—

deus mortalis humanae naturae. A więc „towarzyszy" on — oczywiście, ciału — przez całe życie, począwszy od dnia „urodzin", będąc jego „boskim" pierwiastkiem, i „umiera" wraz z niem. — Jak to, boski pierwiastek, a jednak umiera? Czy to nie sprzeczność? Przecie już od czasów Homera mamy pojęcie „bogów nieśmiertelnych" (*athanatoi theoi*), jako rozumiejące się samo przez się! — Tak, ale to była Grecja. — Taką samą jednakże formułę, *di immortales*, mamy i w Rzymie! — Tak, ale to jest hellenizacja. Nie zapominajmy, że jesteśmy na gruncie „świętego czasu": czas, to doczesność. Duża kula rtęci zachowuje charakter drobnych, które się zlały, aby ją utworzyć, a tym charakterem jest właśnie doczesność. Jeszcze będziemy musieli powrócić do tej definicji w rozdziale o zaświecie (§ 31); należy jednak jak najmocniej uświadomić ją sobie już tu.

Ale dlaczego ta siła tajemnicza, całkująca wszystkie bóstwa, z których się składa życie człowieka, nazywa się właśnie jego „genjuszem"? — Już starożytni wywodzili to słowo od czasownika *gignere* (korzeń: *gen-*), i nowożytni się z nimi zgadzają. Genjusz jest to więc ta siła, która „rodzi" człowieka, rodzi najwyraźniej w momencie jego urodzin — dlatego też nazywa się także Natalis, o czem za chwilę — nie mniej jednak i w każdym innym momencie jego życia. Rodzi zaś człowieka w każdym dniu życia — pokarm; stąd ów bliski związek między Genjuszem a pokarmem, stąd takie charakterystyczne zwroty, jak *Genio indulgere* o tym, co lubi sute uczty, i odwrotnie, *Genium defrudare* o tym, co wszystkiego sobie odmawia. Ale naturalnie i wszystkie te tajemnicze bóstwa, które towarzyszą poczęciu człowieka, były uważane za twórców jego Genjusza; stąd wyraz *lectus genialis*, używany o łożu małżeńskiem — z naszego punktu widzenia sprzeczności tu niema żadnej. Właściwie mówiąc, chwila poczęcia powinna była być uważana za chwilę powstania owego Genjusza; ten fakt, który tak męczył późniejszych astrologów, miał niemniejsze znaczenie i w naszej sprawie. Ale niestety, ta chwila nawet w najlepszych warunkach nigdy — bo doprawdy nigdy — nie da się ustalić, podczas gdy chwila urodzin zawsze bywa jawną i jasną. Z tego powodu dzień urodzin człowieka jest jednocześnie dniem święta jego Genjusza, który w tym dniu właśnie z tego powodu nazywa się Natalis, t. j. Duch urodzin:

Dobrych nie szczędźcie nam słów! Natalis już jest przy ołtarzu;
Mąż, czy niewiasta tu jest: mową niech sprzyja nam swą.
Zbożne mu palcie kadzidła, i zioła niech palą się wonne,
Które z obfitych swych ziem Arab-niewieściuch nam śle.
Genjusz niech przyjdzie tu sam: wszak jego my cześć tu święcimy.
W wieńcach z fijołków i róż święta niech tonie mu skroń.
Czysty niech sączy się nard z jego pysznych kędziorów na ziemię;
Ciastkiem niech będzie on syt, wina napije się też.
I na twe prośby, Ceryncie, na wszystkie, niech skinie łaskawie.
Czemuż nie słyszę twych próśb? Skinie łaskawie ci: proś!
Snadnie odgadłem: o wierną poprosisz małżonki swej miłość!
Prośbę tę, drogi ty mój, umie na pamięć już bóg.

Przytoczyłem początek poemaciku, w którym Tybullus winszuje swemu przyjacielowi Ceryntowi (pseudonim) w dniu jego urodzin (II 2). Teraz proszę:

czy Natalis jest tu utożsamiony z Genjuszem? Czy jeden i drugi jest wyodrębniony od samego Cerynta? Czy namaszczenie nardem, ozdobienie wiankami, częstowanie ciastkiem i winem odnosi się do Cerynta, czy do niewidzialnie obecnego jego Genjusza, czy do posągu tego ostatniego?—Tylko ten może o sobie powiedzieć, że zrozumiał religję rzymską, kto bezpośrednio odczuje zbyteczność tych pytań. Co do posągów zresztą, to te rzeczywiście istniały, będąc podobiznami odpowiednich osobników; tylko róg obfitości, *cornu copiae*, stały atrybut Genjusza, świadczy o tem, że jego w danym wypadku właśnie widzimy, a nie portret zwykły.

W przytoczonym wypadku Cerynt obchodzi dzień urodzin i czci swego Genjusza. Był on jednocześnie głową rodziny i panem swojej czeladzi; to też dla wszystkich członków jednego i drugiego zespołu, a więc dla całej *familia* w szerokiem, rzymskiem znaczeniu słowa, Genjusz jego był przedmiotem kultu i wogóle świętością. „Rządca (*vilicus*, a więc niewolnik) przysięga na mego Genjusza, że robi wszystko", pisze Seneka (*ep.* XII 2); „zaklinam ciebie na Genjusza twego", mówi o prawie trzysta lat wcześniej jedna z osób w komedji Plauta (*Capt.* 977) — pod tym względem żadne zmiany nie zaszły. Na napisach wotywnych przypadkowo zachowanych czytamy: „Genjuszowi naszego Lucjusza (poświęca) wyzwoleniec Feliks" (CIL X 860—dla czeladzi bowiem np. Marcus Tullius Cicero jest tylko „nasz Marek"); „Genjuszowi swego pana (poświęca) rządczyni Zoila" (CIL XI 356); „Genjuszowi naszego Marka i Larom

(poświęcają) dwaj wyzwoleńcy Djadumenowie" (CIL X 861) i t. d. Jak widać z tego ostatniego przykładu — a jest to jeden z wielu — Genjusza gospodarza chętnie się zestawia z Larami domu; te bowiem też były przedmiotem uwielbienia dla „familji", a dlaczego, to zobaczymy w swoim czasie. Natomiast nie zestawia się genjusza z Penatami.

Zaiste, wiele tkliwości i ciepła duchowego włożyła dusza rzymska w ten kult Genjusza i połączone z nim obrzędy urodzin; i przykro nam widzieć, jak prąd samobójczy, towarzyszący ustaleniu się chrześcijaństwa w państwie rzymskiem, nawet te niewinne, wesołe obrzędy skazał na zagładę. Stało się to naturalnie za czasów cesarza-fanatyka Teodozego; „niech nikt", brzmi jego surowy rozkaz z r. 392 (*cod. Theod.*. XVI 10, 12) „nie czci swego Genjusza winem, nie pali mu świec, nie rzuca kadzidła do ognia, nie wiesza równianek". Chrześcijaństwo bowiem uznaje inne urodziny — urodziny duchowe, których dniem jest święto patrona, opiekuna nowonarodzonego dziecka. Jest w tem też bez wątpienia piękny i głęboki sens; ale czy dla jego uwydatnienia potrzebne było wytępienie owych pierwszych, doczesnych urodzin? Oczywiście nie; to też na nic się nie przydała owa nietolerancja, i z czasem chrześcijanin przywrócił sobie także i święcenie ziemskich swych urodzin z jego świeczkami, kwiatami, no i winem, chociaż bez wyraźnej świadomości, że święci swego Genjusza, mistyczną istotę zbiorową, całkującą poszczególne momenty jego życia ziemskiego.

Ale tendencja całkowania tu jeszcze kresu nie znalazła; poszła ona o wiele dalej. Z osobników składa się zespół; przecie musi być coś wspólnego, co łączy między sobą jego członków — i musi to być siła, skoro ma zdolność łączenia — a skoro siła, to i bóstwo. Imię Genjusza można było dla tego bóstwa zachować; w taki sposób otrzymywało się szereg Genjuszów dla wszelkiego rodzaju „kolektywów", jak je dziś nazywamy: miało cię Genjuszów kolegjów, sodalicyj, centuryj, legjonów, całego wojska, „które przez wytępienie okrutnych rozbójników swem wiernem poświęceniem zadośćuczyniło nadziejom Rzymu i modłom całego społeczeństwa" (CIL VI 234); miało się dalej i Genjuszów poszczególnych miast — „wszystkim bowiem narodom i miastom przypisuje się taki boski los (*fatum*, grecka *Tychê*) lub Genjusz w rodzaju naszych dusz", mówi pisarz chrześcijański Prudencjusz (*contra Symmachum* II 372). Jeżeli miasto miało swego boskiego patrona, to naturalnem było utożsamić z nim owego Genjusza: wtenczas pisano na darach wotywnych np. „Marsowi, Genjuszowi naszej kolonji"; jeżeli nie, to wystarczało poświęcenie Genjuszowi miasta. Tu jednak przez przystosowanie do zespołu żyjących w czasie członków „kolektywu" zachowuje się jeszcze ślad bóstwa świętego czasu: ale owego Genjusza miało także i każde miejsce — *nullus locus sine Genio*, powiada komentator „Eneidy" Wirgiljusza, Serwjusz (V 95), odnośnie do owego słynnego ustępu, gdzie Eneasz odprawia libację na mogile swego ojca, Anchiza:

Skończył modlitwę — i nagle od wnętrza samego grobowca
Śliski ukazał się wąż, wywijając siedmioma się skręty,
Pełznąc w ruchu powolnym z mogiły do brzegu ołtarza...
Patrząc, osłupiał Eneasz; lecz ten, prześlizgając się zręcznie,
Dotknął się czarek błyszczących i kubków skosztował obiaty,
Poczem, nie krzywdząc nikogo, porzucił ów ołtarz i znowu
Uciekł do wnętrza grobowca. Tembardziej odnawia Eneasz
Dar rodzicowi przerwany, niepewny, czy był to miejscowy
Genjusz, czy sługa ojcowski...

Incertus, geniumne loci, famulumne parentis esse putet, jak powiedziane jest w oryginale... I pamięć o tym *Genius loci* nie zaginęła: używamy dotychczas tego wyrażenia, chociaż bez nadawania mu sensu religijnego.

Ale i to jeszcze nie było kresem całkowania: przecie zespołem wszystkich zespołów był naród w swojej całości, *populus Romanus*; czy wolno było odmawiać mu osobnego Genjusza? Otóż znamy *Genium populi Romani*, albo prościej *Genium publicum*, bóstwo, do którego cały naród się modlił tak samo, jak każda *familia* do Genjusza swego gospodarza. Z początku był on tak nieokreślony, że nawet nie wiedziano, czy jest rodzaju męskiego czy żeńskiego — *Genio urbis Romae sive mas sive femina*, brzmiał napis na starej tarczy w Kapitolu; i rzeczywiście, możemy sobie wyobrazić kłopoty hellenizatorów wobec takiego *numen*. A jakoś rozstrzygnąć tę kwestję wypadało: w r. bowiem 218 po klęsce najścia Hannibala wskutek wielu prodigjów kapłani na mocy ksiąg Sybilińskich zarządzili m. i. także uroczystość na cześć Genjusza narodu rzymskiego [Liv. XXI 62, 9]. W dalszym ciągu dziejów republiki jego znaczenie rosło:

otrzymał świątynię na Forum i święto 9-go października i również posąg, który usunął wszelkie wątpliwości co dojego płci—przedstawiono go bowiem jako brodatego mężczyznę z rogiem obfitości i czarą ofiarną. Ale postać tego numen pomimo wszystko pozostawała dość bladą; nie wytrzymała konkurencji innego bóstwa syntetycznego, które się rozwinęło w sposób nie mniej logiczny z genjusza osobnika. Wszak Genjusz gospodarza, jakeśmy to widzieli, był przedmiotem uwielbienia dla całej *familia*; cóż się więc stanie, gdy całe państwo w ogromie wszystkich jego prowincyj uzna nad sobą władzę jednego gospodarza? Ale jak już widać z tego warunku, odpowiedź na to pytanie przekracza granice niniejszego tomu.

Nie żegnamy się jeszcze z postacią Genjusza: nowe przyczynki do niej doda rozdział o hellenizacji, jeszcze inne — rozdział o zaświecie. Narazie zaś mówmy dalej o „świętym czasie" w życiu poszczególnych ludzi.

Jak bowiem między pandemonjum bóstw rolniczych, które wymieniały indygitamenty pontyfików, a ostatecznym wynikiem ich całkowania, którym była czy to Ceres późniejszych czasów, czy też Tellus — jak, powtarzam, między temi dwoma biegunami uznajemy istnienie boskich postaci pośredniczących, które, będąc wykładnikami stanów przejściowych zboża, były jednak jednocześnie przedmiotem kultu ludowego, a nie samej tylko modlitwy pontyfikalnej, — tak i między takiem samem pandemontum bóstw życia człowieczego, o którem mowa była

wyżej, a jego zcałkowaniem w postaci Genjusza powinniśmy uznać też ograniczoną liczbę bóstw pośredniczących, które były przedmiotem żywego, aczkolwiek tylko prywatnego kultu.

Takiem był już, właściwie mówiąc, ów N a t a l i s, bóstwo dnia urodzin, w jego zagadkowym dla niewtajemniczonych stosunku do Genjusza. Ale ten zjawiał się przynajmniej corocznie; nas tu obchodzą takie, które w normalnym trybie tylko raz jeden zjawiają się w życiu pojedyńczego człowieka. Mógł by być takiem bóstwem Natalis Pierwszy, odpowiadający właściwemu narodzeniu się osobnika; ale tu stan matki nie pozwalał na uroczyste jego czczenie— jej stan fizyczny, ale jeszcze w większym stopniu jej stan mistyczny, owa krew, którą przelał noworodek i która przedewszystkiem wymagała oczyszczenia—religijnego, a nie tylko tego, które było troską babki położnej. To oczyszczenie, *lustratio*, następowało, jeżeli chodziło o chłopczyka, na dziewiąty, jeżeli o dziewczynkę, na ósmy dzień — a więc odwrotnie niż u Izraela [HJ II 231]; odpowiednie jednak bóstwo niezależnie od tej różnicy nazywało się N u n d i n a, t. zn. Novem-dina (Macr. *Sat.* I 16,36). Ten dzień stanowi kres t. zw. *primordia* niemowlęcia: teraz dopiero otrzymuje ono imię i przez przedstawienie w świątyni staje się „czystem". Tego samego dnia (a może i w dniu urodzin, Plaut. *Rud.* 1171) ojciec, zapewne przy „podejmowaniu" (*susceptio*) dziecka, wieszał mu na szyję medalik-amulet, *bulla* — złoty, jeżeli był szlachcicem, skórzany, jeżeli plebejuszem; było to dla niego niby błogosławieństwem ojcowskiem

na cały czas dzieciństwa. I, rzecz prosta, składało się ofiarę dziękczynną, połączoną, jak zazwyczaj, z ucztą.

Następnem świętem, tym razem tylko dla chłopca, był dzień jego pełnoletności, kiedy składał togę dziecięcą z purpurowym brzegiem (*praetexta*) i otrzymywał czysto-białą togę wolności, *togam liberam*. To też i bóstwo tego dnia nazywało się Liber. Właściwie mówiąc, miał to być Natalis odpowiedniego roku, ale było rzeczą bardzo kuszącą utożsamić go z tym Liber'em, na którego cześć Rzym oddawna obchodził Liberalia 17-go marca. To też tego dnia najczęściej obchodzono święto pełnoletności chłopców: żegnając się z dzieciństwem, składali oni ową bullę Larowi swego domu. Należało by oczekiwać, że raczej Genjuszowi, ale w domu innych Genjuszów, oprócz gospodarskiego, nie było, a Lar i Genjusz są to postaci bardzo pokrewne.

Dalej mamy w życiu i młodzieńców i dziewic wesołe święto godów małżeńskich. Poprzedzające wesele zrękowiny — czasami w wieku dziecięcym obojga narzeczonych — nie będąc obowiązkowemi, nie miały też i znaczenia religijnego; co innego — właściwe wesele, które nawet wtenczas, kiedy się już nie odbywało w obecności kapłanów państwowych, jak owa patrycjuszowska *confarreatio*, i raczej się stało podobnem do małżeństwa cywilnego—zachowało jednak pewne pierwiastki religijnego charakteru. Do nich należy już to, że nie wszystkie dni były uważane za odpowiednie dla zawarcia małżeństwa. Były wyłączone te, które miały pewien

związek ze światem podziemnym. i ze względów ostrożności, najbliższe: tu bowiem też mamy naturalne w religji strachu „ogrodzenie dokoła zakonu". Przeddzień ślubu u dziewcząt odpowiadał poniekąd dniowi pełnoletności u chłopców: narzeczona składała Larom domu swych rodziców swoje sukienki dziecięce, lalki i zapewne ową bullę, którą miała od ojca.

Dzień ślubu zaczynał się od obrzędu czysto religijnego — auspicjów, pierwotnie we właściwem znaczeniu słowa, za czasów zaś Cycerona już tylko w przenośnem: badano bowiem wnętrzności zwierzęcia ofiarnego. To było, że tak powiem, prologiem; sam dramat ślubny składał się z trzech aktów. Pierwszy był obchodzony w domu rodziców panny młodej: w obecności zaproszonych auspikowie objawiali wynik auspicjów — naturalnie pomyślny; oboje narzeczeni świadczyli o swej zgodzie na zawarcie małżeństwa, które to świadectwo w ustach panny młodej miało charakterystyczne dla rzymskiego małżeństwa brzmienie *ubi tu gaius, ego gaia* to znaczy: „gdzie ty będziesz panem, tam ja będę panią". Wtedy dopiero t. zw. *pronuba*, którą była zawsze kobieta raz tylko wydana zamąż, łączyła prawice obojga i zaczynała się uroczysta ofiara, podczas której państwo młodzi siedzieli na krzesłach, połączonych między sobą skórą zwierzęcia ofiarnego; po ofierze oboje obchodzili ołtarz od prawej strony, a jednocześnie auspeks odmawiał modlitwę. Teraz ślub był zawarty; goście winszowali młodej parze okrzykami *feliciter!* i zaczynała się uczta.

Z nastaniem nocy zaczynał się drugi akt wesela, t. zw. *deductio*: pannę młodą przemocą—no, wiadomo, jaką—wyrywano z łona matki... tak czyniono przez pamięć na Romulusa, który też przemocą porwał swoją oblubienicę sabińską na szczęście dla siebie i dla całego narodu rzymskiego, poczem zaczynał się ślubny pochód do domu pana młodego. Przewodniczył chłopczyk z zapaloną pochodnią; ta pochodnia była też symbolem małżeństwa, ale jej znaczenie symboliczne było inne, niż w analogicznym obrzędzie greckim [RSG 59]: palący się przez cały czas ogień oznaczał długowieczność, wobec czego po przybyciu do domu pana młodego drużbowie starali się ją wyrwać; komu się to udawało, ten mógł liczyć na długie życie. Podczas pochodu śpiewano żartobliwą piosenkę dość swawolnej treści, *fascennina jocatio*... miała ona wróżyć płodność pannie młodej, ale zawsze było lepiej, żeby jej nie rozumiała ani ona, ani tembardziej towarzysząca pochodowi dziatwa. O to zresztą można było być zupełnie spokojnym: dziatwa pamiętała o innym obyczaju, daleko bardziej ją interesującym, mianowicie o orzechach, któremi pan młody powinien był ją częstować, i jej dopominania się, rzucania orzechów i krzyki radości tworzyły taki zgiełk, że słów pieśni nikt nie mógł słyszeć oprócz tej wyższej istoty, do której się zwracano. A co to była za istota? Według tego, co już wiemy, nietrudno odpowiedzieć: Genjusz; tak, zapewne, ale w danym wypadku, jako duch ślubu, nazywa się on T a l a s s i u s.

I oto nakoniec pochód doszedł do domu pana młodego; panna młoda namaszcza olejem węgar—ten węgar tu, jak i indziej, symbolizuje całokształt domu—a potem... przestępuje próg? Nie: przez ten próg ją przenoszą. Dla czego? Zdaje się, że wyżej wymienione numina indygitamentów — *deus Domitius, dea Manturna*—tłumaczą nam ten dziwny obyczaj: jak przenoszenie świętego pługu przez miejsce przyszłej bramy przy zakładaniu nowego miasta pozbawia tę bramę niewygodnej w danym wypadku nietykalności (wyżej str. 100), tak i tu niedotknięcie progu stopą gospodyni ma znaczenie symboliczne: niech go nie przestępuje, niech kocha dom i nie opuszcza go—*domum servavit, lanam fecit*, mówi nagrobek o dobrej małżonce i gospodyni. — I oto jest w domu swego męża; ten przyjmuje ją wodą i ogniem, symbolem życia wspólnego — a tymczasem w tym samym atrium, wprost drzwi wejściowych, *pronuba* ściele dla małżonków łoże ślubne, *lectus genialis*, tak zwane od Genjusza pana młodego, który tu występuje pod własnem swojem imieniem. Do niego też zwraca się panna młoda z modlitwą o szczęśliwe życie małżeńskie — i wszyscy goście się rozchodzą. Tych, którzy są jej albo jego krewnymi, przyjmie ona nazajutrz na uczcie, *repotia* — pierwszej, którą sprawi jako gospodyni, składając bogom swoją pierwszą ofiarę.

W życiu małżeńskiem następował dla obojga szereg świąt osobistych (nie licząc dzieci i krewnych): każdy dzień urodzin pana był świętem jego (Genius) Natalis, to już wiemy, każdy dzień urodzin

pani był świętem jej (Juno) Natalis, o tem jeszcze będzie mowa (§ 31). Ale oprócz tego Rzym wprowadził na cześć swoich gospodyń jeszcze święto ogólne 1-go marca, t. zw. Matronalia—odwet za czysto męskie święto pełnolecia. I jak tam uczczenie każdego osobistego (Genius) Liber było przystosowane do ogólnorzymskich Liberalia, tak tu każda osobista Juno była, że tak powiem, rozczyniona w ogólnorzymskiej Juno Lucina, bogini połogu, której świątynia była założona na Eskwilinie w 275 r. Był to prawdziwy „dzień matki": tego dnia, jak i w dzień swoich urodzin, małżonka otrzymywała podarunki od męża, który razem z nią się modlił o dalszą pomyślność w życiu (Ovid. *F.* III 253):

Strójcie kwiatami boginię: są miłe bogini tej kwiaty;
Matko, i własną skroń wiankiem kwiecistym też strój;
Módlcie się słowy takiemi: „Tyś światło, Lucyno, nam dała";
Módlcie się słowy: „O wejrz na położnice ty swe";
Jeśli brzemienna z was która, swój warkocz niech przedtem rozplecie,
Aby bez trudów i mąk płód swój wydała na świat.

Oto jednak ten szereg, chociażby najdłuższy, dobiegł do końca: obywatel umarł. To znaczy: umarło jego ciało. A dusza? a Genjusz? Wiemy przecie: jest on bogiem śmiertelnym przyrody człowieczej. I niech nas tu nie zwodzą wyobrażenia, któremi za czasów już historycznych hellenizacja uszlachetniła religję rzymską: stały się one już pewnikami w tej dobie, o której tu przeważnie mowa, t. j. w I-em st. prz. Chr., to też powiemy o nich dokładnie w swoim czasie, ale tu niech nam wolno będzie

pozostać na gruncie starego pontyfikalnego prawa: przecie cały ten § poświęcony jest Genjuszowi. Nie, on też umiera: czy jednocześnie z ciałem, czy też nieco później, podczas pogrzebu, to inna kwestja.

Bądź co bądź, — obywatel umarł; oczy mu zamknięto, pierwszy płacz najbliższych (*clamor supremus*) już się odbył; teraz leży, ubrany i przystrojony, na wysokiem łożu, w atrjum swego domu, nogami ku wyjściu, między progiem a owem drugiem łożem, łożem swego Genjusza. Na trzeci dzień ma się odbyć wyprowadzenie zwłok; jeżeli zmarły był szlachcicem i zamożnym (a właśnie takiego mamy na względzie, ponieważ nam chodzi o całokształt obrzędów pogrzebowych), to o tem wyprowadzeniu herold obwieszczał ustanowionemi słowy: „(Taki a taki) Kwiryta oddany jest śmierci: komu łaska iść na wyprowadzenie (*exsequias*), już czas". Odbywało się ono pierwotnie w nocy; i, zdaje mi się, nie tyle z powodów praktycznych, ile dla podobieństwa z owym pochodem weselnym: i tu bowiem pochodnia zajmowała poczesne miejsce. Tak, między temi dwiema pochodniami zawierało się całe życie obywatelskie i małżeńskie zmarłego:

Świetnie oznacza nasz wiek tamta pochodnia i ta,

mówi u Propercjusza (IV 11, 46) dusza zmarłej Kornelji. Tamta niosła w swym ogniu pełnię życia przyszłego i, płonąca, była pożądaną zdobyczą dla każdego z dróżbów; ta ma wkrótce zgasnąć po oddaniu swej ostatniej przysługi — zapaleniu już nie wesołego ognia na ognisku domowem, lecz stosu feralnego. Gwoli temu znaczeniu symbolicznemu pochodnia

ta została zachowana nawet wtenczas, kiedy samo wyprowadzenie przeniesiono na dzień, i nieraz sarkofagi marmurowe zdobią po obu stronach dwa genjusze, jeden ze wzniesioną, drugi z opuszczoną pochodnią.

A więc szykuje się pochód: w pierwszych szeregach muzyka, dalej płaczki, śpiewające pieśń żałobną — *naenia* — na cześć zmarłego. Naenia! toć mieliśmy już tę postać, jako jedno z bóstw indygitamentalnych, z których się składał w czasie całokształt Genjusza. Te płaczki nas zastanawiają—komu były potrzebne ich płatne łzy? Ale jeszcze bardziej zastanawia nas ten orszak, który za niemi kroczy: tancerze, aktorzy, jeden z nich w masce zmarłego naśladuje jego mowę i gesty w sposób wcale nie poważny; dość będzie przypomnieć, że na pogrzebie cesarza Wespazjana (79 po Chr.) znanego ze swej oszczędności—bardzo potrzebnej po szalonych rządach Nerona—grający jego rolę aktor zapytał prokuratorów pogrzebu. ile ten pogrzeb kosztował, i na ich odpowiedź, że miljon sesterców (250 tys. zł.), zawołano: no, to dajcie mi część tego miljona i rzućcie mnie do Tybru! Trudno wytłumaczyć ten pierwiastek rubasznego humoru w tak smutnem otoczeniu, ale wieje zeń duch głębokiej starożytności: czy ten aktor w masce nieboszczyka nie przedstawiał czasem jego Genjusza?

Mniej rażącym, ale nie mniej charakterystycznym dla Rzymu był orszak następny, orszak przodków. Każdy możnowładca przechowywał w swem atrjum, w oddzielnych szafach, woskowe podobizny — nie koniecznie autentyczne — swych przodków nie tylko po mieczu, lecz i po kądzieli, albo raczej po tylu kądzielach, ile uważał za stosowne; otóż teraz wyjmowano te podobizny i kazano je nieść osobnym ludziom, którzy w taki sposób przedstawiali tych przodków, każdy na wysokim wozie w uroczystym stroju najwyższego urzędu, jaki piastował za życia, poprzedzany przez swoich liktorów. Tych przodków mogło być kilkuset; w tym wypadku muzyka pochodu mogła już być na forum, zanim wiozący nieboszczyka wóz wyruszył z jego domu. Ten wóz bowiem kroczył wślad za owym orszakiem: oznaczało to, że przodkowie przyszli po swego potomka. Tu więc przy blasku pochodni można było widzieć na marach samego bohatera tej smutnej uroczystości, a przed nim — znowu jego samego, w postaci drewnianej podobizny. Taka sama podobizna, tylko marmurowa, stała w jego atrjum; tam oznaczała jego Genjusza—może więc i tu tak samo? I dopiero za tym wozem widzimy, po tylu dziwactwach, tę część pochodu, z którą i my możemy współczuć — rodzinę zmarłego, synów z osłoniętą głową, córki z rozpuszczonemi warkoczami, kolegów, przyjaciół, znajomych, wszystkich w głębokiej żałobie.

Pierwszą stacją pochodu było forum; tu naród mógł pożegnać swego byłego dostojnika. Przodkowie zstępowali ze swoich wozów i, siedząc, jak za życia, na krzesłach z kości słoniowej, otaczali mównicę (*rostra*): „nie łatwo“, mówi Polibjusz (VI 53), „mógł młodzian ambitny i szlachetny zobaczyć piękniejszę

widowisko". Na mównicę wstępował syn lub krewny zmarłego i wygłaszał, zwracając się do narodu, mowę żałobną na jego cześć. Po niej pochód ruszał dalej, do bramy, za bramę, tam, gdzie się znajdował grobowiec rodzinny — nie na cmentarzu, jak u nas, lecz przy jednej z wielkich dróg, które prowadzą z Rzymu na wszystkie strony. Tuż obok znajdowała się t. zw. *ustrina*, na której oczekiwał nieboszczyka stos; palenie ciała nie było zresztą obowiązkowe, obok tego obyczaju istniał w dalszym ciągu dawny obyczaj grzebania. Nie było to jednak właściwe „grzebanie", jak u nas: ciało składano w t. zw. sarkofagu w grobowcu, który miał wygląd domu mieszkalnego. I ten trzeci akt, tak podobny do trzeciego aktu wesela, tak samo jak i tamten kończy się ucztą — w tym wypadku stypą, *silicernium*, w pobliżu samego grobowca. Teraz wszyscy się rozchodzili; ale żałoba trwała jeszcze przez dziewięć dni i dopiero po ich upływie — był to *novemdial*, tak podobny do nundiny po urodzeniu dziecięcia—i po nowej uczcie na cześć zmarłego dom był „czysty" i rozpoczynało się znowu życie powszednie.

Takie więc były te bóstwa pośredniczące, częściowe rozdrobnienia dużej kuli rtęciowej na pół drogi między ostatecznem rozpyleniem się w pandemonjum indygitamentów a ostatecznem, o ile chodzi o osobnika, zcałkowaniem w postaci jego Genjusza; bóstwa, odpowiadające owym czterym głównym w pracy rolniczej. Były to Natalis, Nundina, Liber, Talassius, Juno, Naenia i może Novemdial. Oczywiście obrzędy, dotyczące urodzin, wesela i śmierci istnieją

u wszystkich narodów; charakterystycznym rysem Rzymu jest ich łączenie z poszczególnemi genjuszami, a tych ostatnich—z ideą świętego czasu, aktualnej immanentności. I możemy być pewni, że to łączenie występowałoby jeszcze daleko jaskrawiej i wyraźniej, gdyby i tu hellenizacja nie wprowadziła do pierwotnego ujęcia idei substancjalności.

17. Zwróćmy się jednak od tego podmiotowego bóstwa każdego osobnika do bóstw przedmiotowych, działających niezależnie od niego, każde w swoim żywiole; i przedewszystkiem do tych, których żywiołem, przez nie uświęconym, jest sam Czas. Powiedzmy odrazu, że ostateczne zcałkowienie tego żywiołu w postaci Wieczności, *Aevum* — stąd *aeviternus*, *aeternus*—było obce nietylko religji ludowej, ale i bardzo niedoskonałej spekulacji pontyfików; stworzyła je dopiero w czasach późniejszych spekulacja filozoficzna pod wpływem astrologji, a zwiastunem jej był stary grecki filozof Heraklit ze swym Eonem (*Aiôn*), owym „chłopczykiem płochym, grającym w warcaby" losu wszechświata. My tu, pozostając na gruncie religji, będziemi mieli do czynienia wyłącznie z podziałami owego ogólnego pojęcia. A więc z owocami różniczkowania; ale jakiemi? Sekundami? minutami?—Te wogóle nie istniały w świadomości starożytnych wskutek braku odpowiednich chronometrów.—Godzinami?—Te też nie zwracały na siebie uwagi, chociaż były znane: Horae w starożytności były bóstwami nie godzin, lecz pór roku,

a zresztą greckiemi, nie rzymskiemi. Nie: dla nas punktem wyjścia powinna być d o b a, podzielona na dwie główne części: Dzień i Noc.

Noc ze swemi strachami miała pierwsze miejsce w religji strachu; Dzień ją interesował przeważnie jako zbawca od tych strachów, a więc w swoim początku, t. j. poranku. On też miał swoje bóstwo— boga czy boginię? To kwestja trudna, ile że rodzaj samego słowa *dies* był niepewny: różnica między *hic dies* i *haec dies* dotychczas sprawia kłopoty naszym żakom. A więc najlepiej — oboje: niech będą uczczeni i Matutinus pater, i Mater Matuta. Pierwszy został wcześnie utożsamiony z Janusem, bogiem wszelkiego początku, o którym będzie mowa w rozdziale następnym; ale druga pozostała jako taka w świadomości Rzymian, czyli raczej Rzymianek, jako bogini połogu i macierzyństwa — być może wskutek mniemania, że przeważnie świt zwalnia położnice z ich płodu, zkąd też i imię Junony Lucyny. Miała ona swoją świątynię na rynku Wołowym i swoje stare święto 11-go czerwca, Matralia, święto macierzyństwa, które tem się różniło od Matronaljów, że je obchodzono nie w domu każdej matki, lecz w owej świątyni. Ostatecznie zaś przeobraziła się, tracąc swe pierwotne znaczenie bogini porannej, wskutek hellenizacji, utożsamiona z „białą boginią" Greków—Leukoteą [SB 29 n.].

Ważniejsza, powtarzam, była Noc; coprawda nie miała ona ani świątyni ani święta, natomiast było obyczajem codzienne czczenie jej odpowiednią pieśnią: coś jakby „Wszystkie nasze dzienne sprawy", z uwzględnieniem jednak tej różnicy, o której p. RSG 15: zwracano się bezpośrednio do Nocy. Horacy po spędzonym na wesołej uczcie z kochanką wieczorze proponuje na pożegnanie „zanucić należną pieśń na cześć Nocy" (*od.* III 28, 16):

Dicetur merita Nox quoque naenia.

A więc znowu *naenia*; wbrew szykanom komentatorów rozumiem to słowo w znanym nam znaczeniu: pieśni żałoby. Żałoby po kim? Odpowiedź niewątpliwa: po zmarłym dniu. Poeta rzymski jakgdyby przeczuł nieśmiertelne wiersze Dantego, któremu dzwonienie wieczorne na Anioł Pański wydaje się pieśnią żałoby po umierającym dniu (*Purg.* VIII 5):

l'ora...
..che lo novo peregrin d'amore
Punge, se ode squilla di lontano,
Che paia il giorno pianger che si muore.

Ale to dopiero próg Nocy; jaki będzie jej dalszy przebieg? Wczujmy się w duszę trwożliwą tego, komu się ona wydaje siedzibą strachów — i, dla wygody, podzielmy ją, według znaków zodjaku, na sześć równych części, stosując je, też dla wygody, do pory wiosennego czy jesiennego porównania. Oto słońce zaszło; zmrok zapadł, zgęszcza się wciąż, aż w ręku którego z przechodniów pokazuje się światełko... przecie i my możemy odczuć urok tej godziny, kiedy śród zmierzchu zjawiają się pierwsze latarnie; tem bardziej odczuwali go Rzymianie, dając tej chwili nazwę „pierwszej pochodni", *prima fax* (6 — 8). Coraz to mroczniej; na niebie ukazały się

gwiazdy, poczynając od wieczornej, *vesperugo*; nastąpił wieczór, *vespera* (8—10). Czas więc, aby się skończyły po dziennych sprawach i biesiady wieczorne, żeby ludzie udali się na spoczynek, ten wcześniej, tamten później; jest to *concubium* (10—12). Teraz już północ głucha, tylko złodzieje błądzą—i strachy; jest to „noc niewczesna", *nox intempesta* (12—2). Chwała bogom, zapiał kur; choć wciąż jeszcze ciemno, lecz trwogi w sercu już niema, rozpędziło ją to pocieszające *gallicinium* (2—4). I znowu cisza, zamilkły kury, ale jest to cisza niestraszna, przedświtowa: niech, kto dotychczas oczu nie zmrużył, skorzysta z tego krótkiego *conticinium* (4 — 6). Bo niebawem zapieje drugi kur, ukaże się jutrzenka, i nowy świt—*diluculum*—zapoczątkuje nowy dzień.

Czy to też są *indigitamenta*, te sześć nazw? Nie wiemy; dla tego też nie odważyłem się pisać ich dużą literą; jest to jednak bardzo prawdopodobne, i chwiejność terminologji jest raczej argumentem na korzyść tego przypuszczenia, ponieważ mamy ją także w niewątpliwych indygitamentach. A z drugiej strony trudno dać inną odpowiedź na pytanie, jak te nazwy mogły powstać; w praktycznem bowiem życiu stosowano inny podział, wywołany potrzebami wojskowemi, podział na cztery „straże", *vigiliae*, przeciętnie po trzy godziny każda. I w stosunku do tego podzielono także i dzień na cztery części, poranek (*mane*, 6—9), przedpołudnie (*ad meridiem*, 9—12), popołudnie (*de meridie* 12—3) i, nakoniec, tę, której po polsku nazwać nie możemy — *suprema* (3—6). Ale ten podział znaczenia religijnego nie miał; miał je natomiast inny, niepowszedni, o którym niebawem powiem. I tembardziej nie miał znaczenia religijnego podział astronomiczny, według stanowiska słońca, z którym Rzym się zaznajomił dzięki Grekom, sprowadzając zegar słoneczny, a z nim i nasze liczenie godzin. Ten zegar był jednak rzeczą rzadką nie tylko w Rzymie republikańskim, ale i za pierwszych cesarzy: „Ten człowiek", mówi pewien dowcipniś u Petronjusza (*Sat.* 26) o bogatym Trymalchjonie, „ma zegar z trębaczem, aby kolejno wiedzieć, ile czasu życia stracił". Zaiste ci ludzie nie wiedzieli, że „czas to pieniądz".

Ten podział odnosi się do wszystkich dni; nie wszystkie jednak były do siebie podobne. Różnice czyniono z punktu widzenia 1) religji, 2) przesądu i 3) prawa. Z punktu widzenia religji rozróżniano, jak i u nas, dni świąteczne *(festi)* i powszednie *(profesti)*; pierwsze dzielono na dnie ofiar *(sacrificia)*, wspólnych biesiad *(epulae)*, igrzysk (*ludi*) i świąt właściwych (*feriae*), które to ostatnie mogły być ze względu na zainteresowane osoby albo prywatnemi (do tych należały wszystkie opisane w § poprzedzającym i oprócz tego święta poszczególnych rodów, *gentes*) albo też państwowemi, *feriae publicae*, dzielącemi się znowu na święta nieruchome (*f. stativae*), ruchome (*f. conceptivae*) i jednorazowe (*f. imperativae*). Jednorazowe zarządzają władze państwowe z powodu jakiegoś nadzwyczajnego zdarzenia—radosnego, np. zwycięstwa, czy też trwożnego, np. *prodigium*, kiedy należało albo podziękować bogom, albo ich

przebłagać; ruchome, których było niewiele, odbywały się corocznie, ale termin ustalał dopiero przedstawiciel władzy państwowej, zazwyczaj w początku roku; i tylko nieruchome, których było około czterdziestu, miały swe stałe miejsce w kalendarzu i były tam oznaczone skrótem swej nazwy, np. AGOnalia, LEMuria, MATRalia, czasami z objaśnieniem na marginesie.

Z punktu widzenia przesądu dzielono dni na „czyste" (*puri*) i „czarne" (*atri*). Te ostatnie mogły być feralnemi bądź to dla wszystkich prac i przedsięwzięć, bądź tylko dla niektórych. Ten podział jest powszechny; zna go już Hezjod w swych „Pracach i dniach"

Taki dzień matką nam bywa, a taki to znowu — macochą,

mówi on (w. 825; po grecku dzień—*hêmera*—rodzaju żeńskiego); istnieje on tu i owdzie dotychczas. W Rzymie np. za czarne uważano wszystkie dni po Kalendach, Nonach i Idach, o których niebawem będzie mowa (*dies postriduani*). W kalendarzu ich nie oznaczano.

Najciekawszy, bo wyłącznie rzymski, jest punkt widzenia prawny: pewne dni nadawały się do sądownictwa (*dies fasti*), inne znowu nie (*d. nefasti*; podkreślam wyłącznie prawne znaczenie tego terminu, żeby czytelnik, zwiedziony francuskiem słowem *néfaste*, nie pomyślał, że tu chodzi znowu o dni „czarne"). Ale to jeszcze nie wszystko: z pomiędzy *dies fasti* znowu wyróżniano takie—a była ich większość—które się nadawały do zgromadzeń ludowych

pod przewodnictwem konsula, pretora, czy też, jeżeli chodziło o plebs, trybuna; to były *dies comitiales*, i jest rzeczą naturalną, że takie zgromadzenie w praktyce wykluczało sądownictwo. Również i *nefasti* niekoniecznie przez cały swój przeciąg były takiemi: były t. zw. *nefasti parte*, których tylko pierwsza połowa, aż do spełnienia ofiary, była zakazana, podczas gdy druga, a więc mn. w. całe popołudnie, była wolna od zakazu:

Qui jam fastus erit, mane nefastus erat,

jak mówi Owidjusz (*F.* I 50). Do tego gatunku dni należały prawie wszystkie święta, feriae; i my moglibyśmy przytoczyć analogje — coprawda nie prawnego charakteru—z naszego własnego życia. I nawet do takiej absurdalnej subtelności doszli autorzy rzymskiego kalendarza, że pewne dni — coprawda było ich w roku tylko ośm—były *nefasti* zrana i popołudniu, podczas gdy krótki środek, między zabiciem ofiary i oddaniem jej wnętrzności bogu, był *fastus*. Taki dzień nazywał się *endotercisus* (star. zamiast *intercisus*); czy miał on znaczenie praktyczne, nie wiemy, w każdym razie dał powód do przysłowia *inter caesa et porrecta* dla interesu, który miał się odbyć w najkrótszym czasie. W kalendarzu wszystkie te dni miały swe odrębne znaki: C — *comitialis*, F—*fastus*, EN—*endotercisus*, ligatura liter N i P — *nefastus parte*, nakoniec N — *nefastus*. Należy wiedzieć, że system tych znaków był uważany za najważniejszą część kalendarza; powodem jego publikacji było właśnie żądanie plebejuszów, żeby patrycjusze ogłosili spis dni nadających się do sądownictwa, rezy-

gnując ze swego zwyczaju dowolnego ich każdorazowego uznania czy też nieuznania. Dlatego też i kalendarz po łacinie nazywa się *fasti*.

Następną jednością czasu, pośredniczącą między dniem a miesiącem, jest t y d z i e ń; w naszej religji chrześcijańskiej święci się jego ostatni dzień, niedzielę, podczas gdy miesiąc jako taki żadnej roli w niej nie odgrywa. U Rzymian, jak i u Greków, wskutek większego związku ich religji z przyrodą, było wręcz odwrotnie: miesiąc, odpowiadający obrotowi księżyca dokoła ziemi, posiadał swe święta miesięczne, podczas gdy tydzień, któremu w przyrodzie nic nie odpowiada, świąt tygodniowych nie miał. Pewne zastrzeżenia są tu jednak potrzebne. Tydzień bowiem może powstać w sposób podwójny: albo przez dowolne zespolenie pewnej niewielkiej ilości dni, albo przez podział miesiąca na kilka części [HJ I 162]. I jedno i drugie mamy w Rzymie. W p i e r w s z y m wypadku otrzymywano przez zespolenie ośmiu dni t. zw. *nundinae* (od *novem* i *dies*, ponieważ każda taka niedziela nundynalna była dniem dziewiątym w stosunku do poprzedniej). Miały one znaczenie dla życia społecznego: każdy początkowy (lub końcowy, wszystko jedno) dzień takiego tygodnia był dniem jarmarcznym, a ponieważ włoscianin z tego powodu przyjeżdżał do miasta i pragnął mieć możność załatwienia jednocześnie swych spraw sądowych przed pretorem, przeto było postanowione, żeby każda taka niedziela (po łacinie też *nundinae*) była *dies fastus*. Z tej samej przyczyny było konieczną, żeby każdy projekt ustawodawczy przed głosowaniem na zgromadzeniu ludowem w ciągu trzech takich niedziel był podawany do wiadomości ludu (*promulgatio trinum nundinum*). W szkołach, w których większej części świąt państwowych nie obchodzono, były te niedziele dniami odpoczynku, religijnego jednak znaczenia nie miały; że bowiem flaminika (oczywiście *Dialis*, p. niżej § 35) składała tego dnia w Regji ofiarę Jovi nundinali, to nikogo oprócz niej nie obchodziło. W każdym razie możemy powiedzieć, że mamy tu jeden z zarodków późniejszego tygodnia chrześcijańskiego.

Co się tyczy m i e s i ą c a, ten jak przed chwilą powiedziałem, odgrywał w życiu religijnym rolę bardzo poważną. Swój zasadniczy związek z obrotem księżyca stracił on dopiero na skutek reformy Cezara w r. 46 prz. Chr.; przez cały więc prawie okres republikański istniał rok księżycowy, złożony z 12 miesięcy po 29 wzgl. 31 dni (liczby bowiem parzystej jako nieszczęśliwej wówczas jeszcze unikano). W taki sposób pierwszym dniem każdego miesiąca był dzień nowiu, środkowym t. j. 13-tym wzgl. 15-tym (liczby parzystej i tu unikano), dzień pełni. I jeden i drugi był świętem, pierwszy — świętem Junony, która tu wyraźnie występuje jako bogini księżyca, drugi — Jowisza; dlaczego właśnie jego, zobaczymy niżej. Ten ostatni nazywał się I d û s, która ta nazwa ma pochodzić z etruskiego i wytłumaczyć się nie da; pierwszy zaś otrzymał łatwą do wywiedzenia nazwę K a l e n d a e, t. j. dzień wołania (od *calare*, gr. *kalein*, „wołać"), a to niby z tego powodu, że właśnie

w dzień Kalend herold ogłaszał, który dzień miesiąca będzie uważany za dzień środkowy między niemi a Idami, mian. piąty czy siódmy (*quinque* wzgl. *septem diès tè calo, Juno covella* — to ostatnie słowo jest zupełnie zagadkowe). Ten środkowy dzień nazywa się N o n a e, ponieważ, licząc wstecz, był zawsze dziewiątym od Idów, a więc padał na 5-ty, kiedy Idy były 15-tego (w miesiącach 31 - dniowych, t. j. w marcu, maju, lipcu i październiku, *nonae septimanae,*) i na 5-ty, kiedy 13-tego (w miesiącach 29 - dniowych, *nonae quintanae*). W taki więc sposób przynajmniej pierwsza połowa miesiąca dzieliła się na dwa tygodnie, coprawda nierówne; przyszłaby kolej na drugą połowę, ale ten naturalny rozwój był powstrzymany przez przedwczesne ustalenie kalendarza, które tradycja przypisuje Numie. Zresztą Nony znaczenia religijnego nie miały: *Nonarum tutela deo caret,* mówi wyraźnie Owidjusz (*F.* I 57).

Z takich więc miesięcy księżycowych składa się rok Rzymu republikańskiego, narazie także księżycowy, mający 355 dni (luty bowiem miał ich tylko 28). Aby go pogodzić z rokiem słonecznym, uciekano się do dość skomplikowanego systemu interkalacji, który nas tu nie obchodzi. Nazwy tych miesięcy były te same, co i teraz w większej części państw europejskich, jeżeli nie liczyć tego, że miesiące Julius i Augustus nazywały się Quintilis i Sextilis: swe dzisiejsze nazwy otrzymały one dopiero w końcu I-go w. prz. Chr., pierwszy w r. 44 na cześć zabitego w tym roku Juljusza Cezara, drugi

w r. 8 na cześć cesarza Augusta. A więc: 1) Januarius—od Janusa, boga wszelkiego początku, o którym p. niżej § 18; 2) Februarius od *februa*, magicznych rzemyków czyli różdżek, których używano do oczyszczenia, (naturalnie mistycznego), miasta; 3) Martius—widocznie na cześć boga Marsa; 4) Aprilis—tego samego pochodzenia co *apricus* „zalany słońcem"; 5) Majus i 6) Junius — oba pochodzenia zagadkowego, 7) Quintilis, 8) Sextilis, 9) September, 10) October, 11) November, 12) December — wszystkie sześć od odpowiednich liczb.

Nomenklatura ta nie świadczy o obfitej wyobraźni, tem bardziej, jeżeli ją porównać z grecką, albo też z naszą słowiańską. To samo zresztą dotyczy imion własnych: znalazłszy jakie takie imiona dobrej wróżby dla czterech synów, szczęśliwy ojciec pozostałych (pierwotnie) już tylko liczył — Quintus, Sextus aż do Decimus; z córkami to liczenie zaczynało się już od trzeciej, Tertia. Z tem więc musimy się pogodzić. Zato oto co nas zastanawia: przecie te liczone miesiące wcale nie odpowiadają swemu miejscu w kolei, siódmy nazywa się „piątym" (Quintilis), ósmy — „szóstym", i t. d. aż do dwunastego, który nazywa się „dziesiątym" (December)... Zastanawia? Zdaje się jednak, że nie bardzo. Rzymski system i u nas jest znany, chociażby z języka francuskiego, a jednak jeszcze nie spotkałem takiego, który by sobie łamał głowę nad tem, dla czego taki *septembre*, nsjwidoczniej pochodzący od *sept*, jest mimo to dziewiątym miesiącem w roku.

My jednak tej kwestji ominąć nie możemy. Dla kogo lipiec jest piątym miesiącem, Quintilis, ten oczywiście za pierwszy uważa marzec; ten wniosek arytmetyczny jest nie do obalenia. Otóż mamy świadectwa historyków, że w dawnych czasach rzymski rok rzeczywiście zaczynał się od marca: za czasów wojny z Hannibalem np., którą dzięki Liwjuszowi tak żywo sobie przedstawiamy, nowi konsulowie właśnie 15-go marca rozpoczynali swe urzędowanie. Wybornie; a więc 1) Martius, 2) Aprilis, 3) Majus, 4) Junius, 5) Quintilis i t. d., 10) December, 11) Januarius, 12) Februarius — teraz zagadka jest rozwiązana? — Zdaje się, że tak: liczby są w porządku, i oprócz tego rozumiemy, dla czego ostatni miesiąc jest miesiącem „oczyszczenia", widocznie przed Nowym Rokiem, i dla czego właśnie w nim mamy dni zaduszne (*dies parentales* 13-22 Febr., o których p. niżej § 29) — u nas przecież też „zaduszki" są ostatnim dniem roku kościelnego — i, co jest najważniejsze i również nas dotyczy, dla czego ten Februarius jest upośledzony co do liczby dni, mając ich tylko 28: ostatni miesiąc wcale naturalnie otrzymał tyle dni, ile zostało. Tak, szereg zagadek jest rozwiązany; zato powstają nowe. Przypatrzmy się raz jeszcze wyobrażonej przed chwilą wiązance miesięcy: czy nie dziwną jest rzeczą, że fantazja, która opuściła ustawodawcę już przy piątym miesiącu, raptem opanowuje go znowu przy jedenastym, nasuwając mu zamiast oczekiwanej liczby Undecimber rzeczywistą, żywą nazwę Januarius? I czy nie jest jęszcze dziwniejszą, że Janus, który jest bogiem

wszelkiego początku, dał swoje imię akurat jedenastemu miesiącowi? Jak to mamy wytłumaczyć?

Tłumaczenie nasuwa nam drugi podobny fakt, podobny także i w tem, ze wskutek przyzwyczajenia nikogo nie zastanawia. Weźmy dni naszego chrześcijańskiego tygodnia: wtorek, czwartek, piątek— kto tak liczy, ten oczywiście uważa za pierwszy dzień tygodnia poniedziałek, a za siódmy i ostatni — niedzielę, dzień święta i odpoczynku; to rzeczywiście po chrześcijańsku. Oto jednak mamy „środę"; jeżeli ona ma odpowiadać swej nazwie i być środkiem tygodnia, to pierwszym jego dniem musi być niedziela, a ostatnim sobota; a to jest system Żydów, u których istotnie nasza niedziela nazywa się *riszon* t. j. „pierwszym" i tak dalej według liczb; i zupełnie się z tym systemem zgadza teraźniejszy grecki, liczący dni tygodnia tak: 1) *kiriaki*, (t. zn. dzień Pański, t. j. niedziela), 2) *deftèra* (t. zn. drugi t. j. poniedziałek), 3) *triti* (trzeci, nasz wtorek), 4) *tetárti* (czwarty, nasza środa), 5) *pémpti* (piąty, nasz czwartek), 6) *paraskewí* (wł. „przygotowanie" do szabatu, nasz piątek) i 7) *sawato* (sobota). Jakże mamy wytłumaczyć wyżej zaznaczoną sprzeczność w naszym systemie? Najwidoczniej przez zlanie się w nim dwuch oddzielnych systemów, chrześcijańskiego i żydowskiego.

Otóż i tu mamy to samo. Rzym przecie, Rzym najdawniejszy, powstał przez zlanie się dwuch odrębnych pierwotnie gmin, latyńskiej i sabińskiej (wyżej str. 21); nic dziwnego, że wspólny kalendarz nosi na sobie ślady tego zlania się. Mars, jak o tem

świadczy legenda, był opiekunem gminy latyńskiej; on więc stoi na czele latyńskiego roku. Janus był pierwotnie, jak to jeszcze zobaczymy (§ 18), bóstwem sabińskiem, bóstwem wszelkiego początku: od jego miesiąca naturalnie rozpoczynał się rok sabiński. To jest idea zasadnicza; o szczegóły oczywiście nie mamy prawa pytać, skoro chodzi o dzieje tak dalekiej przeszłości.

Powracamy jednak do kwestyj czysto religijnych; skoro świętym czasem ma być rok, to świętość ta powinna być szczególnie czczona w jego pierwszym dniu i ostatnim. Zacznijmy więc od pierwszego—a więc od dnia Nowego Roku.

Za czasów, które nas tu najbardziej obchodzą, —od r. 153 prz. Chr.— był nim już, jak i dotychczas, pierwszy dzień stycznia; piękny jego opis nam zostawił Owidjusz (*F.* I 71 n.):

Wschodzi nam słońce szczęśliwe: sprzyjajcie i mową i duszą!
Dobry zaświtnął nam dzień—dobrych potrzeba nam słów.
Uszu niech spór nie obraża; nie chcemy dziś waśni szalonej;
Sprawy swe chciwy tłum niechaj odroczy w ten dzień.
Widzisz, jak wonnych płomieni w eterze rozlewa się łuna?
Słyszysz, syryjski jak kłos w ogniu wydaje swój dźwięk?
Płoną ołtarze; ich blask się od złota świątyni odbija
I, promieniując, wzwyż wachlarz iskrzący swój śle.
Do Kapitolu szeregi się ciągną w swych strojach odświętnych;
Barwą nietkniętych szat łączy się z świętem nasz lud.
Nowe zbliżają się fasce, i nowa błysnęła purpura;
Krzeseł słoniowa kość nową poczuła już cześć.
Cielce swobodne swe karki pod ciosy oddają siekiery:
Świetnie trawami swych łąk wskarmił Falisków je kraj.

Jowisz, gdy z twierdzy swej na podwładną ziemię spogląda,
Widzi, że cały ten świat, co ma ochraniać, — to Rzym.
Witaj wesoły nam dniu i weselszym co rok nam powracaj!
Jesteś bo wart, by cię czcił naród, co świata jest pan.

Dodajmy do tego zwyczaj posyłania przyjaciołom noworocznych podarunków, t. zw. *strenae* (stąd franc. *étrennes*), któremi były: gałązki wawrzynu, pierwotnie z gaju bogini Strenia, łakocie (daktyle, figi suszone—„aby cały rok był słodki"), drobna monetka (*as*—też dla dobrego omen), lampka z odpowiednim napisem (*anno novo felix faustum tibi* — takie się zachowały); dodajmy i wesołą ucztę domową.

Ten zwyczaj surowo prześladowano w pierwszych czasach chrześcijaństwa: „Tak", mówi św. Ambroży w kazaniu 198,2, „będziesz święcił streny jak poganin, będziesz grał w kostki i upijał się"; w rzeczywistości zaś elementu religijnego bardzo tu mało. Ofiara noworoczna była związana z początkiem urzędowania nowych konsulów; była bowiem spełnieniem ślubowania poprzednich konsulów, połączonem z nowymi ślubami (*votorum nuncupatio*) na rok następujący; nie była więc organicznie skojarzona z Kalendami właśnie styczniowemi. Streny —to coś innego: będąc hołdem bogini Strenji, musiały one od samego początku być częścią obrzędów Nowego Roku styczniowego. To też jesteśmy wdzięczni uczonemu przeciwnikowi św. Ambrożego, Symmachowi, że zachował nam wiadomość o ich powstaniu w Rzymie (*ep.* 10,35): „Od samego prawie powstania miasta Marsowego datuje się obyczaj stren, wprowadzony pod autorytetem króla Tacjusza (wyż. str. 20) któ-

ry pierwszy otrzymał gałązkę szczęśliwego drzewa z gaju Strenji jako wróżbę noworoczną" — udowodniając w ten sposób sabińskie pochodzenie roku styczniowego.

Dla tego też do tych stren należą i lampki: sztuczne światło służy pomocą naturalnemu, światłu słońca, które właśnie teraz po największem swojem niedomaganiu w dzień „brumy", t. j. przesilenia zimowego, nabiera nowych sił:

Pierwszą nowego jest słońca, ostatnią starego też—bruma;
Rodzą się bowiem nam wraz oba — i Febus, i rok.

jak mówi Owidjusz (*F.* I 163). Pozostałe bowiem *omina* mogły być związane z każdym Nowym Rokiem, a więc także i marcowym; dotyczy to przedewszystkiem pięknego obyczaju, o którym jeszcze nie było mowy — zaczynania Nowego Roku od krótkiej pracy w swoim zawodzie, żeby następujący rok był pracowity, nie próżniaczy. To też i nowi konsulowie w dzień Nowego Roku zwoływali senat na uroczyste posiedzenie, w którem starszy z nich wygłaszał mowę de summa republica (po naszemu *exposé*), dyskusji jednak żadnej nie było. Przykładem takiej mowy noworocznej jest zachowana pierwsza mowa Cycerona *de lege agraria.*

Rok marcowy, postradawszy urzędową uroczystość noworoczną na korzyść roku styczniowego, zachował jednak pewne jej ślady, które ze względów czy to religijnych, czy to fizycznych, przesunąć się nie dawały. Do pierwszej kategorji należał prastary obrząd, dotyczący Westy: jej święty ogień w kaplicy na Forum, gdzie pałał bez przerwy przez cały rok, właśnie 1-go marca bywał corocznie odnawiany. Do drugiej — ciekawe święto, które otrzymało swą nazwę od bogini roku, Anny Perenny (od *annus* i *perennis—ut annare perannareque commode liceat* jak się do niej modlono według Makrobjusza *Sat.* I 12,6) i było obchodzone w marcu; chociaż z nieznanych nam powodów nie w Kalendy, lecz w Idy. Z ładnego opisu tego święta u Owidjusza (*F.* III 523 n.) możemy wnioskować, że miało ono w przeciwieństwie do Nowego Roku styczniowego charakter raczej ludowy:

W Idy zaś Anny Perenny święcimy święto wesołe;
Miejscem obchodu brzeg, Tybrze-przybyszu, jest twój.
Zbiera się ludu tam tłum; rozłożywszy się w trawie zielonej,
Pije i króci swój czas każdy z kochanką tam swą.
Większość pod gołem trwa niebem; gdzieniegdzie też ujrzysz namioty;
Łamie gałęzie ci ten—i już zielony ma dom.
Tamten, miast kolumn wspaniałych, trzy trzciny wetknąwszy w murawę,
Togą pokrywa ich wierzch—będzie od skwaru miał dach.
Słońce ich grzeje i wino, a ile kieliszków wypiją,
Tyle niech doda im lat, proszą, łaskawy ich bóg.
Znajdziesz takiego śród nich, co zarobił na lata Nestora,
Taką, co liczbą swych czar stała Sybilą się już.
Piją, i pieśni śpiewają—z pożytkiem snadź byli w teatrze—
Pieśni śpiewanej w takt ruch towarzyszy ich rąk;
Wkoło też dzbanów stojących w rubaszne puszczają się pląsy;
Warkocz rozplótłszy, rwie strojna dziewczyna się w tan.
Krokiem wracają niepewnym; podziwia ich reszta gawiedzi;
„Błogosławieni!" raz wraz drwiący rozlega się głos.
Widzisz, jak dziada-opoja pijana prowadzi starucha?
Taki to pochód, o jej! Anno Perenno, jest twój.

Tego święta oczywiście nie można było przenieść na zimny styczeń; pozostało więc w marcu,

straciło jednak swój poważny charakter, jak widać z przytoczonego opisu, tem bardziej, jeżeli go porównać z opisem Nowego Roku styczniowego.

Zgodnie z tem, cośmy widzieli, także i koniec roku w Rzymie był podwójny. Rok marcowy kończył się w lutym; i pewne, związane z tem obrzędy zachowały się do końca. Takim był przedewszystkiem ten, który miesiącowi dał nazwę: obrząd tak zwanych *februa*. Obchodziło go kapłańskie towarzystwo t. zw. Luperków, — to znaczy etymologicznie „broniących od wilków"; mamy tu więc wyraźny stosunek do życia pasterskiego. Corocznie 15-go lutego składali oni w ofierze kozła i psa: ta ostatnia ofiara miała wyłącznie lustralny charakter (nikt naturalnie w tym wypadku mięsa zwierzęcia ofiarnego nie spożywał), co zaś do pierwszej, to tu siła oczyszczająca miała tkwić w skórze. Krajano ją na rzemyki—to właśnie były *februa*—które rozdawano Luperkom. Ci w bystrym biegu dokoła Palatynu uderzali przechodniów temi rzemykami; i to było oczyszczeniem miasta — kobiety oprócz tego dzięki tym uderzeniom miały uzyskiwać płodność. Nierozerwalny związek między Luperkaljami—tak nazywało się święto 15 go lutego—a Palatynem niezbicie świadczy o tem, że było to pierwotnie święto gminy palatyńskiej, a więc latyńskiej, tej samej, do której należy także i rok marcowy, jak wyżej widzieliśmy — co też jest ważnym dowodem na korzyść naszej teorji. Luperkalje więc, jako święto Starego Roku w roku marcowym, ściśle odpowiada noworocznemu świętu

Anny Perenny 15 marca w tym samym roku; podobieństwo zawiera się także i w tem, że za obchodzących nas tutaj czasów i ono zostało sproletaryzowane: Cycero dość drwiąco odzywa się o Luperkach, nazywając ich „towarzystwem dzikiem i zupełnie pasterskiem i włościańskiem, założonem gdzieś w lasach jeszcze przed powstaniem człowieczeństwa (*humanitas*) i praw". Tak się o nich odzywał w mowie w obronie Celjusza (§ 26), a więc w 54 r.; nie mógł wtenczas jeszcze wiedzieć, że za dziesięć lat konsul Antonjusz sam zechce zostać Luperkiem, aby ofiarować Cezarowi w ten dzień wieniec królewski — która to nienawistna dla Rzymian próba była przyczyną zabójstwa dyktatora w miesiąc później, w krwawe Idy marcowe, w sam dzień „wesołego święta" Anny Perenny.

A teraz po tych świadectwach pisarzy starorożytnych przytoczmy nie mniej ciekawe pisarza późniejszego, chrześcijańskiego — Bedy Czcigodnego (VIII-go stul.): „Drugi" miesiąc „on (t. j. Numa) poświęcił Februowi, to znaczy Plutonowi (to nie jest ścisłe), który był uważany za władcę oczyszczeń; należało w tym miesiącu obywatelom oczyścić się, wskutek czego postanowił, żeby zgodnie z prawem byli wolni wobec zmarłych. Ten obrząd oczyszczenia jednak dobrze zmieniła religja chrześcijańska, gdyż w tym samym miesiącu, w dzień świętej Marji, cały lud z kapłanami i djakonami, śpiewając hymny, kroczy przez kościoły i odpowiednie miejsca miasta przyczem wszyscy noszą w ręku dane im przez głównego kapłana świece woskowe". Data

została nieco zmieniona: święto bowiem, które autor ma na myśli, jest to święto Oczyszczenia Marj Panny czyli N. P. Gromnicznej.

Oprócz oczyszczenia żywych także przebłaganie zmarłych musiały mieć na celu obrzędy przy zakończeniu Starego Roku, żeby nowy mógł być rozpoczęty bez jakiegokolwiek ciążącego na nim długu; dla tego też i dni zaduszne, które trwały od Id lutowych aż do 21-go, powinny być zaliczone do starorocznych obrzędów roku marcowego. Ale o dniach zadusznych mowa będzie niżej, w rozdz. VI.

Co się tyczy roku styczniowego, znajdujemy w jego ostatnim miesiącu, a więc w grudniu, wyraźne obrzędy staroroczne w święcie Saturnaljów 17-go tego miesiąca. Nie będziemy tu mówić o nich dokładnie; ponieważ bowiem rok styczniowy był rokiem urzędowym, nie dziw, że i jego staroroczne święto im dalej, tem bardziej rosło w znaczenie, zupełnie zaćmiewając podupadające święto równoległe—Luperkalje—roku marcowego. Najwięcej przyczyniła się do wzbogacenia jego obrzędów hellenizacja; to też w odpowiedniem miejscu (§ 25) do niego powrócimy. Teraz napomknę tylko o tem, co może być uważane za pierwotną część jego obrzędów. Postać samego Saturna jest tu prawie obojętna; był on, jak to widzieliśmy, bóstwem spoczywającego w roli posiewu (wyżej str. 145), i dla tego miał swe święto w samym środku zimy. Ale ten środek zimy był zarazem i czasem przesilenia zimowego, czasem brumy; ludzie mniemali, że mają i obowiązek, i moc przyjścia z pomocą osłabionemu słońcu środkami magji sympatetycznej — stąd obyczaj posyłania przyjaciołom w dzień Saturnaljów świeczek woskowych (*cerei*, stąd franc. *cierges*). Prócz tego obdarzano się także lalkami *(sigilla)* glinianemi, i to w takiej liczbie, że podczas Saturnaljów odbywał się cały jarmark na te zabawki, *sigillariorum celebritas*, i gospodarz swym sługom i klijentom zwykł był dawać zasiłek na ich kupno, *sigillaricium*... Zabawek? Nie bardzo to zakrawało na zabawki: „zaczęto", powiada Makrobjusz *(Sat.* I 11, 48*)*, powołując się na Warrona, „poświęcać w kaplicy boga śmierci, obok ołtarza Saturna, wiszące lalki zamiast swej głowy każdy", kupując w taki sposób nowy rok życia. Inne obrzędy Saturnaljów, będąc naleciałościami czasów późniejszych, zostały przeniesione na inny czas; te dwa jednak pozostały—na długo... ba, nawet do dziś dnia. I u nas w dzień przesilenia zimowego palą się świeczki woskowe — na choince, a pod nią leżą lalki — coprawda już tylko jako podarunki dla naszych córeczek.

A ponieważ, jak zaznaczyłem przed chwilą, do obrzędów starorocznych należą także zaduszki, nie od rzeczy będzie przypomnieć, że święto tego rodzaju, współzawodniczące z odpowiedniem świętem roku marcowego, t. j. z *dies parentales* 13—21 lutego, było obchodzone także w końcu (23-go) grudnia. Były to Larentalia; tego dnia flamen Kwiryna składał ofiarę zaduszną na grobie jakiejś Larenty, postaci dla nas zagadkowej, o której można jednak powiedzieć z pewnością, że była właściwie boginią podziemia i identyczną z Larundą. O współzawodnic-

twie świadczy podana m. inn. przez Cycerona (*de legg.* II 54) wiadomość o D. Junjuszu Brutusie, konsulu r. 138, mianowicie, że święcił on zaduszki nie w lutym, jak inni, lecz w grudniu.— „Stosował się" mówi ten autor, „według mego zdania do ostatniego miesiąca roku, którym był dla naszych przodków luty, dla niego grudzień". Do tego jasnego tłumaczenia mogę dodać tylko jedno — to, co powiedziałem wyżej o roku marcowym, jako latyńskim, i styczniowym, jako sabińskim. Dla czego właśnie flamen Kwiryna „parentuje" na rzekomym grobie Larenty? — Dla tego, że Kwiryn był sabińskim eponimem, odpowiadającym latyńskiemu Marsowi (p. niżej § 19). Co się zaś tyczy Larenty-Larundy, to według Warrona (de *l. l.* V 74) jej kult był wprowadzony przez króla Tacjusza, t. zn. był pochodzenia sabińskiego. Tak więc moja teorja tłumaczy także i tę osobliwość rzymskiego kultu.

Dosyć jednak o świętym roku. Następną jednością powinien być zespół lat — a więc „wiek" *saeculum*. O jego znaczeniu w Etrurji już była mowa (wyżej str. 115); daleko większe jeszcze jest jego znaczenie w Rzymie: ostatni bowiem „wiek" rzymski jest ten, „kiedy wypełnił się czas". To też o nim będzie mowa w poświęconym tej najbardziej palącej kwestji rozdziale przedostatnim.

IV.

ŚWIĘTY DOM I ŚWIĘTY GRÓD.

> Quid est sanctius, quid omni religione munitius, quam domus uniuscujusque civium? Hic arae sunt, hic foci, hic di Penates; hic sacra, religiones, caerimoniae continentur; hoc perfugium est ita sanctum omnibus, ut inde abripi neminem fas sit,
>
> Cic. *dom.* 109.

18. „Pan niech strzeże twego wejścia i twego wyjścia" (*Ps.* 120, 8) — tę formułę nieraz czytamy do dziś dnia nad podwojami domów czy też chałup bogobojnych gospodarzy; dobrze uwydatnia ona znamienność aktu wstąpienia we własne lub też obce progi i opuszczenia ich. Po tem, jednak, cośmy widzieli wyżej, nie będziemy się dziwili, że Rzymianin swojego wejścia i wyjścia nie opiece boskiej polecał, lecz wprost uważał je za bóstwo. Imię temu bóstwu — Janus; należy ono do bóstw indygitamentów, zajmując śród nich, co było wcale naturalne, pierwsze zkolei miejsce. Różni się atoli od nich, lub przynajmniej od większości, tem, że ma swój widoczny symbol; tym symbolem jest to, przez co się wchodzi i wychodzi, a więc drzwi, których nazwa łacińska—*janua*—jak najoczywiściej jest spokrewniona z imieniem samego boga. Drzwi były widocznym, substancjalnym symbolem ubóstwionego aktu; w tym wypadku substancjalizacja boskiej istoty mogła się odbyć w sposób najbardziej naturalny i prawie niepostrzeżony. Zastrzegam się jednak: tyl-

ko substancjalizacja, nie zaś transcendentalizacja; o niej pomówimy potem.

Symboliczne bowiem znaczenie drzwi jest prawie namacalne, i nie dziw, że właśnie Rzymianin ze swem prawniczem usposobieniem był nato szczególnie czuły. W swoim domu gospodarz był panem; to, co dom zawierał, było przedmiotem prywatnego prawa. Wychodząc za drzwi, gospodarz z pana stawał się obywatelem i jako taki musiał się liczyć z przepisami prawa publicznego; a więc granicą między jednem i drugiem były drzwi, był Janus, W żadnym innym narodzie ta różnica między *privata* i *publica* nie była odczuwana tak żywo; to też nie dziw, że w żadnym innym narodzie nie spotykamy postaci Janusa. Ten brak po dokonanej hellenizacji wprawił teologów rzymskich w niemałe kłopoty:

Jakże istotę mam twą wytłumaczyć, Janusie dwukształtny?
Boga takiego, jak ty, wskazać nie zdoła nam Grek.

mówi o nim Owidjusz (*F.* I 89). Jesteśmy z tego bardzo zadowoleni: właśnie w tem odrębny charakter religji rzymskiej najjaskrawiej występuje.

Od wyjścia zaczyna się dzień pracy dla mężczyzny — właśnie dla mężczyzny, nie dla kobiety, której praca odbywa się w zagrodzie domowej; wskutek tego Janus przedstawiał się jako potęga męska, jako „ojciec". Zaczyna się zaś wcześnie; dla tego Janus jest bóstwem godziny porannej, jest Matutinus pater: w tej indygitacji zawiera się nasze przysłowie „kto rano wstaje, temu Bóg daje". Teraz zrozumiemy sens nawpół żartobliwej modlitwy Horacego,

który, otrzymawszy od Mecenasa własny kawałek ziemi, z lubością wspomina przykre czasy życia rzymskiego, kiedy ten Janus go pędził co dnia na forum (*Sat.* II 6, 20 n.):

Ojcze Poranny ty mój, czy też chętniej Janusem się zowiesz,
Ty, od którego nasz lud i żywota i trudów początek
Zwykł wyprowadzać, bądź teraz poezji mojej początkiem.
W Rzymie na forum mnie wołasz: tam trzeba poręki: „No, prędzej!
„Aby przysługi mu tej nie wyświadczył ktoś inny, nie zwlekaj!"
Wiatry północne szaleją, w ciaśniejszem wciąż kole zamyka
Grudzień słoneczny nam dzień—niema rady, przeklinam i idę.

Czem poranek dla dnia, tem pierwszy dzień dla miesiąca; ten pierwszy dzień—według łacińskiej terminologji „Kalendy"—też oddany jest Janusowi. No, i tak samo, naturalnie, Janusem jest pierwszy miesiąc w roku. To zresztą jest rzecz arcywiadoma: przecie dotychczas się tak nazywa w językach, które zachowały terminologję rzymską: Januarius.

I czem w domu prywatnym są drzwi, tem w mieście jest b r a m a: brama miejska — oto właściwa świątynia Janusa, który oprócz niej żadnej świątyni w Rzymie nie posiadał. Nie dziw jednak, że za szczególnie świętą uważano tę, która była najdawniejsza, pochodząc jeszcze z czasów przed powstaniem Rzymu z obu gmin, latyńskiej i sabińskiej. Znajdowała się ona z kwirynalskiej strony forum; jeżeli więc kiedykolwiek była rzeczywistą bramą, to dla kwirynalskiego, nie zaś dla palatyńskiego miasta, a więc dla gminy sabińskiej, nie latyńskiej. Ale o tem naturalnie już nikt nie pamiętał. Za czasów, o których tu mowa, tę bramę uważano za świątynię Janusa i wciąż stosowano do niej sta-

rodawny i dziwny obrząd: zostawiano otwartą, jeżeli gdziekolwiek państwo prowadziło wojnę, i zamykano tylko podczas pokoju. Nazwałem ten obrząd dziwnym; rzeczywiście, należało by się spodziewać odwrotnego stosunku. Wogóle bowiem brama otwarta jest symbolem pokoju: *apertis otia portis* — tak peryfrazuje Horacy istotę greckiej bogini pokoju, Ireny (*Ars poet.* 199). Tej odmienności wytłumaczyć nie możemy; próby rzymskich uczonych w tym kierunku nie są przekonywające. Sam fakt jednak nie ulega wątpliwości: szczególnie sławnem było zamknięcie bramy janusowej przez Augusta — po długim czasie poraz pierwszy. Oznaczało ono zapoczątkowanie *pacis romanae* po nieskończonym szeregu wojen republikańskich czasów i jako takie było należycie uświetnione w literaturze współczesnej.

O ile symbolem zewnętrznej strony domu były drzwi i ich patron Janus, o tyle stronę jego wewnętrzną symbolizowało ognisko domowe i jego patronka W e s t a. Ognisko zaś było ośrodkiem pracy gospodyni, której obyczaj kazał jaknajwięcej zostawać w domu, tak samo jak gospodarzowi pracować poza domem; stąd zestawienie „matki Westy" z „ojcem Janusem"; stąd rzymski zwyczaj nazywać w modlitwach publicznych Janusa na pierwszem, Westę zaś na ostatniem miejscu — w rażącem przeciwieństwie do zwyczaju greckiego, według którego „od Hestji rozum rozpoczynać każe" [RSG 59]. Hestia bowiem jest to grecka bogini ogniska, i jej

imię (pierwotnie *Vestia*) etymologicznie odpowiada imieniu bogini rzymskiej; różnica jednak, oprócz zaznaczonej przed chwilą, polega popierwsze na tem, że greckie słowo „hestia" samo przez się oznaczało „ognisko", podczas gdy łacińskie *vesta* nigdy w tym sensie nie było używane, a podrugie na tem, że u Greków Hestji, jako żeńskiemu pierwiastkowi domostwa, odpowiadał jako męski „Zeus Zagrody", podczas gdy Rzymianin, zestawiając Westę z Janusem, wyrażał w ten sposób inny i jeszcze bardziej, że tak powiem, logiczny stosunek męskiej jednostki gospodarczej do żeńskiej w pracy domowej.

Z ogniskiem, jako ośrodkiem pracy gospodyni, były ściśle połączone dwa inne czynniki gospodarstwa domowego: piekarnia i spiżarnia — mówimy oczywiście o czasach dawnych, kiedy wypiek chleba był jeszcze obowiązkiem domowej *familia* i nie przeszedł jeszcze do piekarzy zawodowych. To też te dwa czynniki podlegały również opiece Westy. Wypiek chleba poprzedzało mielenie żyta w młynku domowym, który obracał niewolnik najczęściej z pomocą osła; wskutek tego osioł był uważany za ulubione zwierzę Westy — *Vestae deliciumst asinus*, jak mówi Wirgiljusz w swym ślicznym młodzieńczym poemaciku „Szynkarka" (w. 26). A zresztą o tym kulcie Westy domowym mało słyszymy: nie dziw, był to przecie kult kobiecy.

Nie mniejsze było w życiu i kulcie domowym znaczenie spiżarni, tego ośrodka zasobów żywności, powierzonych ochronie gospodyni. Miała ona szczególny urok — jak poniekąd i teraz — dla członków

rodziny; i rzeczą jest zrozumiałą, że wyobraźnia ich uważała ją za siedzibę duchów opiekuńczych całego domu.

Czy to były pierwotnie może — duchy przodków? Jest to bardzo prawdopodobne, ale napewno utrzymywać tego nie możemy. Dla Rzymian wskutek ich dążenia do suchej ścisłości byli to poprostu „bogowie spiżarni" — d i P e n a t e s (od *penus* „spiżarnia"), i w tem znaczeniu, znaczeniu symbolu domu wogóle, używamy tego słowa dotychczas i my: jest to ciekawy przeżytek religji rzymskiej w naszym języku. Wracamy do swoich penatów; przenosimy swoje penaty, zmieniając mieszkanie... dla Rzymianina ten ostatni frazes miał literalne i częstokroć tragiczne znaczenie, i Horacy zostawił nam rzewny obraz obywatela, wygnanego przez magnacką przemoc z domowych pieleszy (*Ody* II 18,24):

Ty Termina zrywasz głaz
Ze świętej miedzy sąsiedniego łanu
I w chciwości dążysz swej
Po przez granice biednych twych klijentów.

Wypędzeni, kroczą wraz
I mąż i żona na tułaczkę nędzną
I w zanadrzu niosą swem
Ojczystych bogów i zbrudzone dziatki.

Tu zresztą już mamy skutki hellenizacji — posążki tych Penatów; pierwotnie były to duchy bezkształtne jak i wogóle rzymskie *numina*. O ich kulcie domowym zachował nam ciekawe świadectwo Serwjusz w swoim komentarzu do Eneidy (I 730): „U Rzymian", powiada, „podczas wieczerzy, po pierwszem daniu należało zachowywać milczenie, póki sługa nie zniesie obiaty z wieczerzy do ogniska, nie rzuci do ognia i nie powróci z wiadomością, że bogowie ją łaskawie przyjęli".

To jest kult prywatny; ponieważ jednak i gmina była uważana za rodzinę, tylko rozszerzoną, więc i Westa, tak samo jak i Janus, była przedmiotem kultu państwowego: święte ognisko miasta znajdowało się, jak to było naturalne, w jego ośrodku, a więc na forum, i było otoczone największą czcią. Jest to narazie w zupełnej zgodzie z pojęciami Greków, dla których przecie także wyrażenie „posiadające ognisko miasto" (*hestiouchos polis*) było równoznaczne z wyrażeniem „miasto uświęcone, święte". Ale w Rzymie ta cześć była daleko większa. Funkcje gospodyni spełniały tu dziewice-Westalki, o których, jako o kapłankach, będzie mowa we właściwem miejscu (§ 35); były one coprawda podwładne wielkiemu pontyfikowi, tak samo jak matrona była podwładna swemu małżonkowi, miały jednak swe odrębne pole działalności, do którego ten wtrącać się nie mógł.

Należy bowiem wiedzieć, że okrągła świątynia Westy na forum — której szczątki zostały odkopane w końcu zeszłego stulecia — co chroniła w sobie święte ognisko miasta, była przystępna tylko dla pontyfika i Westalek; było jednak w niej miejsce szczególnej świętości, ukryte za zasłoną, w którem przechowywały się najświętsze przedmioty rzymskiego kultu, rękojmie istnienia Rzymu — i tego miejsca nawet wielki pontyfik odwiedzać nie

mógł, było ono dostępne samym tylko Westalkom. Jeżeli z powodu tych *sancta sanctorum* czytelnik przypomni sobie odpowiednie miejsce w świątyni żydowskiej (HJ I 246), to będzie miał słuszność — chociaż z drugiej strony spotykamy takie odgrodzone od profanów miejsca i w innych kultach greckiego i rzymskiego świata. Oto natomiast legenda, już zupełnie zbliżająca rzymskie pojęcia religijne z żydowskiemi. Kiedy w r. 241 prz. Chr. świątynia Westy stała się ofiarą pożaru, wielki pontyfik L. Cecyljusz Metellus rzucił się do osłoniętego miejsca i, narażając własne życie, uratował znajdujące się w nim świętości; otóż nagrodą za jego poświęcenie było to, że oślepł — ponieważ zobaczył rzeczy, których mężczyźnie nie wolno było widzieć. Tak samo „gdy przyszli do gumna Nachon, wyciągnął Oza rękę ku skrzyni Bożej (t. j. Arce przymierza) i zadzierżał ją, bo wierzgały woły i nachyliły ją były; i rozgniewał się poruszeniem Pan na Ozę i zabił go przez śmiałość“ (II *Reg.* VI 6; por. HJ I 125). W Grecji też mamy legendy, opowiadające, jak człowiek, który przypadkowo, niechcący, zobaczył zakazaną świętość, traci wzrok lub zmysły; ale żeby taka kara spotkała ratującego, o tem tam nie słyszymy. Tu znowu, jak i przedtem tylekroć, mamy podobieństwo między Rzymem a Izraelem. Religja strachu!

Owo zasłonięte miejsce bowiem — jest to „spiżarnia Westy”, *penus Vestae*; i według analogji domu powinniśmy przypuścić, że i ona była uważana za siedzibę Penatów — w tym wypadku oczywiście *deorum Penatium populi Romani*. Jaki mieli oni wygląd? Czy byli niewidzialni, jak „sława Jehowy” w najświętszym przybytku świątyni jerozolimskiej? Pierwotnie oczywiście niewidzialni; czy jednak tak było i w ostatniem stuleciu republiki, kiedy Penaty domu prywatnego, wskutek hellenizacji, już otrzymały swój określony wygląd — wygląd posążków? Tego nie wiemy; pontyfik Metellus nikomu nie opowiedział tego, co zobaczył: jak w Eleuzynie, tajemnica była święcie zachowana. Przypuszczano, że tu się przechowywało owo Palladium, które Eneasz uratował z gorejącej Troi, — rękojmia istnienia państwa rzymskiego; jest to możliwe, gdyż legenda o przybyciu Eneasza do Rzymu była i skutkiem i narzędziem hellenizacji. Zresztą i tu się sprawdziło to, co wogóle obserwujemy w kultach tajemniczych: „niewtajemniczonym zawsze się zdaje, że musi być coś szkaradnego za tą zasłoną, za którą ich nie dopuszczają“ [HJ I 245]. Tak i tu: Plinjusz Starszy odkopał gdzieś wiadomość o *fascinum*, któremu rzekomo, jak bogu, służą Westalki (*NH* XXVIII 39). Kto w to wierzy, ten konsekwentnie powinien przypuścić i istnienie oślej głowy w *sancta sanctorum* świątyni jerozolimskiej. W każdym razie posągu samej Westy w jej świątyni na forum nie było: jej symbolem i tu, jak w domu prywatnym, był święty ogień, —

Niczem innem jest Westa, jak tylko żywym płomieniem,

mówi wprost Owidjusz (*F.* VI 291); i ten ogień powinien był palić się przez cały rok aż do uroczystego odnowienia go każdego pierwszego marca —

to właśnie było główną troską Westalek, której zaniedbanie groziło winowajczyni srogą karą.

Koniec ze mną! O Penaty, wy bogi mych ojców,
I ty, Larze, ojcze domu, wam oto polecam
Mienie moich rodzicieli — strzeżcie je tu dobrze!
Szukać mam innego Lara i innych Penatów,
Innych miast, ojczyzny innej — mam dosyć tych Aten!

W takiej modlitwie żegna dom ojcowski u Plauta („Kupiec" 834, przeł. G. Przychocki) młody „syn domu,', *filius familias*, mając się udać na wygnanie. Ta modlitwa jest ściśle rzymska — jak ona brzmiała w oryginale greckim, tego nie wiemy i nic to nas nie obchodzi. Nawiasowo niech będzie wolno ją porównać ze skargą młodego Dawida I *Reg.* 18: „synowie człowieczy mię dzisiaj wyrzucili, żebym nie mieszkał w dziedzictwie Jehowy, mówiąc: idź, służ innym bogom!" [HJ II 185]. Ważniejszem jest tu dla nas to odróżnienie Lara, jako ojca domu (u Plauta: *familiai pater*), od Penatów, jako bogów ojców młodego gospodarza (*di Penates meûm parentum*). Tu należy pamiętać, że pojęcie „familji" w starożytności rzymskiej obejmowało, oprócz rodziny w naszem znaczeniu słowa, także i czeladź, t. j. niewolników; nasz młodzian, jako *filius familias*, modli się i do Lara, ojca całej „familji", i do Penatów, bóstw opiekuńczych swoich przodków — a może, jak to zaznaczyliśmy wyżej, i samych duchów tych przodków.

W każdym razie *Lar*, w odróżnieniu do Janusa, Westy i Penatów, reprezentuje demokratyczny pierwiastek śród bóstw ogniska domowego. A że jest opiekunem całej „familji", więc nie dziw, jeżeli o nim

się mówi daleko częściej, niż o tamtych. „Gospodarz" *(pater familias)*, powiada Kato Starszy w najdawniejszej zachowanej nam książce prozaicznej (*agric.* II 1), „przyszedłszy do swego domu i pomodliwszy się do Lara domowego..." „Proszę ozdobić wieńcem naszego Lara", mówi u Plauta nowy gospodarz (*Trin.* 39), „a ty, żono, módl się, żeby to mieszkanie przyniosło nam szczęście, pomyślność i powodzenie". To powodzenie oczywiście mogło być bardzo różnorodnem; jeżeli wymieniony przed chwilą gospodarz widzi je w tem, żeby owa jego żona jak najprędzej zmarła, to jest to przesada komiczna, której nie trzeba brać na serjo. Innym razem (*Aul.* prolog) ten sam Lar przyjmuje od starego gospodarza, jako depozyt, zakopany pod ogniskiem garnek ze złotem i w myśl jego modlitwy przechowuje ten skarb dla wnuczki, pobożnej dziewczyny, „co mu zawsze przynosi w ofierze kadzidła lub wina lub co innego i zdobi go wieńcami". Taki więc jest stosunek do Lara wolnej części „familji"; co się zaś tyczy czeladzi, to znamienny jest przepis Katona, żeby rządca (*vilicus*, który był niewolnikiem) nie składał ofiar kiedy i gdzieindziej oprócz w Kompitalje (święto Larów) na rozdrożach (o nich za chwilę będzie mowa) lub przy ognisku domowem (*agric.* VI 3). Czy wolno stąd wnioskować, że kult Lara domowego był późniejszego pochodzenia niż kult owych bóstw, że tak powiem, arystokratycznych? W każdym razie uchodził za tradycyjny i starorzymski już w epoce, o której mowa, i nawet daleko wcześniej, w epoce Plauta i Katona.

Taka więc była rola Lara domowego w kulcie „familji"; ale religja rzymska znała jeszcze innych Larów. Granicami posiadłości czy to włościańskich czy to ziemiańskich były w Italji starożytnej drogi czyli ścieżki; otóż tam, gdzie trzy lub więcej takich posiadłości stykało się między sobą, powstawały rozdroża, *compita*, i te także były miejscami kultu odpowiednich Larów — L a r e s c o m p i t a l e s. Budowano w takich miejscach kapliczki, *sacella*, do których było tyle wejść, ile posiadłości się stykało, tak żeby każdy gospodarz mógł używać swego własnego wejścia. Ponieważ jednak kult był wspólny dla dwóch lub kilku gospodarzy, nie można było czasu jego uzależniać od woli prywatnej: dzień poświęcony czci „Larów rozdrożnych" bywał wyznaczony przez państwo — jak, o tem powiemy później. Były to właśnie C o m p i t a l i a, jedno ze świąt ruchomych kalendarza rzymskiego (wyżej str. 179) — ruchomych, jednakże z zastrzeżeniem, żeby pretor je naznaczał wkrótce po Saturnaljach, dniu pełni księżyca grudniowego, na jeden z dni najbliższego nowiu; i do tego święta możemy odnieść jedną z najpiękniejszych ód Horacego (III 23):

Wznieś zbożnie ręce, wiejska Fidylo, swe
Ku niebu w dni, gdy rodzi się księżyc nam;
Kadzidłem służ, warzywem jarem
Larom twej wsi i prosiakiem chciwym—

I pewna bądź, że już nie zaszkodzi wiatr
Z południa zgubny żyznej winnicy twej,
Że nie poczuje rdzy pszenica,
Ani upałów kochana trzódka.

A więc ofiara; a skoro ofiara, to i uczta, skromna i wesoła dobrosąsiedzka uczta, taki *banchetto*, jaki i teraz jest w zwyczaju u sąsiadów—wiemy przecie, że tego dnia niewolnicy otrzymywali od swoich panów dodatkowy dzban wina; a skoro uczta, to i żarty, zapasy, bójki na pięści... o ich popularności świadczy tenże Horacy (*Ep.* I 1,49):

Quis circum pagos et circum compita pugnax
Magna coronari contemnat Olympia?

To też te ofiary Larom *circum pagos*, *circum compita* przetrwały w świecie antycznym najdłużej; nawet kiedy miasta już uznały religję chrześcijańską, po dawnemu je składali *pagani* — „poganie".

A czem na wsi były takie rozdroża, tem w miastach były rogi ulic; tu więc też urządzano *compita*, ale już innego rodzaju. Tu bowiem nie było zetknięcia się dwóch lub kilku posiadłości prywatnych, lecz kilku dzielnic, z których każda mogła zawierać cały szereg domów, czy to pańskich, czy to dochodowych. Tu więc i organizacja Kompitaljów musiała być inna i bardziej skomplikowana: powstały t. zw. *collegia compitalicia*, które, rekrutując się przeważnie z niewolników i wyzwoleńców, miały charakter ultrademokratyczny i czasami wywrotowy. Jak mądrze z nich skorzystał cesarz August dla swych celów dynastycznych, o tem będzie mowa w następnym tomie.

To jednak jeszcze nie jest wszystko. Skoro kult Larów połączony był z pojęciem pola, *ager*, to należało pamiętać, że cały kraj, podwładny Rzymowi,

jest olbrzymiem polem, złożonem z wielu pól poszczególnych, *ager Romanus*. Tu więc dążenie religji rzymskiej ku całkowaniu otrzymywało wdzięczny przedmiot: powstały postaci *Larum publicorum* poszczególnych miast i nakoniec — „Larów publicznych" całego narodu rzymskiego, *Lares praestites*, jak ich nazywano. To są prawdopodobnie bogowie, do których się zwracano w najdawniejszej zachowanej rzymskiej modlitwie *fratrum arvalium*, „Braci Polnych", *enos Lases juvate*. Tu więc znowu pojęcie panteistyczne zostało osiągnięte, znowu mamy ową dużą kulę rtęci, w której się zlały wszystkie drobne, wszystkie te Lares familiares, compitales, publici, o których była mowa. Czem się różniły te *Lares praestites*, które miały swoją świątynię na szczycie Świętej ulicy pod Palatynem, obok późniejszego i teraźniejszego łuku Tytusa — czem, powtarzam, różniły się one od Genjusza narodu rzymskiego, od Fortuny narodu rzymskiego i t. d.? Byłoby trudno dać odpowiedź na to pytanie. W każdym razie nie te blade owoce spekulacji pontyfikalnej dawały pokarm wyobraźni ludu i jego uczuciu religijnemu; i kiedy mi potrzebny jest obraz, ześrodkowujący w sobie wartość uczuciową religji rzymskiej — przed memi oczyma powstaje owa *rustica Phidyle* Horacego, wznosząca swe ręce na powitanie młodego księżyca i modląca się do Larów rozdroża o ich opiekę dla swej winnicy i swej trzódki na następujący rok.

Ci Larowie rozdroży łączyli w wesołej sąsiedzkiej biesiadzie tych, czyje posiadłości stykały się

pod ich oczyma; należało jednak obok tej siły dośrodkowej pamiętać także o sile odśrodkowej, o tej, która każe każdemu gospodarzowi szanować granicę swej posiadłości, będącą jednocześnie początkiem praw własności jego sąsiada. Imię tej siły — T e r m i n u s. Jej symbolem był kamień lub słup graniczny, otoczony, jako świętość, daleko większą czcią, niżby się należała prostemu wskazicielowi rozdzielającej miedzy: zakładaniu takiego Terminu towarzyszyły obrzędy charakteru religijnego, i ten, ktoby się go ośmielił poruszyć, byłby nietylko złodziejem, ale i świętokradcą i wraz z uprzężą swych wołów zostałby *sacer* Jowiszowi. To znaczy: uprząż byłaby sprzedana na korzyść skarbu świątynnego, a on sam — stracony. Tę właśnie groźbę słyszał pobożny kmiotek z uwieńczonego szczytu milczącego kamienia:

> Czyli cię dotknie łopata, czy pług świętokradzki — ty wołaj:
> „Ten tylko zagon jest twój — inny tamtego jest pan".

(Ov. *F.* II 677). Ale to było smutną ostatecznością; zazwyczaj każdy gospodarz był wdzięczny Terminowi, wiedząc, że on ochrania jego prawo własności tak samo, jak i prawo własności sąsiada. Ta wdzięczność znajdowała sobie wyraz w dzień święta, poświęconego temu bóstwu, mianowicie T e r m i n a l j ó w, które obchodzono 23-go lutego. Czy dlatego, że ten dzień był niegdyś „terminem" marcowego roku (wyżej str. 192), tego na pewno nie wiemy, jest to jednak bardzo prawdopodobne. Ładny opis

tego święta daje nam Owidjusz w często przez nas cytowanym „Kalendarzu“ (II 643n.):

Dwóch gospodarzy, Terminie, z dwóch stron cię wieńczą przeciwnych,
Dwie masz równianki z ich rąk, ciastka otrzymasz też dwa.
Stawi się ołtarz; w garnuszku przynosi dlań węgle żarzyste
Matka—z własnego je snadź wzięła ogniska przed tem.
Drewna rozszczepia jej mąż, rozszczepione rozkłada misternie,
Długie gałęzie w grunt wtyka — niemały to trud.
Płomień niepewny po chwili wykrzesze on z kory wyschniętej;
Stoi tuż obok syn, w ręku szeroki ma kosz.
Bierze zeń ziarna gospodarz, potrzykroć rzuca w płomienie;
Strojna córeczka znów w plastrach podaje mu miód.
Inni trzymają i wino; on leje i wino do ognia;
W sukniach odświętnych wciąż milcząc spogląda nań tłum.
Krwią zarżniętego baranka skrapiają Termina wspólnego;
Woli prosiaka zaś kto — skarżyć nie będzie się bóg,
Schodzą się mili sąsiedzi i ucztę wesołą sprawiają;
Pieśni śpiewają na twą, święty Terminie nasz, cześć.

I znowu widzimy przeniesienie idei i obrzędów religijnych ze świętego domu do świętego grodu: przecie i *ager Romanus* miał swoje granice, a więc i swego Termina. Za czasów bardzo dawnych, kiedy ten *ager* był jeszcze zupełnie maluczkim, obejmując tylko najbliższe okolice miasta, granica przechodziła przez szósty słup milowy drogi prowadzącej do Laurentum: ten prastary Termin aż do ostatnich czasów rzeczypospolitej był przedmiotem kultu w dzień Terminaljów. Należy przypuścić, że w miarę stopniowego rozszerzenia się podwładnego Rzymowi obszaru powstawały wciąż nowe Terminy, ale te wykładniki przejściowego stanu rzeczy z czasem poszły w zapomnienie; w ostatnim wieku prz. Chr. już nowych Terminów państwowych nie zakładano. Przyczyn tego mniej lub więcej subtelnych mogło być wiele, o nich jednak wobec ich hipotetyczności mówić tu nie warto; tę, którą rzymska duma uznawała za słuszną, pięknie, jak zawsze, wyraża Owidjusz (tamże w. 683):

Innych narodów kraj określony jest miedzą wyraźną;
Miasta twojego zaś kraj, Rzymie potężny, to — świat.

Urbis et orbis! tak, to rzeczywiście po rzymsku. Żeby jednak nie ubliżyć odpowiedniemu bóstwu, pontyfikowie uciekli się do znanej nam właściwości religji rzymskiej — jej zdolności do całkowania. Na Kapitolu, w świątyni Jowisza przed samym posągiem boga stał taki kamień Termina, a nad nim w dachu świątyni była luka — Termin bowiem przywykł do tego, żeby mu składano ofiary pod gołem niebem. Ten wspólny, ogólnopaństwowy Termin też otrzymywał swoją daninę czci 23-go lutego; z jego zaś kamieniem kapitolińskim była połączona charakterystyczna legenda. Opowiadano, że kiedy tu zakładano świątynię Jowisza, to od innych bóstw, które przed tem miały tu swoje święte zagrody, należało z pomocą modlitw i ofiar wyprosić zgodę na ustąpienie ich na rzecz największego boga; zgodziły się wszystkie, tylko Termin się uparł, w żaden sposób nie pozwalając na poruszenie swojego kamienia. Tak więc wypadło go pozostawić na miejscu, a potomkom przekazać wymowną przestrogę o bezwzględnej nieruchomości granic.

Otóż doszliśmy do ostatnich kresów domu z jego świętościami; to, co idzie dalej, to już las...

Czy koniecznie las? Tak, czasami nawet w obchodzącem nas tu I-szem stuleciu prz. Chr.; proszę przypomnieć sobie znane wiersze Horacego (*od.* I 22):

Namque me s i l v a lupus in Sabina,
Dum meam canto Lalagen et u l t r a
T e r m i n u m curis vagor expeditis,
Fugit inermem.

A tem bardziej, należy przypuścić, za czasów dawnych, przed zniszczeniem tylu italskich lasów. Warto wczuć się w nastrój przytoczonej przed chwilą ody: ona nam wyraźnie wskazuje stan duszy Rzymianina, kiedy opuszcza miedzę, uświęconą przez uwieńczony kamień Termina, i wstępuje w niezależną od bóstw domowych dziedzinę dzikiego lasu. Tam wilki drapieżne błądzą—w rodzaju tego, o którym mówi Horacy; tam w szumie konarów jakieś głosy słychać, niejasne i dla tego straszne... może one coś znaczą, każdy głos przecie coś znaczy, ale kto nam to wytłumaczy? Chyba on sam, jeżeli zechce się zjawić, czart leśny S i l v a n u s. Ale lepiej niech się nie zjawia: psotnik to wielki, szczególnie względem kobiet, które też należy wszelkiemi środkami od niego chronić, zwłaszcza podczas połogu, by nie spłatał jakiegoś brzydkiego figla i położnicy, i noworodkowi. Coprawda nie będzie ona rodziła w lesie, ale, ponieważ jest w połogu „nieczysta", może być przez leśnego czarta pokrzywdzona nawet w swym swiętym domu (wyżej str. 130). Na szczęście można go przebłagać, co też robiono bardzo gorliwie; zachowało się nam dużo ołtarzy, poświęconych czy to samemu Sylwanowi, czy bóstwom jemu pokrewnym.

To zresztą jest tylko jedną stroną działalności Sylwana; aby zrozumieć i drugą, należy uprzytomnić sobie, że w lasach, szczególnie dębowych, pasły się także i trzody włościańskie, i że Sylwan, należycie ubłagany, stawał się ze szkodnika duchem opiekuńczym trzód i pasterzy, broniąc ich przedewszystkiem od tych wilków, które błądziły w jego posiadłościach. Jako taki, nazywał się on Faunus, „sprzyjający" (od *favere*), albo jeszcze ściślej Lupercus, „broniący od wilków" (od *lupus* i *arcere*). O święcie Luperkaljów już była mowa wyżej jako o starorocznem swięcie oczyszczenia; tu należy dodać, że bieg Luperków (którzy dla większej skuteczności przybierali zewnętrzny wygląd swojego bożka według zasad t. zw. „magji upodobniającej") dokoła najdawniejszego jądra Rzymu, wzgórza Palatyńskiego, — miał jako pierwotny cel, zgodnie z etymologją, ochronę trzód od wilków; jeżeli uderzeniom ich rzemieni przypisywano siłę zapładniającą, to ze względu na ową lubieżność Luperka-Sylwana, o której była mowa przed chwilą. Las jednak jest siedzibą wielu rodzajów zwierząt, których opiekunem jest zatem ten sam Faunus; tem się tłumaczy, że my zespół tych zwierząt w danym kraju nazywamy jego „fauną", tak samo jak zespół jego roślin — jego „florą". A zresztą muszę dodać, że ani to ani tamto słowo nie należy do nomenklatury starożytnej.

Życie pasterskie w ciszy uroczej, ale i niesamowitej lasów z jego marzycielską bezczynnością, urozmaiconą grą na fujarce, potrzebnej do trzyma-

nia w porządku trzody, — dawało powód do bardzo prymitywnej twórczości poetyckiej, której opiekunem zatem był znowu Faunus. Jemu więc przypisywano najdawniejszy wiersz poezji rzymskiej, t. zw. saturnijski. Skłonności religji rzymskiej do różniczkowania uległ naturalnie i on: oprócz już wymienionych imion, Lupercus i Silvanus, był on „indygitowany" jeszcze jako Fatuus, t. j. wieszcz, oraz jako Inuus ze względu na przypisywany mu stosunek do płci żeńskiej *(ab ineundo)*. Ta ostatnia właściwość była raczej, jak to widzieliśmy, niepokojąca; to też żadna kobieta nie powinna była być obecna przy ofierze składanej Sylwanowi — ten bóg bowiem czy czart, wzywany, zjawiał się osobiście, i wtenczas... Jeżeli zjawiał się we dnie, to jeszcze pół biedy; ale on to robił i w nocy, kładł się na śpiącego i dusił go, jako zmora, Incubo. Ów, przebudziwszy się i ochłonąwszy ze strachu, zapewne długo rozmyślał, czem też obraził tego swawolnego boga.—A więc Lupercus, Silvanus, Fatuus, Inuus, Incubo; ale całkowaniem wszystkich tych częściowych sił był Faunus, on też jedyny, jako taki, miał świątynię w Rzymie, zbudowaną w r. 194 na wyspie tybrzańskiej z grzywien, nałożonych na właścicieli bydła. Dlaczego właśnie na wyspie? Może dla tego, że był to, bądź co bądź, sąsiad niepokojący, którego lepiej było „izolować".

Tak, sąsiedztwo lasu było zazwyczaj raczej niepokojące; ale ten las był także karmicielem źródeł, których siła i działalność była wyłącznie dobroczynna. A te źródła znowu stawały się strumieniami, które wypływały z lasów i przeciekały przez łąki, użyźniając je; i strumienie, połączywszy się, stawały się rzekami, których pożyteczność w życiu obywateli i gminy jest wprost nie do wypowiedzenia. Nie dziw więc, że i tu mamy sporo bóstw i świąt, nie tylko prywatnych, ale i publicznych. Bogiem źródeł był F o n s, którego *numen* powstało jako owoc całkowania wszystkich poszczególnych źródeł całego *ager Romanus*; miał on swoją świątynię poza murami Rzymu, zbudowaną w r, 231 zapewne na miejscu dawnej kapliczki, i swoje stare święto F o n t i n a l i a 13-go października, kiedy to z wdzięczności za to, że przetrwał przez gorącą porę roku, rzucano bogu wianki do źródeł i wieńczono krynice. Żeńskim odpowiednikiem Fonsa była C a m e n a, Casmena, Carmena, Carmentis, C a r m e n t a — wszystkie te formy są bowiem albo zaświadczone, albo ustalone w sposób niewątpliwy. Jest to — albo też są to, ponieważ często mówi się o nich w liczbie mnogiej, — boginki śpiewających (od *canere*) źródeł; im było poświęcone przedewszystkiem źródło w gaju przy bramie Kapeńskiej, z którego Westalki codziennie brały wodę dla świętych obrzędów swojej bogini (niżej § 35). Że śpiewające źródło może być uważane za wszczątek natchnienia proroków i poetów, łatwo zrozumieć: taka przecie była i rola Hippokreny na Helikonie [SB 79] i Kassotydy pod Parnasem; z tego powodu za czasów hellenizacji Kameny zostały utożsamione z greckiemi Muzami.

Trudniej wytłumaczyć inną syntezę: dlaczego

Karmenta — chodzi właśnie o tę formę — była uważana za boginię-opiekunkę płodności kobiet? To znowu dało pontyfikom powód do tak pożądanego różniczkowania: indygitowano Karmentę jako Prorsa i Postvorta według położenia zarodku w łonie matki i również, zdaje się, jako Nona i Decima według miesiąca połogu (wyżej str. 130). Jej kult należał do najdawniejszych w Rzymie: miała ona własnego kapłana, flamen Carmentalis, który razem z pontyfikami kierował obchodzeniem jej święta, Carmentalia, 11-go stycznia, w jej świątyni niedaleko od bramy nazwanej też porta Carmentalis; z czasem jednak straciła ona swe znaczenie jako bogini połogu na korzyść Junony Luciny (wyżej str. 170) i prawdopodobnie znikłaby ze świadomości Rzymian, gdyby nie uległa hellenizacji, która z niej zrobiła wieszczą matkę starego króla Ewandra i otoczyła jej imię mitami. — Za jedną z Kamen była zresztą uważana słynna Egerja, doradczyni króla Numy, do której też kobiety się modliły przed połogiem; za drugą nie mniej słynna Juturna. Ta ostatnia jest znana wszystkim czytelnikom Wirgiljusza jako poważna siostra śmiałego Turna; zawdzięcza ona to pokrewieństwo widocznie podobieństwu swego imienia do imienia króla Rutulów, które jednak polega na przypadku. Miała ona swą sadzawkę na forum, *lacus Juturnae*, prawdziwe cacko, jak się dotychczas może przekonać każdy zwiedzający te miejsca; według legendy obaj Djoskurowie, przyniósłszy Rzymianom wieść o zwycięstwie nad Regillem (wyżej str. 59), omyli swe konie właśnie

wodą z tej sadzawki. Ztąd ołtarzyk tych Djoskurów na wysepce śród niej i daleko wspanialszy zabytek — świątynia ich, t. j. Kastora i Polluksa, tuż obok. To jednak jeszcze nie wszystko: zwycięzca w pierwszej wojnie punickiej, Katulus, zbudował jej świątynię na polu Marsowem, w której w dzień Karmentaljów obchodzili jej święto (Juturnalia) wszyscy ci, co w swoim zawodzie mieli do czynienia z wodą. Później w tem samem miejscu powstała fasada z basenem, którym się kończył wodociąg t. zw. Dziewiczy (*aqua Virgo*). Była ona odnawiana wielokrotnie, ostatnio według rysunków Bernini'ego w XVIII wieku, i jest to wspaniała Fontana Trevi. Dotychczas nie zapomniany jest obrząd, który poleca się opuszczającym Rzym: — napić się wody z tej fontanny i rzucić weń miedzianą pięciocentówkę, aby zapewnić sobie powrót do Wiecznego miasta; tak więc dotychczas służy się wieszczej Dziewicy — Juturnie.

Czy możemy przypuścić pewien związek między zimowem świętem Karmentaljów i stanem źródeł i strumieni w odpowiedniej porze roku? Tego na pewno powiedzieć nie możemy, ponieważ obrzędy tego święta nie są nam znane. Natomiast powinniśmy oczekiwać szczególnej troski ludzi o ten tak potrzebny im żywioł w miesiącach gorących, kiedy mu grozi wyschnięcie, a więc w lipcu i sierpniu. I rzeczywiście, mamy tu dwa święta i dwie boskie postacie, w których ten żywioł występuje w swej największej sile: są to Neptunalia 23-go lipca i Volturnalia 27-go sierpnia, i odpowiednie bóstwa, Neptunus i Volturnus. Czytelnika może zadziwi to

zestawienie znanego wszystkim, słynnego „boga mórz" z zupełnie nieznanym jakimś Wolturnem, i jeszcze bardziej — przypuszczony tu związek między pierwszym z nich a różnemi żyłami wody słodkiej na lądzie. Rzecz jednak jest taka, że Neptun został bogiem mórz tylko wskutek hellenizacji, która coprawda sięga dość dawnych czasów; pierwotnie był to właśnie bóg żywiołu wilgotnego, i jedyny znany nam obrząd jego święta lipcowego, klecenie szałasów z zielonych gałęzi (*umbrae*), niema nic wspólnego z pojęciem morza, daje się natomiast wybornie wytłumaczyć w związku z kultem źródeł, których ochroną były w porze letniej lasy — tem bardziej jeżeli zważyć, że te Neptunalje odbywały się tuż po „święcie gajów", Lukarjach 19-go i 21-go lipca, w dużym gaju na brzegu Tybru. Co się zaś tyczy kultu Wolturna, którego imię spotyka się jeszcze w etruskiej Kapui jako nazwę samego miasta i jego rzeki opiekuńczej, to kult ten w Rzymie oczywiście nie mógł mieć nic wspólnego z tamtą miejscowością: i samo święto, należące do najdawniejszych w Rzymie, i istnienie odrębnego kapłana, flamen Volturnalis, świadczą o tem, że mamy tu bóstwo rdzennie rzymskie. Rzeczywiście jest prawie pewnem, że jak Karmenta była „śpiewającem" źródłem, tak jej odpowiednik Wolturnus „falującą" (od *volvere*, sc. *fluctus*) rzeką i przedewszystkiem—Tybrem, rzeką opiekuńczą Rzymu, którego wyłączenie z rzymskich kultów byłoby nie do pomyślenia. Niestety, o obrzędach tego święta sierpniowego wiemy jeszcze mniej, niż o owem święcie lipcowem — mianowicie zgoła nic.

19. Widzieliśmy, jak bóstwa „świętego" domu i jego zagrody rozszerzają swą działalność z domów pojedyńczych na ich zespoły, a więc na gród, dając powód do obrzędów, które z kategorji prywatnych przechodzą do kategorji *sacra publica*, do ustalenia świąt wspólnych dla wszystkich obywateli, do założenia świątyń wspólnych dla całego Rzymu. Ale ten zespół, ten gród, będąc raz stworzony jako idea nietylko socjalna, lecz i religijna, prowadzi do powstania odpowiednich bóstw, które od samego początku były bóstwami grodzkiemi, nie pochodzącemi od bóstw czczonych pierwotnie prywatnie. O nich będzie mowa teraz.

Punktem wyjścia będzie dla nas także i tu teorja powstania Rzymu z dwóch odrębnych gmin, które się zeszły w pradawnych czasach tu na brzegach Tybru dla wspólnej ochrony ważnego dla ich rodaków mostu na tej rzece: gminy latyńskiej na wzgórzu Palatyńskiem i gminy sabińskiej na Kwirynalskiem; te dwie gminy są dla nas najdawniejszym uchwytnym zespołem, w nich powinniśmy szukać pierwszych danych do zrozumienia religji rzymskiej jako religji właściwie grodzkiej. Zaczynając od gminy palatyńskiej, możemy powiedzieć z pewnością: jej bogiem grodzkim był Mars. Nie znaczy to, że był on stworzony w świadomości jej obywateli jako taki: przeciwnie, wiemy, że był przedmiotem kultu u wielu szczepów italskich, nie wyłączając, jak to widzieliśmy wyżej (str. 86), i Etrusków, i nie można przypuścić, żeby się do wszystkich dostał z Rzymu; nie, to znaczy tylko, że gmina palatyńska, wy-

odrębniając się z zespołu miast latyńskich, właśnie Marsa obrała jako swego boga opiekuna, że on wskutek tego obioru został, używając wyżej rozwiniętej konstrukcji, „genjuszem" szczepu latyńskiego na Palatynie (str. 162).

Z postacią Marsa łączy się w naszem wyobrażeniu pojęcie wojny; bogiem wojny był Mars wszędzie, gdzie charakter jego kultu jest dla nas mniej więcej jasny, a więc, należy przypuścić, także i w gminie palatyńskiej od samego początku jej istnienia.

Powszechnym zwyczajem w Italji było—w razie klęski narodowej poświęcać Marsowi cały urodzaj następującej wiosny; było to tak zwane *ver sacrum*. Urodzaj zwierzęcy i roślinny składano w ofierze natychmiast, co się zaś tyczy ludzkiego, to czekano, aż dorośnie, i wtedy musiał on pod przewodnictwem tegoż Marsa zbiorowo porzucać ojczyznę i szukać nowych siedzib, narażając się, rzecz prosta, na nieskończone przygody wojenne. Bardzo być może, że takie było historyczne powstanie owej gminy na Palatynie. Miała ona pierwotnie dwa zadania: bronić się i karmić się, jedno było koniecznym warunkiem drugiego. O tym „zaścianku" — aby użyć naszego terminu, poniekąd trafnego — nigdy nie można było powiedzieć, że

wygnała Marsa Ceres gospodarna
I panuje z Pomoną, Florą i Wertumnem —

to były bóstwa drugorzędne, panował nad niemi, łącząc w sobie także i ich siły, genjusz całej gminy, Mars. Tem się tłumaczy jego podwójna natura: jest on jednocześnie i bogiem wojny i bogiem urodzaju.

Przyczyniło się do tego utożsamienia i to, że wojna, tak samo jak i uprawa roli, była ześrodkowana w ośmiu miesiącach letnich, od marca do października — wypraw zimowych najdawniejszy Rzym nie znał. A skoro tak, to nie dziw, że główne święta Marsa święcono w marcu i w październiku.

Ani świątyń ani posągów ten najdawniejszy Mars nie miał: kult był związany z jego atrybutami, włócznią i tarczą. Te atrybuty—oba w liczbie mnogiej — przechowywano w oddzielnej izbie, *sacrarium*, tak zwanej Regji na forum; w marcu, kiedy się rozpoczynała wyprawa wojenna, wódz wojska — a więc pierwotnie król, następnie konsul—wstępował do tej izby, poruszał włócznie i wołał: Marsie, czuwaj! przypuszczało się więc, że podczas miesięcy zimowych ów duch opiekuńczy drzemał, wiedząc, że gmina nie potrzebuje jego pomocy. Jednocześnie i święci „Skoczkowie" (*salii*, niżej §38) boga brali jego tarcze, aby z niemi obchodzić święte tańce — symboliczną podobiznę owego „tańca marsowego", do którego szykowało się wojsko. Dalej szło poświęcenie koni (Equirria 14 marca), oręża (Quinquatrus 19 m.), trąb (Tubilustrium 23 m.)—teraz dopiero łaska boga była zabezpieczona na cały przebieg wyprawy. Jej koniec przypadał, jak już powiedziano, na październik; teraz należało, po powrocie wojska, oczyścić je z krwi przelanej. Oczyszczenie koni odbywało się 15 paźdz., oczyszczenie oręża—19-go; szczególnie ciekawe i znamienne było pierwsze. Początek stanowiły i tu, jak na Ekwirrjach wiosennych, wyścigi konne; następnie jednak konia zwycięskiego składano

w ofierze Marsowi na jego starym ołtarzu, który stał w samym środku Pola Marsowego i był też widzem wyścigów. Ponieważ Rzymianie koniny nie jadali, mogła to być tylko ofiara całopalna; a w takim razie należy przypuścić, że ten koń zwycięski brał na siebie nieczystość całego wojska, odpowiadając poniekąd kozłowi odpuszczenia w starym Izraelu (*Lev.* XVI 21). Ofiarę spełniał naturalnie najwyższy kapłan Marsa, flamen Martialis. Ale na tem jeszcze nie koniec: krew zarzniętego konia posiadała i nadal siłę oczyszczającą; przechowywano ją w „śpiżarni Westy" razem z popiołem cielnej krowy, którą składano w ofierze Matce Ziemi w święto Fordicidjów 15 kwietnia. Popiołu jej też używano do oczyszczeń — zupełnie tak, jak to robiono z popiołem „rudej krowy" w starym Izraelu [HJ II 39]; podobieństwo tem bardziej uderzające, że i poświęcone Marsowi konie musiały być *russati*, t. j. mniej więcej rude. O głowę zaś tego konia walczyły dwie „zgraje" (*catervae*), jedna z mieszkańców Świętej ulicy, druga—Subury; ponieważ tamta leżała u stóp Palatynu, ta zaś — Kwirynału, mamy tu odgłos dawnej rywalizacji gmin latyńskiej i sabińskiej. Jeżeli zwyciężali *sacrovienses*, to oni głowę zwierza, uwieńczoną wiązanką chlebów, jako swego rodzaju dziwaczną „irezjonę" przybijali do ściany Regji, świętego przybytku Marsa; to samo robili w razie zwycięstwa i *suburani*, ale oczywiście w swojej dzielnicy, zdobiąc w ten sposób swoją „wieżę Mamiljów". Dlaczego jednak wiązanką chlebów? „Dla dobrego urodzaju", *ob frugum eventum*, odpowiada uczony Werrjusz Flaccus.

Tak więc i tu Mars występuje jednocześnie jako bóg wojny, i jako bóg urodzaju; w tem podwójnem znaczeniu zna go też owa stara modlitwa „braci Polnych", o której była mowa wyżej (str. 210). Jeżeli tu, po wezwaniu Larów — *enos Lases juvate!* — modlący zwracają się do Marsa z prośbą, aby chronił naród od powietrza i ruiny *(neve lue rue Marmar sins incurrere in pleores)*, aby był syt dziki Mars *(satur fu fere Marmar)* — to mi się wydaje jałowym spór o to, czy ta prośba ma na względzie Marsa jako boga urodzaju (Mannhardt), czy też jako boga wojny, mogącego nasłać pożogę wojenną na rzymskie łany (Wissowa): zwracają się do niego w tej prastarej litanji jak do boga-opiekuna wogóle, błagając go, aby chronił swoich wiernych od powietrza, głodu, ognia i wojny.

Przechodząc od gminy palatyńskiej do kwirynalskiej, możemy powiedzieć z niemniejszą pewnością: jej genjuszem szczepowym był Quirinus, niezbitem pokrewieństwem etymologicznem z nią połączony. To pokrewieństwo jest jednak takiego rodzaju, że nie bóg otrzymał imię od nazwy wzgórza, lecz odwrotnie: bezwątpienia *Quirinalis* pochodzi od *Quirinus*. Skąd wzięło się więc to imię, jak najwidoczniej spokrewnione z nazwą samego narodu, *Quirites*? Starożytni wywodzili je z nazwy miasta sabińskiego, Cures; wbrew sceptycyzmowi nowych uczonych, odrzucających tę etymologję na korzyść nigdzie nie zaświadczonego *Quirium*, uważam ją za zupełnie wiarogodną; ale mniejsza o to. Zastanawia nas tu

także przymiotnikowa forma imienia; do jakiego rzeczownika mamy ją odnieść? Narazie stawiam tylko to pytanie; odpowiedź będzie dana niżej.

Czem więc był Mars dla gminy latyńskiej, tem dla sabińskiej był Kwiryn; to też posiadał on także swoją legendę, tłumaczącą jego związek z założycielem poświęconej mu gminy. Opowiada nam ją Warro, który sam był Sabińczykiem z Reate. Legenda zaś opiewała tak. Kiedy kraj reatyński był jeszcze zamieszkały przez Aboryginów (t. zn., według mojej teorji, przez Hiperborejczyków), do gaju Kwiryna przyszła dziewica ze słynnego rodu tubylczego, aby wziąć udział w tańcu obrzędowym. Tańcząc jednak, poczuła nagle boskie natchnienie, pod którego wpływem udała się do świątyni—zakazanej, należy przypuścić, dla kobiet. Tam też zostawiła swoją dziewiczość i w należytym czasie powiła chłopczyka, który otrzymał imię Modius Fabidius. Ten, dorósłszy, stał się podobny nie do człowieka, lecz do boga, odznaczając się przeważnie na wojnie; pragnąc założyć miasto, aby w niem panować, zebrał dokoła siebie grono ochotników i z nimi razem zbudował Cures. — Nie będziemy sobie suszyli głowy nad imieniem założyciela: możliwości jego wytłumaczenia jest aż nadto, i to takich, które się unicestwiają nawzajem. Co się zaś tyczy samej legendy, to w żaden sposób nie mogę się zgodzić ze zdaniem nowych uczonych, którzy ją uważają za warjant legendy o Romulusie: podobieństwa są bardzo nikłe, ograniczające się do pochodzenia założyciela od boga gminy, który to postulat, bardzo naturalny,

mamy w wielu innych legendach o założycielach. Jeżeli zaś mamy uwzględnić charakterystyczne cechy tej właśnie legendy, to daleko więcej podobieństwa znajdziemy w legendzie o narodzinach Telefa, syna Heraklesa, i to może nie jest przypadkiem, jeżeli uprzytomnić sobie, że sławny ród Fabjuszów był pochodzenia sabińskiego i za swego protoplastę uważał Heraklesa. Otóż proszę: Fabius—Fabidius... ale nie, zostawmy te trzęsawiska.

Daleko pewniejszy jest grunt sakralny; i tu należy podkreślić, że równoległość obu kultów—Marsa i Kwiryna—stwierdzona jest przez fakt, że obaj mieli nietylko swych arcykapłanów *(flamines)*, którzy obok arcykapłana Jowisza należeli do najdawniejszych w Rzymie (o czem będzie mowa za chwilę), ale też swoje kolegjum Skoczków: saljom palatyńskim Marsa odpowiadali ściśle *salii Collini*, t. j. kwirynalscy. Stąd widać—ponieważ tańce saljów miały charakter wojenny — że i Kwiryna uważano przeważnie za boga wojny, wskutek czego zapewne i Grecy, już zaczynając od Polibjusza (jeżeli nie wcześniej), nazywali go po swojemu „Enyalios", które to bóstwo greckie było sobowtórem Aresa. Ale właśnie tylko przeważnie, nie wyłącznie; i Kwiryn bowiem był bogiem ogólnym swej gminy, która prawdopodobnie—na co wskazuje i przytoczona wyżej legenda — także powstała dzięki arcydawnemu *ver sacrum*. To też i główne święto Kwiryna, o którem zresztą nic nie wiemy, przypadało na początek wiosny, mianowicie na 17 lutego.

To są podobieństwa; mamy jednak i różnice.

Widzieliśmy, że Mars starych świątyń w Rzymie nie posiadał; Kwiryn natomiast od dawnych czasów miał swoją, leżącą naturalnie na Kwirynale. Ten fakt wraz z kilkoma innemi — zwłaszcza z tym, że ze zbiorowej nazwy narodu rzymskiego *populus Romanus Quirites* druga część, niewątpliwie spokrewniona z imieniem boga, oznaczała naród w stanie pokojowym — dała powód do zapatrywania się na Kwiryna jako na przedstawiciela, że tak powiemy, uzbrojonego pokoju. Ale to nie było obowiązujące. Więcej ważyła rola jego arcykapłana w zaduszkach roku styczniowego, o której mowa była wyżej (str. 195), zależna bezwątpienia od sabińskiego pochodzenia roku styczniowego wogóle; główną różnicą jednak była bladość kultu Kwiryna w porównaniu z barwnością świąt jego latyńskiego współzawodnika, który widocznie wyssał z niego soki religijne. Podkreślam, że mówię tutaj właśnie o k u l c i e Kwiryna; imię jego bowiem i nadal cieszyło się wielką wziętością, ale tę zawdzięczał on nowej legendzie, która powstała, o ile możemy sądzić, dopiero za ostatnich czasów rzeczypospolitej. Była to legenda następująca: kiedy Romulus na ostatniem zgromadzeniu narodowem został porwany przez burzę i powstało śród młodzieży podejrzenie, że go rozszarpali senatorowie, jeden z nich, Proculus Julius, oznajmił, że pierwszy król rzymski wszedł w poczet bogów i nazywa się odtąd Quirinus. Jest to apoteoza w wyraźnie greckim stylu, czyli raczej w grecko-wschodnim [RH 166]; ponieważ jednak dotyczyła dalekiej przeszłości, stała się w Rzymie dość popularna, i kiedy u pisarzy, poczynając od w. I. prz. Chr., jest

mowa o Kwirynie, możemy prawie zawsze być pewni, że chodzi o ubóstwionego Romulusa.

Ale za czasów dawnych Kwiryn był jeszcze samym sobą; możemy więc postawić pytanie, dlaczego nie figuruje w prastarej litanji Braci Polnych. Kto wie jednak, czy nie figuruje: w owej litanji bowiem (wyżej str. 210) po Larach i Marsie mamy wiersz: „S e m o n ó w wszystkich kolejno przyzywajcie", *Semunis alternei advocapit conctos*. Otóż o Semonach wiemy, że były to bóstwa sabińskie, odpowiadające Larom rzymskim. W ten sposób odpowiedzieliśmy jednocześnie na postawione wyżej (str. 226) pytanie, do jakiego rzeczownika odnosi się przymiotnik *Quirinus*: gdyby nie ów zanik tradycji o nim, o którym napomknąłem przed chwilą, wiedzielibyśmy, przypuszczam, że jego pierwotnem imieniem, wywyższającem go nad grono pozostałych Semonów, było *Semo Quirinus*. Jest to narazie tylko hipoteza; w tradycji bowiem religijnej zachował się tylko jeden Semon, nie kwiryński, lecz wyższy od niego. O nim będzie mowa teraz.

Obie gminy, latyńska i sabińska, połączyły się między sobą mocą aktu, który po grecku nazywał się *synoikismos*: latyńska pod przewództwem swego rodzimego Marsa, sabińska—tego pośród owych Semonów, który jemu odpowiadał, a więc Kwiryna. Był jednak potrzebny swego rodzaju superarbiter, który, uznany jednakowo przez obie gminy, mógł gwarantować świętość przymierza obu stronom; obrano tego, który u wszystkich narodów, nietylko ital-

skich, ale i italogreckich był, jako bóg nieba i szalejących pod niebem burz, gwarantem przysięgi — władcę piorunu, Jowisza Tak jest, Jowisza; teraz dopiero doszliśmy do tego boga, który za czasów historycznych jako pan Kapitolu był niebieskim wykładnikiem potęgi leżącego u stóp jego świętej góry miasta.

Ów Jowisz — po łacinie rzadko Jovis, najczęściej Ju-piter (t. j. „ojciec Jowisz"), ale z dopełniaczem Jovis—pierwotnie Djou-piter—jest etymologicznie identyczny z greckim Zeus, pierwotnie Djeus; ta tożsamość, wywodząc się z czasów przedhistorycznych, zasadniczo różni się od tożsamości rzymskiego Apollina z greckim, która była skutkiem hellenizacji religji rzymskiej już za czasów historycznych. Jest to przykład prawie jedyny: mówię „prawie", gdyż już Westa, jak widzieliśmy, tak samo odpowiadała greckiej Hestii, nie będąc jednak z Grecji zapożyczona. Ale jak tam, tak i tu oddzielny rozwój obu narodów doprowadził do pewnego różniczkowania identycznych pierwotnie postaci. Z jednej strony rzymski Jowisz zachował poniekąd aż do ostatnich czasów immanentność w swoim żywiole, będąc często równoznacznym z pojęciem „nieba"; mówiono *sub Jove* w sensie „pod gołem niebem", *deducere Jovem* w sensie deszczu, a Horacy pozwolił sobie nawet na wyrażenie *malus Jupiter*, i to wcale nie było bluźnierstwem, oznaczając poprostu surowy klimat północnych krajów. Nic podobnego nie znajdziemy u Greków. Z drugiej strony owo rzymskie dążenie do aktualności, o którem mówiłem poprzednio, znalazło

swe zastosowanie także i tutaj: każda błyskawica była swego rodzaju Jowiszem, *Jupiter fulgur*, i to miejsce, gdzie padała na ziemię, było swego rodzaju grobowcem, grobowcem Jowisza oczywiście, który należało święcie szanować. Błyskawica bowiem, czyli raczej piorun, był to najwyraźniejszy czyn Jowisza. I tu należy sobie uprzytomnić, że pierwotny sposób krzesania ognia z krzemienia musiał naprowadzić na myśl, że owo „nasienie ognia", *semina flammae*, zawarte w krzemieniu, jest właściwie skrytą w tym kamieniu błyskawicą, skrytym Jowiszem. To więc jest *Jupiter lapis*, inny aspekt *Jovis fulguris*. Piorun zabija; to znaczy, Jowisz zabija. Kogo? Już najwcześniejsza etyzacja religji musiała nasunąć myśl: tego, co go obraził, krzywoprzysięscę. Na tem polega obrząd najuroczystszej przysięgi, który nam opisuje np. Liwjusz (I 24, 6 n.), opowiadając o starodawnem przymierzu między Rzymianami i Albańczykami, poprzedzającem legendarną walkę trzech Horacjuszów z trzema Kurjacjuszami. „Jeżeli", mówi tu kapłan rzymski, „naród rzymski pierwszy naruszy przymierze, tego dnia, Jowiszu, tak uderz naród rzymski, jak ja tego wieprza tu dziś uderzę, i o tyle mocniej uderz, o ile jesteś mocniejszy i potężniejszy". „To powiedziawszy", ciągnie dalej dziejopis, „uderzył wieprza krzemieniem".

A więc bóg nieba—bóg piorunu—bóg przysięgi—bóg przymierza; taki jest rozwój Jowisza w stopnowym postępie od religji przyrody do religji etycznej i politycznej. Sprzeczkę bowiem poszczególnych obywateli między sobą rozstrzyga król lub naród;

sprzeczkę królów lub narodów między sobą rozstrzyga już nie człowiek, jeno bóg. Prastary Rzym na swem wzgórzu palatyńskiem był jeszcze przed swem połączeniem z gminą sabińską na Kwirynale członkiem związku Latynów; ten związek też musiał być polecony opiece Jowisza — Jowisza Latyńskiego, Ju piter Latiaris. Przodującem miastem tego związku legenda, zapewnie słusznie, nazywa Albę Długą; tu więc, na pięknej górze Albańskiej, znajdowała się siedziba tego prastarego kultu Jowisza Latyńskiego. Świątynia? Tę zbudowali dopiero Tarkwinjusze według modły etruskiej; pierwotnie nabożeństwo i tu odbywało się w świętym gaju. Były to t. zw. *feriae Latinae;* po przejściu hegemonji albańskiej do Rzymu, święcono je pod przewodnictwem króla czy konsula rzymskiego, ale do cyklu stałych rzymskich świąt nie włączono — słusznie, gdyż to było święto nie rzymskie, lecz wszechlatyńskie. Zostało więc świętem ruchomem, *feriae conceptivae:* corocznie—za czasów republikańskich—nowi konsulowie powinni byli ogłaszać dzień tego święta i sami wraz z pocztem wyższych urzędników przewodniczyć obrzędom, zostawiając na te kilka dni Rzym pod opieką „prefekta miasta". Tak samo i podwładne Rzymowi miasta byłego związku latyńskiego wysyłały swych delegatów. Głównym aktem święta było złożenie w ofierze młodego byka, kupionego ze składek wszystkich członków związku; odpowiednio do tego każdy członek żądał swej porcji ofiarnego mięsa, *carnem petebat*—tak przez wspólne spożycie zwierza odnawiało się starodawne przymierze. Poza tem jednak święto

nosiło charakter ludowy, wesoły, w rodzaju rzymskich Saturnaljów: huśtanie lalek, wzajemne podarunki i nawet owo usunięcie różnic klasowych, które stanowiło znamienną cechę tego rzymskiego święta grudniowego, *libertas decembris.*

Tak obchodzono je aż do trzeciego, może nawet do czwartego wieku po Chrystusie. Czy było coś w tym rodzaju także u Sabinów, tego nie wiemy; że jednak i oni posiadali stare kulty Jowisza, to możemy uważać za pewne — czczono go bowiem w całej Italji. Bądź co bądź — przy połączeniu obu gmin, gminy Marsa i gminy Kwiryna, Jowisz, jako bóg wielki i bóg wspólny obu, jako ten który nad wszystkimi rozciągał namiot swego nieba i swoim piorunem karał krzywoprzysięsców, był obrany na świadka zawartego przymierza: Palatyn pozostał pod pieczą swego Marsa, Kwyrynał — swego Kwiryna, ale głównym bogiem całego Rzymu był odtąd Jowisz. Ten znamienny i podstawowy akt znalazł swoją wiekopomną konkretyzację w trójcy kapłańskiej, właśnie wtenczas i w tym celu ustanowionej— w flaminacie: nad kapłanem Marsa *(flamen Martialis)* i kapłanem Kwiryna (*fl. Quirinalis*) otrzymał zwierzchnictwo kapłan Jowisza (*fl. Dialis*). Wielu innych flaminatów powstało z czasem w Rzymie, ale ci trzej byli zawsze uważani za najstarszych i najpoważniejszych — możemy ich wprost nazwać arcykapłanami — a śród nich znowu pierwsze miejsce zachował Dialis. Tak więc dzięki surowemu konserwatyzmowi Rzymian w sprawach kultowych możemy z zupełną pewnością ustalić fakt, odnoszący

się do czasów, o których Rzymianie epoki historycznej żadnych świadectw nie posiadali. O tych kapłanach jeszcze będzie mowa w odpowiednim rozdziale (§ 35); czytelnik dowie się tam o pewnych szczegółach, które go też przekonają o głębokiej starożytności naszego flaminatu. Tu zwrócę uwagę tylko na jeden: arcykapłan Jowisza nazywał się Dialis, nie Jovialis; zachował więc owo *d* pierwotne, które w imieniu samego boga oddawna już zanikło... Nie zupełnie jednak: kiedy bowiem chodziło o przysięgę lub wogóle o znaczenie moralne boga, chętnie go nazywano nie Jupiter, lecz Diespiter. Tu pierwotne imię zostało nagięte do słowa, które po łacinie znaczy *dzień* — dzień jasny, wszechwidzący. I w tem pokrewieństwie Jowisza ze światłem tkwi także przyczyna tego, że jemu są poświęcone Idy każdego miesiąca (p. wyżej str. 183). To jest bowiem w kalendarzu księżycowym dzień pełni, kiedy wogóle nie bywa ciemno, ponieważ księżyc pełny wschodzi przy zachodzie słońca i opuszcza niebo dopiero przy jego wschodzie.

Ale to jeszcze nie wszystko. Straciwszy pierwotną formę swego imienia tam, gdzie występuje poprostu jako główny bóg Rzymu, zachował Jowisz ją jednak tam, gdzie występuje właściwie jako stróż przysięgi i osnutej na przysiędze wierności: wtedy bowiem nazywa się Dius Fidius. *Fidius* — to po łacinie; w języku sabińskim to słowo brzmi *Fetius*. i od tej formy pochodzi nazwa kapłanów, którzy, jako kapłani Jowisza, strzegą w jego imieniu świętości przymierzy międzynarodowych — t. zw.

fetiales. O nich też powiem dokładniej w swoim czasie (§ 38); tu tylko tyle, że ci fecjali powinni byli w każdym wypadku zbadać, czy jest powód do wypowiedzenia wojny, to znaczy, czy zawarte przedtem przymierze zostało złamane przez drugą stronę. To też szczycili się Rzymianie, że nigdy nie prowadzili wojen niesprawiedliwych; i choćby to była w wielu wypadkach sprawiedliwość formalna, nie wykluczająca realnej krzywdy — dobre było i to, że przymierze nie było uważane za świstek papieru. A skoro było złamane z tamtej strony, to należało oczekiwać, że Jowisz pomoże swoim wiernym, że on, jako Stator, ochroni ich zastępy od zgubnej ucieczki, że on „uderzy“ wroga, jako Feretrius (najprawdopodobniej od *ferire*). W tych dwuch postaciach miał Jowisz w Rzymie swe najdawniejsze świątynie, poświęcone według legendy przez samego Romulusa, autora przymierza z Sabinami. — Pierwotnie były to oczywiście święte gaje, ale z czasem powstały i murowane gmachy. Szczególnie świętym był drugi: tu się przechowywał ów krzemień, którego używano według wyżej opisanego obrzędu przy zawieraniu układów międzynarodowych, tu zwycięski wódz, któremu się udawało stoczyć pojedynek z wodzem wrogów, poświęcał wydartą temu wodzowi zbroję *(spolia opima)*, tu także odbywały się coroczne igrzyska, *ludi Capitolini*, rzymska odróśl owych wszechlatyńskich na górze Albańskiej. Nie będziemy się też dziwili, że ten Jowisz, stróż wierności, był także uważany za stróża i przysięgi prywatnej: *me Dius Fidius;* mówiono w tych wypadkach w sensie naszego „na Boga!“

Dla Sabinów Jowisz był naturalnie najświętszym z ich Semonów—*Semo Sancus*, jak go nażywano, zapewne od tego, że, według Wirgiljusza, *foedera fulmine sancit*. Będąc identyczny z odpowiednim bogiem latyńskim, nazywał się urzędowo Semo Sancus Dius Fidius i miał jako taki świątynię — naturalnie na Kwirynale — w której przechowywano teksty przymierzy. Istniała ona długo, tak samo jak i jej filja na wyspie tybrzańskiej; imię boga oddawna już przestało być zrozumiałem, i apologeci chrześcijańscy, czytając poświęcenie wotywne *Semoni Sanco*, z oburzeniem opowiadali, że Rzym uwielbia, jako świętego, słynnego „ojca wszystkich herezji", przeciwnika apostoła Piotra, Szymona maga.

To był ów najdawniejszy rzymski Jowisz, którego kult powstał równocześnie z latynosabińskiem przymierzem, tworzącem Rzym prawdziwy. Ani świątyni ani posągu pierwotnie nie miał; jego siła spoczywała w owym świętym krzemieniu, zawierającym „nasienie" jego błyskawicy, tak samo jak siła Marsa w jego włóczni, przechowywanej w Regji, siła Westy — w ogniu, co się wiecznie palił w jej okrągłej siedzibie na forum. Nie o tym jednak Jowiszu myśli się, kiedy się mówi o patronie wiecznego miasta: tę godność przejął od tamtego — oczywiście ten sam Jowisz, ale już w innej postaci, Jowisz „Najlepszy Największy", *Optimus Maximus*, uczczony jako opiekun Rzymu przez króla z obcej, etruskiej dynastji Tarkwinów. Dziwną mamy i tutaj równoległość z owym dawnym Izraelem, z którym już nieraz porównywaliśmy i jeszcze będziemy porównywali różne cechy

religji rzymskiej. Jak tam wspaniała świątynia Boga Zastępów była wzniesiona, po nędznym w swej pierwiastkowej prostocie przybytku Zorobabela, przez króla pochodzenia obcego, idumejskiego, znienawidzonego tyrana Heroda — wzniesiona według wzorów, o ile można było, greckich — i pomimo to została godłem narodu i ostatnim przedmiotem jego rozpaczliwej obrony — tak i tu chram kapitoliński, co miał zaćmić dawniejsze przybytki najwyższego boga, został zbudowany przez króla pochodzenia obcego, etruskiego, znienawidzonego tyrana Tarkwinjusza Pysznego, zbudowany z zachowaniem, po części, zasad greckich, oddawna przyjętych w jego ojczyźnie, i pomimo to został godłem narodu, rękojmią jego wieczności. Nie zdążył jednak Tarkwinjusz poświęcić zbudowanej przezsię świątyni; dopiero po jego wygnaniu zrobił to jeden z pierwszych konsulów nowej rzeczypospolitej, Walerjusz Publikola, i ta data poświęcenia, wyryta na architrawie—odpowiada ona r. 509 prz. Chr.—jest pierwszą zaświadczoną datą historji Rzymu.

Ale — jak widać z tego, co przed chwilą powiedziałem—ten Jowisz „Najlepszy Największy" jest już owocem, jednym z najpierwszych, hellenizacji rzymskiej religji; do niego więc powrócimy w rozdziale następnym.

20. Nim pójdziemy dalej, powinniśmy się zaznajomić z jeszcze jedną osobliwością religji rzymskiej, która dotyczy nietyle uczucia religijnego, ile

ustroju wewnętrznego wzbudzającego to uczucie zespołu bóstw, zupełnie analogicznego, jak to jeszcze zobaczymy, z ustrojem samego państwa rzymskiego.

W znamiennej formule „dewocji", którą bohaterski konsul rzymski P. Decjusz w bitwie z Latynami wraz z własnem życiem skazał na zgubę zastępy wrogów, bogowie są wyliczeni w takim porządku (Liv. VIII 9,6): „Janusie, Jowiszu, ojcze Marsie, Kwirynie, Bellono, Larowie, *di novensiles, di indigetes*, bogowie, co macie władzę nad naszymi i nad wrogami, tudzież bogowie podziemia *(diique Manes)*" A więc po Janusie, od którego zawsze należy zaczynać (wyżej str. 200) wymieniona jest trójca najwyższa zjednoczonego narodu, o której była mowa w poprzedzającym §, potem ubóstwiona wojna, o której jeszcze powiemy, nakoniec Lary (zapewne *praestites*, wyżej str. 210); w końcu formułą ogólną ogarnięci są wszyscy wogóle wchodzący w rachubę bogowie, ale przed nimi stoją dwie kategorje, które narazie zostawiłem bez tłumaczenia. Co znaczą odpowiednie wyrazy? Było to przez dłuższy czas zagadką; szczególnie zamąciło sprawę etymologiczne podobieństwo drugiego z wyrazem *indigitamenta*, o którym mowa była wyżej (str. 133). Rozwiązał zagadkę, jak mi się zdaje, ostatecznie Wissowa. *Di indigetes* są to bogowie t u b y l c z y, rdzennie związani z najdawniejszym Rzymem, który powstał przez zjednoczenie obu gmin, palatyńskiej i kwirynalskiej: *indiges* jest to to samo co *indigena*. *Novensiles* natomiast, czyli raczej według pierwotnej formy *novensides*, są to bogowie „n o w o - o s i e d l i", ci, co

już za czasów późniejszych zostali przyłączeni do zespołu bogów państwowych.

Różnica ta była zasadnicza. Tylko tubylczy mieli swoich przedstawicieli we flaminacie: arcykapłanów *(flamines majores)* było, jak już wiemy trzech— Dialis, Martialis, Quirinalis; kapłanów młodszych dwunastu, którzy zresztą nie wszyscy są nam znani. Ale co ważniejsza: kalendarz, który przecie też był uważany za utwór Numy, tylko święta tubylczych odznacza dużemi literami w skrócie tuż po literach nundynalnych i przed literą, oznaczającą prawny charakter dnia (wyżej str. 180). W poprzednich §§ nieraz była mowa o „najdawniejszym cyklu świąt"; to są właśnie święta bogów tubylczych. Jest to kryterjum niezmiernie ważne i cenne, ale nie wystarczające: popierwsze bowiem święta ruchome do kalendarza nie mogły być przyjęte, a podrugie, jeżeli święto danego boga-tubylca przypadało na Kalendy lub Idy, to kalendarz wcale go nie zaznaczał. Pewne niedokładności więc pozostają, ale naogół możemy powiedzieć, że zespół bogów tubylców jest nam dostatecznie znany.

O nich wyłącznie była mowa dotychczas; nie mogliśmy jednak uwzględnić wszystkich. Byli bowiem między nimi tacy, o których pamięć śród potomnych się zatarła w takim stopniu, że nawet sam Warro nic o nich powiedzieć nie mógł. Kto byli Falacer, Furrina, Portunus? Mieli oni swoich flaminów śród młodszych, ostatni też swoje święta (25 lipca wzgl. 17 sierpnia), ale to jest wszystko, co o nich wiemy. Chętnie byśmy się dowiedzieli o zna-

czeniu Diwy Angerony i Wedjowisa: to, co o nich czytamy, bardzo nas intryguje swą zagadkowością. Pierwsza miała swoje święto, Divalia, 21 grudnia; tego dnia pontyfikowie składali jej ofiarę w kapliczce Wolupji na Palatynie. I święto i miejsce świadczy o pierwotności bogini; ale dlaczego w kapliczce Wolupji (o której też nic więcej nie wiemy), a nie we własnej? O, to ma głębokie znaczenie: przecie Angerona pochodzi widocznie od *angor* (jeżeli kto nie woli wywodzić jej od „anginy" i widzieć w niej boginię leczniczą w chorobach gardła, bardzo niebezpiecznych o tej porze roku), Wolupja jeszcze widoczniej od *volup(tas)*, a więc mamy przejście od trwogi do rozkoszy. No, dajmy na to, chociaż z tego jeszcze nie wynika, dlaczego Trwoga ma być sublokatorką Rozkoszy; oto jednak nowe świadectwo: miała ona w tej kaplicy posąg, który ją przedstawiał z ustami zawiązanemi i z palcem do ust podniesionym. Posąg? a więc hellenizacja. Co to ma jednak wspólnego z trwogą lub rozkoszą? Nic; ale tu symbol jest jeszcze głębszy: jest to bowiem aluzja do tajemnego imienia Rzymu: „kto je zna, niech milczy!" Tego drugiego imienia bowiem niewolno wymawiać, mówi Plinjusz (*NH* III 5, 65), poza tajemnenemi obrzędami... tak samo, jak i imienia Jehowy, możemy dodać, notując nowe podobieństwo do religji Izraela. To są brednie starożytnych, interesujące nas jako takie; co do nowych bowiem, to są one równej wartości z rzekomemi posążkami Angerony, uznanemi dziś za falsyfikaty. Rozwiał je trzeźwy duch Mommsena, który w święcie Angerony, przy-

padającem na najkrótszy dzień roku *(bruma)*, widzi święto przesilenia zimowego, uzupełniając odpowiednio bardzo uszkodzoną notatkę kalendarza prenestyńskiego i wywodząc samo imię bogini od czas. *angererė* — „wznoszenia" się upadłego słońca. W takim razie mielibyśmy święto czystej przyrody, niezależne od kalendarzów urzędowych. Nie jest to pewne, ale w każdym razie rozsądne.

Nie mniej rozpaczliwa jest sprawa Wedjowisa. Tu zresztą etymologja jest jasna. *Ve-diovis*, „mały Jowisz"; ale co to znaczy? Wiemy, że miał on „*agonium*" 21 maja; ale co to jest *agonium*? Rodzaj święta, ale jaki, tego znów nie wiemy. W formule dewocji spotykamy jego imię razem z bogami podziemia, *di manes*; to wskazywałoby na jego „chtoniczny" charakter; ale znowu posąg w późniejszych czasach wyobraża go jako boga młodocianego ze strzałami w ręku, a więc jak swego rodzaju Apollina (wskutek czego, mówiąc nawiasem, pozwoliłem sobie wyżej, w rozdziale o Etrurji str. 89, uznać w etruskim *Vetis* etruskiego Apollina). Wogóle wątpię, żebyśmy kiedy mogli wiedzieć to, czego już Warro nie wiedział. Usunąć boga z pocztu boskiego było tak samo niemożliwe, jak odwołać które z praw XII tablic; ale tu, jak i tam, było możliwe skazać to, co już przestało przemawiać do serca człowieczego, na zapomnienie przez niepraktykowanie. O takich prawach prawnicy rzymscy mówią: *obsolevit*. Otóż to samo mamy i tutaj: Angerona, Vejovis i szereg innych — *obsoleverunt*.

Wyłączając narazie bóstwa chtoniczne, t. j. podziemne, któremi się zajmiemy w rozdz. VI-ym,

mamy do uwzględnienia jeszcze dwuch z niewątpliwych indygetów. Popierwsze—W u l k a n a. Miał on oddzielnego flamina i święto, Volcanalia, 23-go sierpnia; dlatego właśnie nazwałem go niewątpliwym; swoją wziętość jednak, trwającą do dziś dnia, zawdzięcza on swemu utożsamieniu z greckim Hefestem, bogiem kowali, którego kuźnie bogata wyobraźnia grecka umieściła we wnętrzu ognistych gór — „wulkanów". Pierwotny rzymski Wulkan bogiem kowali nie był; jego żywiołem był ogień, ale nie ten dobroczynny, który służy człowiekowi w jego pracy, jeno ogień niszczycielski, ogień pożarów. Wulkan był więc panem pożarów: mógł je wzniecać, ale, należycie przebłagany, mógł je także, jako łaskawy „Mulciber", uśmierzyć. Do tych dwuch funkcyj ogranicza się jego pierwotne znaczenie.

Nim przejdziemy do bogów „nowoosiadłych", musimy się zająć jeszcze jednem bóstwem; jest to też jedno z najbardziej znanych — J u n o. Któż to jest ta Juno? Każdy powie: małżonka Jowisza — i będzie miał rację w stosunku do czasów rozkwitu poezji łacińskiej; ale pierwotna religja rzymska związków małżeńskich, jak i wogóle genealogij bogów nie uznaje.

A jednak pewien związek między Jowiszem a Junoną musiał istnieć i w rdzennej religji rzymskiej. Coprawda nie etymologiczny: zestawienie Jupiter—Juno (rzekomo od Jovino) okazało się złudnem, gdyż uznano, że imię „Juno" nigdy nie miało początkowego *d*. Ale pozostaje niezbity związek rzeczowy, zaświadczony przez kalendarz, ów najdawniejszy pomnik religji rzymskiej: wszystkie Kalendy są świętami Junony, tak samo jak wszystkie Idy — świętami Jowisza. Nie znaczy to, że Juno była boginią księżyca; znaczy tylko, że odczuwano pewien stosunek tej bogini do księżyca, tak samo jak odczuwano stosunek Jowisza do nieba, to słońcem rozpromienionego, to pokrytego chmurami. Jako początek miesiąca, Kalendy były także poświęcone bogu wszelkiego początku, Janusowi, który w tym wypadku nazywał się *Janus Junonius* — dwie kulki rtęci na ten dzień się zlały, potem się znowu rozłączą. Księżycowi przypisuje się jednak tajemniczy wpływ na życie płciowe kobiet — stąd bliski związek Junony z całem życiem kobiecem, stąd to, że została ona boginią „matron" wogóle — proszę przypomnieć sobie święto Matronaljów w marcowe Kalendy (str. 170). Tu była ona boginią połogu, jako Juno Lucina, i życia małżeńskiego wogóle, a więc i surową opiekunką norm tego życia, nie znoszącą stosunków płciowych poza temi normami. Dla tego też „nałożnica niech się nie dotyka ołtarza Junony, jeżeli zaś się dotknie, niech z rozpuszczonemi włosami złoży Junonie w ofierze jagnię płci żeńskiej", brzmi prawo „Numy". Jeszcze groźniejszą sankcję miano w Lanuwjum, połączoną z kultem głównej bogini tego miasta, Junony Sospity; był to wprawdzie pierwotnie kult municypalny, ale z czasem stał się państwowym rzymskim. Posłuchajmy o nim Propercjusza (IV 8):

Smoka starego siedzibą oddawna jest gaj lanuwiński;
Zwiedź go, wędrowcze; on wart krótkich pob[illegible] tu jest chwil.

Otchłań świętą zobaczysz ziejącą mrokiem straszliwym;
Spuszcza dziewica się tam (strzeż swoich wdzięków, o strzeż!)
W dzień, kiedy głodny ów smok corocznego wymaga pokarmu
I wijącego się syk z głębi dobywa się tej.
Bladość pokrywa twarz tej, co do takich tu schodzi obrzędów:
Nie dziw: do biednych rąk straszny już zbliża się smok.
Oto już porwał dar, co mu w koszu przyniosła dziewica...
Straszna to chwila: drży w ręku dziewicy sam kosz.
Dopilnowałaś swej czci? Bez obrazy do matki powrócisz;
„Plon obiecujesz nam, plon!" ziemian powita cię tłum.

W samym Rzymie lepiej był znany inny kult Junony—tej, której świątynia stała na „twierdzy" Kapitolu (niżej § 36); tam bowiem karmiono kosztem państwa owe święte gęsi, których przodkowie, jeżeli mamy wierzyć legendzie, w r. 390 swojem walecznem gęganiem uratowały twierdzę kapitolińską od Gallów... Ale czy możemy jej wierzyć? Przecie skądinąd wiemy, że ta świątynia została założona dopiero w r. 345 według ślubu dyktatora Kamilla, syna bohatera wojny Gallickiej... Ale skoro tak, to zaco je karmiono? No, to dałoby się od biedy wytłumaczyć: Juno była patronką mężatek i życia familijnego wogóle, a gęś słynęła ze swych cnót jako ptak ogromnie poczciwy i wskutek tego omnibus matronis acceptissimus, jak ją nazywa Petronjusz (137). Nie będziemy się zanadto zagłębiali w tę psychologję; ta świątynia na Kapitolu zadaje nam jeszcze inną zagadkę. Została bowiem założona przez Kamilla pod wezwaniem Junonis Monetae; co to ostatnie słowo znaczy? Pochodzi oczywiście od czas. *monere*; z etymologją Kamillus postąpił trochę po dyktatorsku, nie mamy prawa jego uczyć. A więc:

„Juno doradczyni"; rzecz zrozumiała. Ten przydomek miał jednak przeżyć samą boginię i zachował się dotychczas, dostarczając lingwistom ciekawego przyczynku do rozdziału o zmianach znaczenia: niedaleko bowiem od owej świątyni znajdowała się mennica rzymska, która z tego powodu nazywała się *ad Monetae*. A stąd zupełnie naturalnie i nasza „moneta".

21. Takie było to koło bóstw „tubylczych", co od samej kolebki wyhodowały naród i państwo rzymskie; obejmowało ono całe życie prywatne i publiczne Rzymianina — jaka więc była potrzeba rozszerzenia go przez włączenie jeszcze bóstw „nowo osiadłych"? Oczywiście potrzeby wewnętrznej nie było; istniała natomiast nie mniej nagląca potrzeba zewnętrzna. Historja Rzymu jest przecie historją stopniowego rozszerzania się jego władzy, czy to w drodze pokojowej, czy też przemocą. Pierwsza ukazuje się w nadawaniu obywatelstwa rzymskiego tej lub innej gminie, która odtąd zostaje rzymskiem municipium; ale żeby taki Tuskulańczyk lub Prenestyńczyk czuł się w Rzymie dobrze jako jego obywatel, trzeba było, żeby się w tem mieście mógł modlić do bóstwa opiekuńczego swej ojczyzny. Stąd więc to sprowadzanie do Rzymu kultów—jeżeli nie wszystkich, to zasadniczych — nowych municypjów. Jest to przejaw owej szerokiej tolerancji religji rzymskiej, którą należy tembardziej podkreślić, że dotychczas mieliśmy więcej sposobności do zaznaczenia jej podobieństwa do tej religji, która została źródłem

najskrajniejszej nietolerancji religijnej aż do naszych czasów.

Jeżeli jednak w tym wypadku nasza sympatja będzie całkowicie po stronie Rzymu, to druga z obu dróg, o których napomknąłem przed chwilą, napełni nas raczej odrazą. Rzymianie byli przekonani, że miasto przez nich oblężone nie może być zdobyte, póki je chroni jego bóstwo opiekuńcze, Z tem się poniekąd można pogodzić; a ponieważ z drugiej strony byli oni też przekonani, że wszystkie wojny przez nich prowadzone były sprawiedliwe (p. wyżej str. 235), więc wyjście zdawało się łatwem: należało uprosić owo bóstwo opiekuńcze, aby odmówiło swej opieki ochranianemu przez się dotychczas miastu wobec nieprawości jego sprawy. Nie taka jednak była treść tej t. zw. „ewokacji", z którą rzymski wódz przed ostatecznym szturmem doń się zwracał. Tak przed zdobyciem Wejów (wyżej str. 61): „Błagam ciebie, Junono Królowo, co teraz ochraniasz Weje, abyś za naszem zwycięskiem wojskiem podążyła do naszego, a wkrótce i twojego miasta, gdzie cię przyjmie godna twej powagi świątynia". To zresztą jest tylko streszczenie, ponadto zabarwione stylem naszego świadka, Liwjusza (V 21,3); samą formułę ewokacji czytamy u innego autora w związku z Kartaginą i jej bóstwem opiekuńczem, Junoną Niebieską... ten związek podajemy na odpowiedzialność świadka, ale sama formuła jest autentyczna: „Bogiem li jesteś, czy boginią, w czyjej znajduje się władzy naród i gród kartagiński, ciebie proszę, ciebie błagam, ciebie zaklinam, (bóstwo opiekuńcze),

abyś opuściło naród i gród kartagiński, porzuciło ich uroczyska, zagrody, świątynie i mury, rozstało się z niemi i na gród ten rzuciło popłoch, zgrozę, niepamięć i, wolne, przyszło do Rzymu, ku mnie i ku moim, ażebyś nasze uroczyska, zagrody, świątynie i mury uznało za miłe dla siebie i upodobało w nich sobie, ażebyś wzięło w opiekę mnie, naród rzymski i wojów moich tak, abyśmy widzieli to i czuli; jeśli to uczynisz, ślubuję wznieść tobie świątynię i urządzić ku czci twojej igrzyska". A więc swego rodzaju przekupstwo lub licytacja; gdyby w społeczeństwie ludzkiem opiekun zgodził się w taki sposób zdradzić sprawę swego wychowańca, skutkiem byłby sąd i surowa kara; a więc znowu bogom przypisuje się to, „co śród ludzi haniebnem się zowie"?

Tu jednak zastanawia nas jeszcze jedna strona sprawy: Juno Królowa, Juno Niebieska — przecie Rzym już posiadał w swych murach świątynie tej bogini?—Jakiej? Junony Kapitolińskiej, Junony Lucyny, Junony Monety — zapewne; ale tu chodzi np. o Junonę Królową. — Czyż nie jest to ta sama bogini?—Kto to wie? Przecie i Ludwik XIV, jeżeli wierzyć Walterowi Scottowi, usprawiedliwiał się przed Najświętszą Panną Kleryjską z pierwszeństwa, które w pewnym wypadku oddawał jej „błogosławionej siostrzycy", Najświętszej Pannie z Embrun.

Takie więc były te dwie drogi; odpowiednio do nich i Tertulljan nie bez zjadliwości rozróżnia śród bogów nowoosiadłych dwie kategorje—bogów „przybranych" (*adoptivi*) i bogów-jeńców (*captivi*). Ale to jeszcze nie wszystko.

Kiedy bowiem Tarkwinjusz Stary zapragnął podbity przez siebie Rzym także i pod względem religijnym połączyć ze swoją rodzimą Etrurją, poświęcił wspaniałą świątynię etruską, którą wybudował na Kapitolu, przodującej trójcy etruskiego Olimpu,—Jowiszowi, Junonie i Minerwie (wyżej str. 84). Jowisz i Junona nie mogli wzbudzić śród Rzymian żadnych zastrzeżeń: były to bowiem, jak już wiemy, bóstwa „tubylcze". Co innego — Minerwa. Nie będzie nas kłopotała kwestja, czy ta bogini nie była też pochodzenia italskiego; dla Rzymu była ona niewątpliwie boginią etruską i jako taka zajęła miejsce w trójcy kapitolińskiej. O znaczeniu tej ostatniej w sprawie hellenizacji religji rzymskiej będzie mowa w następnym rozdziale; tu należy wspomnieć, że pomimo greckiego wyglądu posągu bogini jej rola w życiu religijnem Rzymu była daleko mniejsza, niż rola Ateny w Grecji. Nie wiemy, jak to było w Etrurji; ale dla Rzymu było miarodajnem to, że mieszkający w „ulicy Etruskiej" (*vicus Tuscus*) rzemieślnicy etruscy — prawdopodobnie jeszcze przed założeniem świątyni kapitolińskiej — modlili się do Minerwy, jako do swej patronki. Została więc opiekunką rzemiosł; w Grecji było to tylko częścią jej godności, wskutek której ją nazywano Athêna Erganê [RSG 34]; w Rzymie—całością jej funkcji. Ale właśnie dla tego jej popularność wciąż rosła. Własnego święta w Rzymie pierwotnie nie miała—czczono ją razem z dwoma pozostałymi członkami trójcy kapitolińskiej; z czasem jednak odziedziczyła w świadomości ludowej—nie urzędowo, ma się rozumieć—jedno z najpoważniejszych świąt kalendarza rzymskiego, wygnawszy zeń Marsa — Quinquatrûs 19 marca (wyżej str. 223); tego bowiem dnia została założona (niewiadomo kiedy, ale, jak zobaczymy, jeszcze przed drugą wojną punicką) jej największa świątynia na Awentynie. Otóż dzień założenia świątyni był jak gdyby dniem urodzin mieszkającego w niej bóstwa: obchodzono go świątecznie. Niech więc po dawnewu konsulowie troszczą się o obrzędy na cześć Marsa w tym dniu: dla ludu był to *artificum dies*, i Owidjusz w swym kalendarzu tylko to jego znaczenie uwzględnia (*F.* III 815):

Módlcie się dziś do Minerwy, chłopczyki i strojne dziewczynki:
Będzie uczony ten, kto się w opiekę jej da.
Starsze dziewczęta niech też do Minerwy się modlą: nauczy
Wełnę rozmiękczać i nić z włókna czystego je snuć;
Do niej się zwracaj, co plamy z ubiorów zepsutych usuwasz;
Do niej, coś w kotłach zwykł barwne tkaniny nam prać;
Do niej, co nogę człowieczą w okowy skórzane zaciskasz:
Jeśli go dotknie jej gniew, straci naukę swą szewc.
Bądź ty zręczniejszy od tego, co konia zbudował pod Troją —
Skoroś nie miły ty jej, wnet się poczujesz bez rąk.
Wy też, co ludzkie choroby nauką Febusa leczycie,
Z waszych zarobków część drobną udzielcie wy jej;
Nauczyciele, i wy, choć w nędzy swój żywot pędzicie,
Miejcie boginię w czci: uczniów przysporzy się wam.
Ty też, co rylcem pracujesz, lub deskę barwami ozdabiasz,
Albo też dłutem swem kamień ożywiasz — jej służ;
Wielu mistrzynią jest sztuk; więc zapewne i pieśni mistrzynią.
O, jeślim łaski twej wart,—święta, łaskawa mi bądź!

„Wielu mistrzynią jest sztuk, więc zapewne i pieśni mistrzynią" — tak widocznie rozumowali i Rzymianie czasów drugiej wojny Punickiej: „Kie-

dy Liwjusz Andronikus napisał pieśń, które miały odśpiewać dziewice, ponieważ (od tego czasu) zaczęło się powodzenie narodu rzymskiego, według ustawy państwowej została przeznaczona świątynia Minerwy na Awentynie jako miejsce zebrań i składania darów dla pisarzy i aktorów, i to na cześć Liwjusza, jako tego, który pisał dramaty i sam występował w nich jako aktor". Tak więc świątynia Minerwy została, mówiąc po naszemu, klubem poetów i aktorów, a pierwszym prezesem tego klubu został ów opatrznościowy Tarentyńczyk, którego imię rozpoczyna dzieje artystycznej poezji rzymskiej, który w ciągu dwóch zgórą stuleci uczył młodocianych Rzymian ich rodowitego, dla niego zaś obcego języka — właśnie tych chłopczyków i te dziewczynki, o których mowa w pierwszym z przytoczonych przed chwilą wierszy, a dla których święto Minerwy Awentyńskiej było początkiem krótkich wakacji wiosennych.

W pobliżu tej świątyni na tym samym Awentynie znajdowała się świątynia drugiej bogini „nowoosiadłej", o której musimy pomówić — D i a n y. Jest to też bogini bardzo znana i zazwyczaj związywana z Apollinem; ale ten związek jest wynikiem hellenizacji, przed nią Apollina w Rzymie wogóle nie znano, podczas gdy Diana sama była boginią oddawna w Lacjum czczoną. W Lacjum narazie, nie w Rzymie; tam jednak była ona boginią związku miast latyńskich na równi z Jowiszem wszechlatyńskim, o którym mowa była wyżej. Co znaczy to

zestawienie? Nie obstaję więcej przy mojej dawnej teorji, że „Diana" była żeńskim odpowiednikiem „Diovis"a, skoro Wissowa przeciw niej wystawia takie poważne argumenty; ale rzeczowo stoją oni na jednej płaszczyźnie religijno-politycznej: jak Jowisz Wszechlatyński miał swój święty gaj na górze Albańskiej, tak Diana swój u jej podnoża nad najbardziej uroczem ze wszystkich jezior włoskich, które właśnie od tego jej gaju, *nemus*, otrzymało nazwę *lacus Nemorensis* (dziś *lago di Nemi*), czyli, dzięki swej niezmąconej przez żadne wiatry powierzchni, „zwierciadła Diany". O nim znowu posłuchajmy Owidjusza (*F.* III 262 n.):

Tam w arycyjskiej dolinie staremi wsławiona obrzędy
Błyszczy jeziora toń; gęsty otacza ją las.
Ujrzysz tam wstąg dla bogini, szerokie zdobiących parkany,
Mnóstwo, tabliczek też moc: snadź zasłużyła tę cześć.
Często tam z miast okolicznych płonące pochodnie niewiasta
Niesie, spełniając ślub, kwieciem pokrywszy swą skroń.
Królem tam jest, kto ma ręce mocarne i nogi pierzchliwe,
Lecz poprzednika los dzieli z kolei i sam.

Sądzę, że ostatni dwuwiersz nawet z pośród czytelników współczesnych poety tylko wtajemniczeni rozumieli; na szczęście mamy kilka świadectw które go nam tłumaczą. Widać z nich, że „królem nemoreńskim"—tak bowiem nazywał się kapłan tej Diany — mógł być tylko zbiegły niewolnik, który swego poprzednika zabił w pojedynku — i oczywiście powinien był obawiać się takiego samego losu ze strony nowego pretendenta do jego władzy kapłańskiej. Jako oręż w tym pojedynku służył miecz;

ale warunkiem prawa przystąpienia doń było dla przybysza poprzednie szczęśliwe zerwanie gałązki z zakazanego drzewa w gaju tej samej bogini. W gaju bogini—w tem widocznie tkwi sens religijny tego dzikiego obyczaju, który Grek Strabon nie darmo nazywa „barbarzyńskim i scytyjskim“ (V p. 239): widocznie przypuszczano, że przez tę gałąź swego drzewa sama bogini da zwycięstwo temu, kogo obrała za swego kapłana. Dajmy na to; pomimo to wypadnie wyznać, że rzadko kiedy godność kapłańska bywała w większym stopniu splugawiona. To też był ten obrząd ciekawą zagadką dla nowoczesnych historyków-psychologów: E. Renan poświęcił mu jeden ze swoich dramatów filozoficznych — *le prêtre de Némi*.

To była narazie tylko Diana latyńska; kult jej rzymski miał jako swój ośrodek świątynię na Awentynie, o której miano legendę też nie bardzo pocieszającą. Opowiada ją Liwjusz (I 45,2 n.). „Częstą namową skłonił król Serwjusz Tulljusz przedstawicieli grodów latyńskich, aby wespół z narodem rzymskim zbudowali Dianie w Rzymie świątynię; było to równoznaczne z uznaniem, że naczelnictwo, o które tyle toczono wojen, należy odtąd do Rzymu. Wprawdzie Latynowie po tylu niepowodzeniach przestali o niem nawet marzyć; jednemu wszakże z obywateli sabińskich nastręczyła się wtenczas sposobność prywatnym pochopem przywrócić władzę swojej gminie. W kraju Sabinów, mówią, urodziła się pewnemu gospodarzowi zdumiewająca wzrostem i wyglądem krowa... Przyjście jej

na świat uznano za prodigjum, jakiem też w rzeczy samej było, i wieszczkowie wróżyli, że której gminy obywatel złoży ją w ofierze Dianie, tej gminie przypadnie w udziale władza. Przepowiednia ta doszła do uszu przełożonego świątyni Diany. Sabińczyk zaś pierwszego stosownego dla ofiary dnia przyprowadza krowę do Rzymu, ku świątyni Diany, i stawia ją przed ołtarzem. Tu przełożony rzymski, zwróciwszy uwagę na wsławioną przez powszechny rozgłos wielkość ofiarnego zwierza, pomny przepowiedni, rzecze do niego: „Co zamierzasz czynić, cudzoziemcze? niezgodnie z prawem złożyć ofiarę Dianie? Wykąp się pierwej w żywej wodzie: na dnie doliny płynie Tyber“. Zatrwożony w swem sumieniu religijnem gość, pragnąc, gwoli wykonania wróżby, aby wszystko było spełnione zgodnie z prawem, natychmiast zeszedł ku Tybrowi; tymczasem Rzymianin zarznął krowę Dianie. W taki to sposób oszukano Dianę: jej błogosławieństwo, dzięki podstępowi kapłana rzymskiego, zostało odwrócone od gminy sabińskiej i skierowane ku rzymskiej. Takim mniej więcej podstępem i Jakób, protoplasta narodu izraelskiego, uzyskał obowiązujące dla Jehowy błogosławieństwo swego ojca Izaaka, należące się właściwie jego starszemu bratu. Tu znowu, jak i w wielu innych wypadkach, stykają się te dwie religje.

Ale mniejsza o to. Że świątynia awentyńska była swego rodzaju filją nemoreńskiej, widać stąd, że dniem „urodzin“ obu był jeden i ten sam dzień, mianowicie Idy Sekstyla (13 sierpnia), oraz stąd, że i towarzyszka kultowa Diany Nemoreńskiej, nim-

fa Egerja, otrzymała miejsce kultu w Rzymie niedaleko od świątyni awentyńskiej i miejsce w legendzie jako boska doradczyni pobożnego króla Numy. Dodać należy, że awentyńska świątynia miała też znaczenie polityczne, jako ośrodek religijny Latynów w Rzymie, a może i całego plebsu, a już w każdym razie—niewolników. Wogóle jednak o tej rdzennie latyńskiej bogini mamy dość słabe pojęcie, gdyż w świadomości czasów, z których posiadamy świadectwa, została ona prawie całkowicie zaćmiona przez Artemidę grecką, siostrę Apollina, boginię lasów i łowów. To jednak jest pewne, że owa latyńska, jak i szereg innych bóstw żeńskich, była uważana za patronkę kobiet, pomagającą im w najbardziej krytycznej chwili życia — podczas połogu.

Do tego samego szeregu należała pierwotnie i ta bogini, z której imieniem łączymy zazwyczaj wcale inne pojęcie—F o r t u n a. I nietylko my, ale już i Rzymianie czasów klasycznych: do niej bowiem zwraca się Horacy w jednej ze swych najpiękniejszych ód (I 35.).

O ty, co chronisz Ancjum, ucieszny gród,
Bogini, zdolna z głębin najniższych los
Człowieczy wznieść—i blask tryumfów
Dumnych w żałobę pogrzebów zmienić—

„Która z najniższych głębin los człowieczy możesz wznieść"... rzymska historja — lub, jeżeli kto woli, rzymska legenda miała temu dosadny przykład w osobie Serwjusza Tulljusza, który, będąc

niewolnikiem z pochodzenia, został szóstym królem Rzymu. Był więc wyraźnym ulubieńcem Fortuny; nie dziw, że jemu też przypisano ustanowienie kultu tej bogini w Rzymie. Ale to podanie mogło powstać dopiero w czasach późniejszych, kiedy wskutek poprzedniej hellenizacji utożsamiono Fortunę z grecką Tyche; pierwotnie bowiem była to poprostu bogini kobiet, *Fortuna muliebris*, czy to jako bogini urodzaju wogóle, a więc i człowieczego, czy też w bardziej bliskim stosunku do życia kobiecego w całej jego pełni. W każdym zaś razie była to bogini „nowoosiadła", zapożyczona już za czasów historycznych od sąsiadów-Latynów, u których jej kult był i wspanialszym, i—o ile możemy sądzić—dawniejszym. Szczególnie sławnym był on w nadmorskiem Ancjum — które też wymienia Horacy w powyższej odzie —i w Praeneste (dziś. *Palestrina*) w dolinie między Sabińskiemi i Albańskiemi górami. Dziwny był ten ostatni: Fortuna prenestyńska od bardzo dawnych czasów nazywała się „pierworodną córką Jowisza" *Jovis puer primigenia*, wbrew charakterowi religji italskiej, nie uznającej genealogji bogów — i tak samo niezgodnie z tą religją dawała przepowiednie, i to w sposób zupełnie naiwny, z pomocą pokrytych napisami pałeczek, które chłopczyk wyjmował ze skrzyni, zrobionej z cudotwórczego drzewa oliwkowego. To też Rzym długo się upierał w swoim wstręcie do takiego niezgodnego z jego poczuciem religijnem kultu; dopiero w końcu wojny Hannibalowej, w r. 204 konsul Sempronjusz Tuditanus ślubował świątynię tej Fortuna Pri-

migenta, która też została poświęcona o dziesięć lat później na Kwirynale. Ale ten rok 204 był jeszcze pod innym względem przełomowym: dał on Rzymowi bóstwo jeszcze daleko mniej zgodne z jego poczuciem religijnem, jak to zobaczymy w następnym rozdziale. Tam też będzie mowa o wprost niesłychanym rozwoju, który był sądzony naszej Fortunie po jej hellenizacji.

Narazie jednak zamykamy listę starodawnych, jeszcze niezhellenizowanych bóstw rzymskich. Niełatwą rzeczą było wydobyć ich rdzennie rzymskie cechy zpod obfitych nawarstwień późniejszych czasów, i nie mogę powiedzieć, żeby otrzymany obraz zbytnio nas czarował jaskrawością swych barw. Może kto nawet powie, że cała ta praca była dla naszych celów zbyteczna: nas przecie obchodzi bezpośrednio tylko ten stan religji rzymskiej, w którym się ona znajdowała w pierwszem stuleciu prz. Chr., to znaczy właśnie religja zhellenizowana. Słusznie; ta zhellenizowana religja zachowała jednak pomimo wszystko i swoje rdzennie rzymskie cechy, które się raz poraz przebijały zpod powłoki helleńskiej i nadawały jej charakter nie zupełnie zgodny z religją właściwej Hellady. Otóż te cechy należało ustalić; to było naszem zadaniem w poprzednich dwuch rozdziałach. Teraz dopiero, po ich ustaleniu, możemy się zwrócić do następnego naszego zadania, którem jest przedstawienie procesu hellenizacji tej rdzennie rzymskiej religji.

V

HELLENIZACJA.

22. „Przywykliśmy", powiada H. J. Rose, „mówić o nawróceniu Rzymu na chrześcijaństwo, które znalazło swe urzędowe ustalenie za Konstantyna i jego następców; badacz jednak religji rzymskiej nie powinien zapominać, że to wielkie zdarzenie było dopiero ostatniem w szeregu, że tak powiem, nawróceń, z których każde w sposób stanowczy zmieniło rytuał i praktyczne nabożeństwo narodu rzymskiego i istotę jego wyobrażenia o uwielbionych przezeń bóstwach... Te poprzedzające chrystjanizację nawrócenia były w liczbie trzech: etruskie, greckie, wschodnie...".

Rose należy do najwybitniejszych ze współczesnych nam znawców religji rzymskiej; pomimo to uważam jego podział za niesłuszny. Co się bowiem tyczy pierwszego z wymienionych przezeń „nawróceń", etruskiego, które się odbyło za Tarkwinjuszów, to należy pamiętać, że Etrurja tarkwinjuszowska sama już była zhellenizowana w swej religji, i że rzekoma etruskizacja religji rzymskiej była właściwie jej hellenizacją. Mogła ta hellenizacja nie być czystą, mogła przynieść ze sobą szereg rdzennie etruskich naleciałości; ale te naleciałości — do których należy, można to powiedzieć już teraz, praktyka wieszczbiarska haruspików (str. 92), — dotyczą tylko szczegółów i nie zmieniają ogólnego znaczenia przeprowadzonej przez Tarkwinjuszów reformy, która

była właśnie hellenizacją. Jeżeli zaś mamy zwracać uwagę na szczegóły, to liczba t. zw. przez Rosego „nawróceń" wzrośnie w sposób wręcz nieokreślony: w takim bowiem razie wypadnie nazwać np. założenie w Rzymie kultu Fortuny Primigenji „prenestynyzacją" religji rzymskiej i odpowiednio traktować także i włączenia do panteonu rzymskiego innych bóstw italskich, o których będzie mowa w tym rozdziale. — To samo możemy powiedzieć i o trzeciem z przytoczonych przez Rosego nawróceń, o rzekomej orientalizacji, która się rozpoczęła w r. 204 przez wprowadzenie kultu Wielkiej Macierzy Bogów: czytelnik drugiego tomu niniejszej serji wie dobrze, że orientalizację religijną Zachodu poprzedziła i w tym i w innych wypadkach hellenizacja odpowiednich religij Wschodu. A więc i tu mamy w zasadzie tylko wzmożoną hellenizację — coprawda również z zastrzeżeniami: pewne naleciałości charakteru wschodniego możemy uznać i tu, i o nich jeszcze będzie mowa. Zasadniczo jednak mamy tylko jeden proces, proces hellenizacji, zaczynający się w epoce Tarkwinjuszów, jeżeli nie wcześniej, i ciągnący się przez cały okres republiki rzymskiej.

Błąd Rosego był skutkiem jego poglądu na rozwój religji rzymskiej wyłącznie zewnętrznego. No tak, świątynia trójcy kapitolińskiej była zbudowana na wzór świątyń etruskich, święty kamień Wielkiej Macierzy pochodził z Azji Mniejszej; czy to pochodzenie odbiło się w sposób mniej więcej stanowczy na ujęciu bóstwa przez Rzymian? Tego nikt udowodnić nie zdoła. Odbiła się na niem tylko hellenizacja, i to wynika bezpośrednio z tego, co powiedzieliśmy wyżej o różnicy zasadniczej między nieokreślonem *numen* religji rzymskiej i plastycznem w szerokiem znaczeniu słowa ujęciem bóstwa przez Greków. Widzieliśmy przecie, że *numen* rzymskie— to ubóstwiony akt; na tem polega to, co nazywamy aktualnością religji rzymskiej w odróżnieniu od substancjalności religji greckiej. Jeżeli zaś trwałość lub wielokrotne powtarzanie się boskich aktów prowadzi do pewnej substancjalności, jak to było z rozpatrzonemi w poprzednim rozdziale bóstwami, to jednak i ta substancjalność, będąc immanentną — to znaczy, osnutą na wyobrażeniu istnienia bóstwa wyłącznie w jego żywiole, nie zaś poza nim — zasadniczo się różni od greckiej transcendentalności, to znaczy wyobrażenia, że bóstwo żyje poza swym żywiołem w kształcie odrębnej, najczęściej do człowieka podobnej istoty i zzewnątrz tym swoim żywiołem kieruje. Przemienienie pierwszego wyobrażenia w drugie — to rzeczywiście było faktem zasadniczego znaczenia. Rzymianie znali swego Jowisza jako bóstwo jasnego czy też chmurami pokrytego nieba, jako siłę, która żyje w tym błękicie, w tych chmurach, w ich deszczu, śniegu i przedewszystkiem w ich błyskawicach i piorunach. Oto jednak Tarkwinjusz buduje świątynię kapitolińską i w jej celi środkowej stawia posąg gliniany pięknego człowieka, utwór rzeźbiarstwa greckiego, mówiąc swoim poddanym: oto macie waszego Jowisza, módlcie się doń! Czy można sobie wyobrazić bardziej radykalną metamorfozę religijną? — A więc

przecież etruskizacja? — Bynajmniej; Etrurja była tu tylko pośredniczką idei greckiej. Cóż bowiem z tego, że świątynia w swym planie była, jak to widzieliśmy (str. 27), zbudowana według wzorów etruskich, nie greckich? To była cecha zewnętrzna: sednem zaś sprawy było to, że żyjąca odtąd w tej świątyni idea bóstwa transcendentnego była ideą grecką, i że dzięki inicjatywie Tarkwinjuszów ta idea była zaszczepiona religijności rzymskiej.

Oczywiście nie powinniśmy myśleć, że to się zdarzyło tak nagle wskutek zachcianki osobistej jednego, chociażby i potężnego króla; prawdopodobnie poprzedziło ten akt dość długie współżycie rdzennych Rzymian z Etruskami w mieście nadtybrzańskiem, dzięki czemu umysły były już przygotowane do tej reformy. A skoro tak, to zbudowanie świątyni kapitolińskiej było nie tyle źródłem, ile objawem transcendentalizacji religji rzymskiej. Ale w każdym razie ono ją umocniło i zrobiło nieodzowną. Teraz już sama naoczność tego pięknego jak na owe czasy — czasy przedfidjaszowskie — Jowisza Kapitolińskiego musiała przekonać Rzymian, że tak rzeczywiście może wyglądać, musi wyglądać, wygląda bóstwo — a więc nie sam tylko Jowisz z Junoną i Minerwą (te dwie bowiem też zapewne otrzymały posągi w innych celach, choć o tem się nie mówi), ale także i pozostałe bóstwa.

Taki był pierwszy, najnaoczniejszy przejaw dokonywającej się hellenizacji—nadanie bóstwom pewnej, niezależnej od ich żywiołów i przytem antropomorficznej postaci. Znaczenie tej reformy wy-

bornie wyczuł i określił hierofanta religji rzymskiej Warro w następujących wysoce znamiennych słowach swego traktatu p. t. *Curio de cultu deorum* (u Augustyna *CD* IV 31): „Rzymianie przez sto siedemdziesiąt zgórą lat czcili bogów bez ich podobizn; gdyby ten zwyczaj zachował się do dziś dnia, kult bogów byłby czystszy. Ci zaś, co pierwsi postawili posągi wśród swych narodów, ci usunęli strach i wprowadzili błąd". Psychologja jest tu jasna: skoro bogowie mają postać ludzką, z większą łatwością można im przypisać także i serce ludzkie, a więc takie, które można przebłagać modlitwą i darem. W taki sposób obok strachu, który budziły owe nieokreślone *numina*, powstały łagodniejsze uczucia—poufałości, ufności, może nawet, chociaż do tego droga była dalsza—miłości. Bądźmy jednak ostrożni: tego czułego stosunku do bóstwa, któremu Grek dawał wyraz, łącząc tak chętnie z imieniem swego boga epitet „kochany" (*philos*) [RSG 80], u Rzymian nie znajdujemy. Posłuchajmy znowu Warrona, chociażby poprzez krytykę nie zbyt życzliwą św. Augustyna (*CD* VI 9): „Warro odróżnia człowieka pobożnego (*religiosum*) od zabobonnego (*superstitioso*), mówiąc, że zabobonny boi się (*timere*) boga, pobożny zaś odnosi się doń tylko z szacunkiem (*vereri*), jak do rodziców, nie ze strachem, jak do wrogów; nazywa też wszystkich bogów dobrymi w tem znaczeniu, że łatwiej oszczędzają grzesznika niż krzywdzą niewinnego". O tej różnicy warto pamiętać: a więc już nie strach, lecz szacunek... lepiej jednak będzie, jeżeli czytelnik zachowa w pa-

mięci wyrazy łacińskie. Teraz więc odczuwa pobożny przed bogami *(re)verentiam*, jak przed rodzicami, nie zaś *timorem*, jak przed wrogami. A więc przedtem stosunek był właśnie ten drugi? Bogowie byli odczuwani jako zasadniczo wrogo usposobieni do ludzi? Tak widocznie sądził Warro — i słusznie sądził. Ale o tem jeszcze będzie mowa. W każdym razie odtąd w umyśle mniej więcej wykształconego Rzymianina stosunek do bóstwa pokrywał się z terminem *reverentią*, a ten oznacza połączenie strachu i miłości. I tak rzeczywiście było: „ja i kocham bogów, i boję się ich".

deos quidem edepol et amo et metuo,

mówi ktoś w komedji Plauta (*Poen*, 282).

Czy jednak—chociażby u ludzi o czystem sercu—znajdziemy wyraz miłości, zupełnie pozbawionej strachu? Zdaje się, że nie. „Tak niech mię kocha Jowisz", czy też „bogowie"—ta formuła rzeczywiście była w użyciu (np. Plaut. *Trin.* 447), ale nie odwrotnie „jak Jowisza kocham"; to znaczy, mamy tu ten sam stosunek, co u Greków czasów homeryckich [RSG 79]. W związku z tem, sądzę, stoi fakt, że tego epitetu „kochany" (*carus*), który charakteryzuje religijność Grecji apollińskiej w odróżnieniu od homeryckiej [HJ I 133], w zastosowaniu do bogów u Rzymian nie znajdujemy: znajdujemy tylko—ale i to już było postępem—epitet *bonus*. „Zaiste", mówi młodzieniec u Plauta *(Most.* 241), „gdybym najwyższemu, dobremu Jowiszowi przyniósł to srebro—"; „pokłońmy się", mówi w innej komedji dziewczyna (*Rud.* 305) „tej dobrej Wenerze, że

nam tak zacnie dziś dopomogła"; „dobrym" jest też i Merkury u Plauta (*Cas.* 238) i Juno dla Dydony u Wirgiljusza (*Aen.* I 734). I tu znowu należy przypomnieć owe słowa Warrona o znaczeniu epitetu *bonus* w zastosowaniu do bogów, które przytoczyliśmy wyżej: „że łatwiej oszczędzają grzesznika, niż krzywdzą niewinnego". Wnioskujemy z nich, że ten epitet w przytoczonych przykładach, i w wielu innych, nie jest jednak przypadkowym lub małoznacznym. A skoro tak, to i epitet, dany przez Tarkwinjuszów Jowiszowi Kapitolińskiemu — Najlepszy Największy, *Optimus Maximus*,—wypadnie, zdaje się, tłumaczyć inaczej, niż to się robi dziś: nie w porównaniu z innymi Jowiszami (np. Latiaris), lecz z innymi bogami, którzy wszyscy są i potężnymi (stąd strach), i dobrymi (stąd miłość).

Tak bowiem było w rzeczywistości. Jowisz Najlepszy Największy w swojej świątyni tarkwinjuszowskiej zaćmił wszystkich innych bógów, których Rzym dotychczas uwielbiał. Owa świątynia była bowiem tylko zbudowana przez Tarkwinjuszów, poświęconą została dopiero po ich wygnaniu, w pierwszym roku republiki przez pierwszego konsula Horacjusza 13 września 509 r. prz. Chr., i ta znamienna koincydencja zapewne tez przyczyniła się do sławy nowej świątyni, rówieśnicy samej rzeczypospolitej. To jej znaczenie w sposób najbardziej naoczny odnawiano corocznie: tu przy święceniu Nowego roku nowi konsulowie składali ślubowane przez ich poprzedników ofiary (str. 189), tu miało miejsce symboliczne pierwsze posiedzenie senatu

(str. 190), tu też tryumfator w stroju samego Jowisza Kapitolińskiego przynosił mu dziękczynne dary— i tych darów dzięki wielu pomyślnym wojnom było z czasem już tyle, że cenzor M. Emiljusz Lepidus (r. 179) musiał je usunąć.

Tak: Jowisz Kapitoliński, świątynia kapitolińska—to zaiste godło istnienia samego Rzymu. Kiedy w jednej z ód Horacego, malującej rozwianie się owych strachów eschatologicznych, o których będzie mowa w rozdz. IX, Juno obiecuje trwałość grodowi Marsa i Romulusa, czyni to w następujących wyrazach (III 3, 43 tł. Węclewskiego):

...niech Kapitolu blask
Jaśnieje wciąż, a słowa Rzymu
Prawem niech będą podbitym Medom.

Stet Capitolium i *triumphatis possit Roma ferox dare jura Medis*—tak ściśle jedno jest powiązane z drugiem.

I kiedy tenże Horacy marzy o wieczności, która jest sądzona jego poezji, czyni to w następujących wierszach (*od.* III 30,8): będę wciąż wzrastał w sławę śród potomnych,

dum Capitolium
Scandet cum tacita virgine pontifex —

dając nam jednocześnie w tym obrazie arcykapłana, wchodzącego po zboczu Kapitolu obok milczącej Westalki, czarujący symbol religji rzymskiej u jej szczytu—nie mniej czarujący, niż dla jej dołów był wyżej (str. 208) przytoczony obraz wieśniaczki, modlącej się w dzień nowiu z podniesionemi rękoma do skromnych Larów swej chałupy.

23. Założenie świątyni kapitolińskiej było pierwszym urzędowym i naocznym krokiem ku hellenizacji religji rzymskiej; drugi, jeszcze bardziej stanowczy, chociaż mniej naoczny, też się przypisuje Tarkwinjuszom. Sybila kumańska, mówi Warro, (u Lact. *DI* I 6,10), z imienia Amaltea, według innych zaś Herofile czy Demofile, przyniosła niegdyś do króla Tarkwinjusza Starego dziewięć ksiąg, za które chciała od króla otrzymać trzysta złotych. Król, oburzony wygórowaną ceną, wydrwił warjactwo kobiety. Wtedy ona w obecności króla spaliła trzy i za pozostałe zażądała tej samej ceny; Tarkwinjusz tem bardziej uważał ją za szaloną. Kiedy zaś po spaleniu następnych trzech ksiąg obstawała wciąż przy tej samej cenie, król zastanowił się i kupił ostatnie trzy księgi za trzysta złotych. Takie jest opowiadanie Warrona; i takie było według legendy rzymskiej pochodzenie owych „ksiąg sybilińskich", które przez tysiąc prawie lat były urzędową wyrocznią państwa rzymskiego. Ale kto to była ta Sybila?

Pierwsze świadectwa o niej pochodzą z piątego wieku; według nich była to poprostu wieszczka — niema mowy o tem, żeby Sybil było kilka, nie podaje się też innych imion. Jej pierwotną siedzibą była Troja — mówiąc ściślej, miasteczko Marpessos w ziemi trojańskiej. Przypisują jej wiersze — może autentyczne, w każdym zaś razie bardzo stare:

Między boginią a prostą niewiastą istota pośrednia,
Z nimfy zrodzona wam jestem wieczystej, lecz z ojca rybaka;

Z Idy pochodzi ma matka, ojczyzną zaś jest mi czerwony
Marpes, mej matki świątynia, nad rzeką Aidonejem.

Ona miała przepowiedzieć Achajom, co wyruszyl przeciw Troi, zagładę tego miasta — skąd widać, że jest identyczna z córką Pryjama Kassandrą, coprawda nie homerycką, lecz tą, która powstała pod wpływem religji Apollina i znana nam jest z tragedji. Niewątpliwem jest w każdym razie, popierwsze, że Sybila była wieszczką Apollina, a podrugie, że była uważana za współczesną wojny trojańskiej. Oba te fakty miały duży wpływ na rozwój legendy sybilińskiej nie tylko w Etrurji (wyżej str. 119), ale także w Rzymie, jak to pokażę w rozdz. IX.

Podupadłe w czasach historycznych miasteczko Marpessos nie było w stanie zachować monopolu, że tak powiem, postaci i proroctw Sybili; zjawili się konkurenci, z których najpoważniejszym było jońskie miasto Erytre naprzeciw wyspy Chios. Powoływali się Erytrejczycy też na przytoczone przed chwilą wiersze Sybili o samej sobie, opuszczając tylko ostatni, jako rzekomo sfałszowany przez mieszkańców Marpesu: „czerwony“ bowiem brzmi po grecku *erythros*, a więc nietrudno było tu znaleźć aluzję do nazwy miasta Erytr. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że Erytre też posiadały zbiór proroctw, przypisywanych Sybili. Nim jednak pójdziemy dalej rozważmy znaczenie owego pierwszego dogmatu: „Sybila wieszczka Apollina“.

Wieszczka—a więc oblubienica; oblubienica — a więc kochanka. Z punktu widzenia pierwotnego greckiego antropomorfizmu takie wnioski są zupełnie naturalne. Ale z drugiej strony—nie tylko w religji greckiej, ale i w innych warunkiem wieszczbiarstwa kobiecego jest dziewiczość. Należało więc połączyć w legendzie i pogodzić te dwa przeciwieństwa: kochanka-dziewica. Na to był jeden środek, zupełnie zresztą zadowalający: Apollo pokochał Sybilę, dał jej dar proroczy jako nagrodę za oczekiwaną miłość, ale ona, otrzymawszy go, zawiodła nadzieję boga. Najjaskrawiej oddaje tę kombinację mit o Sybili trojańskiej, o Kasandrze, znany m. i. z patetycznej sceny w Agamemnonie Eschyla (w. 1202 n.). Apollo nie może odebrać kochance tego, co jej raz darował; żeby ją jednak ukarać, sprawia, że jej proroctwa, choć zgodne z prawdą, nie znajdują wiary.

Taka postać nadawała się dobrze do tragedji, która ją też znakomicie wykorzystała, ale nie do życia praktycznego i tem bardziej—państwowego. Powstała więc inna legenda o Sybili, oczywiście pod wpływem tego, że jej proroctwa zjawiały się to tu, to tam w miastach, założonych poczęści daleko później od wojny trojańskiej; skoro więc Sybila także i w nich miała gościć, należało przypuścić, że żyła bardzo długo. A czy bardzo długie życie jest darem pożądanym? Pozornie — tak, w rzeczy samej — nie. Na tem przeciwieństwie była osnuta erytrejsko-kumańska legenda o Sybili. Uprosiła Apollina o darowanie jej długiego życia; „będziesz żyła“, odpowiedział jej bóg, „póki nie zobaczysz ziemi ojczystej“. Wtenczas Sybila opuściła Erytre i przeniosła się do Kum italskich. Istotnie żyła tam długo — tak długo, że aż sprzykrzyło się jej to niezmiernie dłu-

gie i coraz bardziej bezradosne życie; ale powrócić do dawnej ojczyzny wskutek swej słabości nie mogła. Wtenczas Erytrejczycy, dowiedziawszy się o jej losie i życzeniu, posłali jej list, zapieczętowany gliną. Zobaczyła Sybila tę pieczęć, szczątek ziemi ojczystej, — i wyzionęła ducha. Ostatni okres jej życia w różnoraki sposób został opisany przez legendę; przedostała się nawet do gier dziecinnych. Bohater Petronjusza (§ 75) Trymalchjo opowiada, że sam widział w Kumach (czy italskich, czy azyjskich, nie wiemy) Sybilę wiszącą w dzbanku; dzieci ją pytały: „czego pragniesz, Sybilo?", ona zaś odpowiadała: „umrzeć pragnę".

Powróćmy jednak od legendy do historji. Postawiliśmy pytanie: kto to taki, ta Sybila? Odpowiedzieć musimy: Sybila — to wykładnik mityczny „proroctw sybilińskich", niewiadomo dla czego tak nazywanych. Ich miejscem pochodzenia była starożytna Troja; z czasem jednak ukazały się także w innych miejscach Grecji i kolonjalnej i właściwej, w Erytrach przedewszystkiem, potem w Samos, w Klaros kolofońskim, w Delfach—gdzie jednak jej postać została zaćmiona przez wciąż odnawiającą się postać wieszczej Pitji — w Dodonie, nakoniec w Kumach italskich. Stąd legenda o wędrówkach Sybili, porzucona z czasem na korzyść innej—o mnogości wieszczek tego imienia. Wtedy zaczęto mówić o Sybili erytrejskiej, Sybili delfickiej, Sybili kumańskiej, o całym tym zespole sybilińskim, współzawodniczącym z zespołem proroków izraelskich i mającym się z czasem dostać razem z nimi pod pędzel

Michała Anioła. Ale o tem jeszcze będzie mowa; narazie proszę tylko pamiętać o czterech punktach głównych kultu Sybili: Troi — Erytrach — Kumach italskich—Rzymie. Przytoczona wyżej legenda o zjawieniu się Sybili kumańskiej w Rzymie ilustruje ostatni etap tej wędrówki proroczych ksiąg, z Kum do Rzymu; jak się rzecz odbyła w rzeczywistości, tego nie wiemy, prawdą dziejową jest natomiast, że już za ostatnich czasów królewskich księgi sybilińskie były przyjęte w Rzymie jako wyższa instancja doradcza w sprawach polityczno-religijnych.

A więc, powtarzamy: Troja—Erytre—Kumy—Rzym. Naturalnym skutkiem tego łańcucha sakralnego było wierzenie: Rzym jest potomkiem starożytnej Troi. Tak powstała owa legenda historyczna o założeniu Rzymu (pośredniem, jak wypadło przypuścić wobec chronologji, kiedy zaczęto się o nią troszczyć) przez ów „pobożny ostatek", który z Eneaszem na czele uszedł z płonącej Troi. Już w IV-ym wieku ta legenda była w Rzymie urzędowo przyjęta; liczy się z nią Newjusz, jeden z pierwszych poetów rzymskich, w końcu III-go w., i na niej jest osnuta rzymska epopeja narodowa, Eneida Wirgiljusza.

Dalej: Sybila była wieszczką Apollina — to znaczy, księgi sybilińskie były pochodzenia apollińskiego. Centrum zaś religji apollińskiej były Delfy, którym udało się zdobyć hegemonję duchową nad wielką liczbą przybytków Apollina, m. i. także i w Kumach. Wskutek tego Rzym też uznał tę hegemonję; wyraźnym przejawem tego uznania było

poselstwo do Delf ostatniego króla rzymskiego, Tarkwinjusza Pysznego. Bóg je łaskawie przyjął; czy było to swego rodzaju błogosławieństwem, udzielonem przez ową najwyższą instancję duchowną świata greckiego—a teraz i greckorzymskiego—dynastji Tarkwinjuszów? Tak mogło się zdawać; ale gdyby tak było, to smutny koniec tej dynastji w najbliższych latach zadałby kłam temu błogosławieństwu. Nie, tak być nie mogło — a więc i nie było. I oto tworzy się nowa legenda—i, proszę zauważyć, jaka zręczna i piękna. Po załatwieniu sprawy głównej obaj królewicze — oni właśnie byli członkami poselstwa—postawili bogu pytanie w sprawie własnej: który z nich odziedziczy tron ojcowski? — „Ten", odpowiedział bóg, „który pierwszy pocałuje matkę". Ale w poselstwie brał też udział młody krewny królewski, który tylko udając głupotę mógł się uratować od srogości podejrzliwego króla i właśnie tej udanej głupocie zawdzięczał swój przydomek „Brutusa". On jeden zrozumiał co znaczy słowo „matka" w przepowiedni delfickiej — według dogmatu Sybili [RSG 23]:

Ziemia płody wam śle, przeto zwać macie Ziemię macierzą.

Podczas gdy jego bracia cioteczni rozmyślali o tem, jakby mogli jeden drugiego uprzedzić w złożeniu dowodu tkliwości dalekiej matce rodzonej w Rzymie — on zręcznie się poślizgnął i niepostrzeżenie pocałował wspólną matkę całej ludzkości. I wyrocznia się spełniła: wkrótce potem Tarkwiniusze zostali wygnani, a rzekomy „brutus", jako jeden z pierwszych konsulów wolnego narodu, odziedziczył

w ramach nowego ustroju, władzę ostatniego króla. Tak więc i tu, zgodnie z losem świątyni kapitolińskiej, młoda republika pożęła urodzaj, posiany przez ostatnią dynastję królów: narówni z *numen* Jowisza Najlepszego Największego, błogosławieństwo Apollina i jego prorokini przeszło na wyzwolony *populus Romanus Quiritium*.

Ale co to za proroctwa zawierały w sobie trzy „księgi sybilińskie"? Niewiele o tem wiemy, gdyż egzemplarz kumański spłonął w 83 roku, a także i odnowione księgi zostały spalone za czasów chrześcijańskich przez Stylichona w pierwszych latach V-go wieku po Chr.; podczas zaś swego istnienia były przechowywane w najściślejszej tajemnicy. Coś niecoś jednak wiemy, i to nam musi wystarczyć.

A więc popierwsze Sybila, biorąc za punkt wyjścia swe własne czasy, to znaczy czasy wojny trojańskiej, ogarniała swem proroctwem okres dziesięciu wieków, po których miał nastąpić koniec — a po nim nowy początek: *magnus ab integro saeclorum nascitur ordo*. I to jest oczywiście najbardziej nas interesująca część jej przepowiedni; do niej jednak powrócimy dopiero w rozdziale przedostatnim niniejszej książki, w której wypadnie pomówić o tem, „jak się wypełnił czas". Tu nas interesuje inna strona przepowiedni — ta mianowicie, która poprowadziła do stanowczej hellenizacji religji rzymskiej.

Podrugie bowiem Sybila w razie przestraszających „prodigjów", świadczących o gniewie bogów, dawała rady co do tego, w jaki sposób należało

ten gniew ułagodzić — *prodigia procurare*. Była to kwestja niezmiernie delikatna: przedewszystkiem bowiem należało rozstrzygnąć, czy komunikowane — najczęściej przez osoby prywatne — prodigium było poważne, o tyle poważne, żeby państwo było obowiązane się o nie troszczyć. Rozstrzygnąć mógł to oczywiście tylko senat. W razie odpowiedzi twierdzącej senat polecał sakralnemu kolegjum zwrócić się do ksiąg sybilińskich. Tam kapłani znajdowali swego rodzaju receptę religijną, sformułowaną mniej więcej tak: jeżeli się zdarzy to a to, należy postąpić tak a tak. Jak widać z charakteru tej formuły, wymagała ona ze strony kapłanów podwójnego zastosowania: zastosowania danego prodigium do oznaczonego przez Sybilę warunku i również zastosowania wymaganych przez Sybilę środków do trybu życia religijnego w Rzymie. To znaczy: przedsięwzięte na podstawie ksiąg sybilińskich akty zależały po części od samej Sybili, po części zaś i od mądrości lub dobrej (czy też złej) woli samych kapłanów, członków sakralnego kolegjum. Przyczyniała się do tego naturalna nieokreśloność samych przepowiedni, o której Cycero w swej sceptycznej drugiej księdze „o wieszczbiarstwie" wyraża się w sposób następujący: „Chytrze bowiem autor tych przepowiedni sformułował je tak, że wszystko, co się mogło zdarzyć, okazywało się przepowiedzianem, ponieważ wszelka określoność co do osób i czasów była usunięta; dodał do tego kryjówkę mglistości, wskutek której można było zastosować jedne i te same wiersze w różnych czasach do różnych zdarzeń" (110). O tej nieokreśloności należy zawsze pamiętać; wtenczas nie będziemy posądzać dobrze zaświadczonych przepowiedni sybilińskich z historycznych czasów o fałszerstwo.

Cycero mówi w przytoczonem miejscu o „wierszach" Sybili; rzeczywiście były to greckie heksametry w stylu homerowskim. I jeszcze jedną osobliwość posiadały te wiersze, chociaż nie wszystkie i przedewszystkiem nie najdawniejsze: były one „akrostychami", to znaczy, litery początkowe w wierszach każdego poemaciku, czytane z kolei, tworzyły heksametr—pierwszy heksametr poemaciku. Był to prawdopodobnie środek przeciwko częściowemu fałszowaniu przez dodatek lub opuszczenie lub zmianę poszczególnych wierszów. Możemy sądzić o tej zawikłanej technice dzięki zachowanej przez Flegonta, pisarza epoki hadrjanowej, przepowiedni sybilińskiej, odnoszącej się do r. 125 prz. Chr.

24. W samym zaś procesie hellenizacji religji rzymskiej pod wpływem ksiąg sybilińskich powinniśmy odróżniać dwie strony: 1) wprowadzenie do panteonu rzymskiego b ó s t w greckich czy to jako nowych, czy też przez utożsamienie z niemi bóstw rdzennie rzymskich, i 2) wprowadzenie k u l t u greckiego do nabożeństwa na cześć bóstw, także i rzymskich.

Co do pierwszej strony, to należało by oczekiwać, że pierwszym bogiem greckim wprowadzonym do Rzymu na podstawie ksiąg sybilińskich okaże się ten, który był źródłem natchnienia dla samej Sybili — A p o l l o; tem bardziej się dziwimy,

że właśnie o tym pierwszym, stanowczym kroku nie posiadamy wyraźnych świadectw. Pomimo to jednak rzecz wydaje się niewątpliwą: przecie sami kapłani, którym polecono konsultację świętych ksiąg, nazywali się kapłanami Apollina. Przypuszczamy więc, że najstarszy przybytek Apollina w Rzymie — t. zw. Apollinar na prata Flaminia za bramą Karmenty, a więc za murami miasta, jak to było naturalne dla bóstwa obcokrajowego — był założony mniej więcej jednocześnie z przyjęciem ksiąg sybilińskich, i również, że kult jego był przeniesiony z tych samych Kum italskich, na co zresztą mamy i inne wskazówki. Tylko przybytek, *fanum*; prawdziwą świątynię Apollo otrzymał dopiero w r. 431 z powodu grasującej w Rzymie dżumy. Czy może i pierwotne Apollinar zawdzięczało swe założenie takiej samej okazji? Tego nie wiemy; to jest natomiast niewątpliwe, że Apollo za istnienia republiki rzymskiej był zawsze uważany za boga, ratującego od chorób, *Apollo medicus*. A więc wyraźne zwężenie jego boskiej istoty w porównaniu z ujęciem greckiem, bardzo zresztą zrozumiałe na terenie rzymskim. Daleko wspanialszy rozkwit był sądzony jego kultowi dopiero za czasów cesarza Augusta, po części z przyczyn dziejowych, o których wypadnie mówić w przedostatnim rozdziale niniejszej książki.

Apollinar było zresztą poświęcone nie samemu tylko Apollinowi, lecz całej trójcy boskiej, Apollinowi, Dianie i Latonie. Trójcy, tak samo, jak i świątynia kapitolińska, i zapewne pod wpływem takich samych pobudek religijnych, właściwych narodowi

etruskiemu (wyżej str. 84). Tu zresztą sprawa przedstawiała się łatwiej, niż z trójcą kapitolińską: kult Apollina już w Grecji właściwej był połączony z kultem jego matki Latony i siostry Artemidy; i nie to nas zastanawia, lecz raczej co innego. Artemis, jak widać z tego zestawienia, była utożsamiona ze starolatyńską Dianą, której kult istniał już w Rzymie jako kult samodzielny (wyżej str. 250); Apollo natomiast zachował swe imię greckie i swoją osobistość zupełnie odrębną od rdzennie rzymskich *numina*—tak samo zresztą, jak i w Etrurji (wyżej str. 88). Czytamy coprawda o próbach utożsamienia Apollina z Wedjowisem (wyżej str. 241), wiemy jednak, że te próby powodzenia nie miały i zapewne pozostały w obrębie mędrkujących rzymskich teologów. Co do bogini-matki, Latony, to tu nawet prób utożsamienia nie było; dziwnem się wydaje natomiast, że, pochodząc z jońskiego miasta Kum, ta bogini przeszła do Rzymu z wokalizacją dorycką swego imienia, jako *Latona*, nie *Leto(na)*, jak należałoby oczekiwać, tembardziej wobec etruskiego jej imienia *Letun*. Wypadnie tu, zdaje się, uznać wpływ Delf, które, jak to już widzieliśmy, postawiły kult kumański w zależność od siebie. Bądź co bądź—z tą trójcą hellenizm stanął mocną stopą na gruncie religji rzymskiej; czytając hymn Horacego (I 21 tł. Węclewskiego):

Wy, dziewice, na cześć Djany zanućcie śpiew!
Wy, młodzieńcy, na cześć Feba zanućcie śpiew!
Cześć ich matce Latonie,
Którą kochał najwyższy bóg!

czujemy dokoła siebie atmosferę specyficznie grecką, nie rzymską, pomimo że chłopcy i dziewczęta, o których mówi Horacy, byli wyłącznie rzymskiego pochodzenia.

Jeżeli jednak pierwszeństwo chronologiczne tej trójcy apollińskiej jest osnute na hipotezie, to w sprawie przyswojenia następnej trójcy stoimy na twardym gruncie historycznym. Była to sławna trójca, złożona z Cerery, Libera i Libery, w których to imionach już starożytni uznawali zlatynizowane imiona greckie Demetry, Dyoniza i Kory czyli Persefony. Tu więc mamy dwa utożsamienia — gdyż i Ceres i Liber byli rdzennie rzymskiemi bóstwami (wyżej str. 146; 166)—i jeden nowotwór: żadnej bowiem Libery rzymski panteon dotychczas nie uznawał, jest to literalne tłumaczenie greckiego *Korê* — „córka" — i wydaje się prawie niewątpliwem, że właśnie to tłumaczenie nasunęło kapłanom myśl utożsamienia Dyoniza z Liberem. Przyswojenie tego kultu według wskazówek ksiąg sybilińskich nastąpiło w r. 496 w związku z nieurodzajem, który łatwo mógł być wytłumaczony jako skutek gniewu opiekunki roli Demetry; sam kult był zapożyczony z Enny sycylijskiej [RH 40], która była Rzymowi bliższa od Eleuzyny attyckiej; świątynia została wybudowana pod Awentynem według zasad architektury etruskiej (wyżej str. 101), a więc niewątpliwie z trzema oddzielnemi celami dla każdego bóstwa, ale przez budowniczych greckich, Damofila i Gorgasa. Nabożeństwo było greckie, to też i kapłanki musiały być Greczynkami; sprowadzano je zazwyczaj z kolonij greckich

w Italji południowej, z Neapolu lub Welji, ale natychmiast po przeniesieniu się do Rzymu otrzymywały obywatelstwo rzymskie, „aby odtąd", jak to pięknie zaznacza Cycero, „modliły się do bogów nieśmiertelnych według obrzędów cudzoziemskich, ale duszą obywatelską" (*Balb* 55). A teraz proszę zwrócić uwagę na datę przyswojenia tego kultu: ślubowanie świątyni w r. 496, jej poświęcenie w r. 493. Jest to przecie ta sama data, co i data emancypacji plebsu: w r. 493 „secessja" na górę Świętą, założenie trybunatu i edylitetu ludowego. Rzymianie żywo odczuwali władczą siłę takich koincydencyj; to też nowa świątynia stała się ośrodkiem życia religijnego plebsu, tu się odtąd znajdowało archiwum trybunatu i sami „edylowie plebejscy", *aediles*, byli to pierwotnie skromni odźwierni tej *aedes Cereris*. W taki sposób trójca eleuzyńska pod Awentynem została niby przeciwniczką patrycjuszowskiej trójcy na Kapitolu; hellenizm w Rzymie odrazu zadokumentował swój charakter demokratyczny.

Jeżeli jednak chciano, żeby rzymski proletarjat był należycie zaopatrzony w chleb powszedni, to niedość było łaski samej tylko Cerery, bogini dojrzewającego łanu: plebs miejski zazwyczaj kupował chleb na rynku, chleb sprowadzany — im dalej, tem w większej ilości — z krajów zamorskich w drodze handlu: klęskom głodowym zaradzał obok bogini zasiewów także i bóg handlu. Nie dziw więc, że prawie jednocześnie z kultem trójcy eleuzyńskiej i zapewne na podstawie wyroku tej samej Sybili—choć to nie jest wyraźnie zaświadczone — założono świą-

tynię Merkurego, też pod zboczem Awentynu. Był to oczywiście grecki Hermes, ale znowu ze znacznie zwężonem polem działalności: ów dziarski Hermes Praksytelesa, symbol sprężystej siły młodzieńczej, do którego wyciąga rączki młodszy braciszek, niemowlę-Dyonizos [RSG 45] — nie poznałby sam siebie w tym trzeźwym rzymskim Merkurym, co z kieską w ręku zdaje się przemawiać do swych nowych współobywateli wierszami Horacego:

O cives, cives! quaerenda pecunia primum est,
Virtus post nummos.

Czy istniał on wogóle w panteonie rzymskim przed owym r. 495, kiedy mu zbudowano wspomnianą przed chwilą świątynię pod Awentynem? Nie wiemy tego napewno, ale jeżeli istniał, to najprawdopodobniej w pandemonizmie indygitamentów, jako wykładnik zakupu towarów przez handlarza, na co wskazuje też jego imię rzymskie, tak różniące się w swej przejrzystości etymologicznej (*Merc-urius* od *merx*, „towar") od zagadkowej archaiczności greckiego *Hermes*. Tak, tu wszystko tchnie handlem i zyskiem: z ową świątynią była połączona giełda zbożowa — ta właśnie tworzy związek między Merkurym a Cererą — i korporacja handlarzy.

Ale i Merkury nie jest w swojej sferze bóstwem niezależnem: powodzenie lub niepowodzenie przedsięwzięcia kupieckiego zależy od szeregu nieobliczalnych warunków, któremi rządzi znane nam już kapryśne bóstwo Fortuna (wyżej str. 254). Stąd naturalne połączenie Merkurego i Fortuny, stąd wspólny rozwój ich kultu, szczególnie szybki w czasach późniejszych, kiedy Rzym, wciągnięty w koło hellenistycznych interesów, został państwem przeważnie handlowem, współzawodniczącem z Kartaginą na Zachodzie i Koryntem na Wschodzie. Ale w tej spokrewnionej odtąd parze czynnik żeński stanowczo przeważał: Merkury pomimo wszystko był tylko „bogiem towarów", podczas gdy Fortuna po zetknięciu się ze światem hellenistycznym odziedziczyła przymioty jego głównego wówczas bóstwa, greckiej Tychê. Merkury był zależny od Fortuny, i ta zależność tak potężnego wassala znacznie wzmocniła jej własną potęgę; ale Fortuna nie była zależna od Merkurego, jej siła przejawiała się w życiu każdego człowieka, w każdym zawodzie. Tak, każdy człowiek ma swoją Fortunę, tak samo jak i swego genjusza... jaka jest różnica między temi dwoma boskiemi czynnikami naszej istoty? Spytajmy Horacego, który w swej pięknej odzie do Fortuny ancjackiej (I 35) głębiej niż ktokolwiek inny ujął znaczenie tego bóstwa:

Te Spes et albo rara Fides colit
Velata panno, nec comitem abnegat,
Utcunque mutata potentes
Veste domos inimica linquis;

At volgus infidum et meretrix retro
Perjura cedit, diffugiunt cadis
Cum faece siccatis amici,
Ferre jugum pariter dolosi.

Jest to miejsce trudne, niech się więc czytelnik zadowoli przekładem prozaicznym—to znaczy, wiernym

co do treści, niewiernym co do ducha. „Ciebie kocha Nadzieja i rzadka Wiara o ręce obwitej białą przepaską“ — jak tego wymagał obrząd ślubowania— „nie odmawia tobie swego towarzystwa, ilokrotnie, zmieniwszy szatę“ — to znaczy, przywdziawszy zamiast dawnych pysznych strojów skromną suknię nędzy — „porzucasz z goryczą w sercu możny dom; natomiast niewierna gawiedź i wiarołomna zalotnica odchodzi, pierzchają po wysuszeniu kadzi wraz z mętami przyjaciele, zbyt chytrzy, by razem z tobą dźwigać i jarzmo“. Wiara, Nadzieja... a gdzież trzecia i najświętsza w tym zespole? Poczekajmy, przyjdzie kolej i na nią; tymczasem te dwie towarzyszą Fortunie w jej wygnaniu, podczas gdy tłum klientów, co się dotychczas karmił okruszynami z jej stołu, chciwa nierządnica i nielepsi od niej rzekomi „przyjaciele“ szukają innych źródeł pokarmu. Tu najwidoczniej Fortuna jest losem człowieka, ale losem zewnętrznym, odrębnym od całokształtu jego sił fizycznych, uosobionego w genjuszu. Towarzyszy ona człowiekowi od kolebki do grobu, w jasnych szatach, kiedy mu się powodzi, w żałobnych, kiedy mu się dzieje źle, mając przy sobie Wiarę i Nadzieję.

Tak, różnica jest dość namacalna; ale pomimo to ta Fortuna w tem nowem, helleńskiem ujęciu była Fortuną indywidualną tak samo, jak i genjusz, i razem z nim poddała się oddziaływaniu owych dwuch zasadniczych sił religji rzymskiej, różniczkowania i całkowania. Zapewne, Fortuna jest towarzyszką całego naszego życia, ale to życie składa się z wielu

dni, wcale nie podobnych do siebie, i Fortuna jednego z nich może być inną, niż Fortuna drugiego. Jeżeli więc dany dzień przyniósł nam szczęście, to uczcijmy „Fortunę tego dnia“, *hujusque diei*, jak to zrobił w 101 r. konsul Kw. Lutacjusz Katulus, ślubując świątynię na cześć tej, która mu przyniosła zwycięstwo nad Cymbrami. Ale oprócz oddzielnych ludzi także i poszczególne ich ugrupowania mają swoją Fortunę. A więc przedewszystkiem rody: znamy z napisów Fortunę rodu Flawjuszów, Tulljuszów, Manljuszów Torkwatów i innych. Kto czytał piękną balladę Uhlanda o „szczęściu rodu Edenhall'ów“, ten łatwo może wczuć się w tę postać. Tak samo mamy i Fortuny poszczególnych korporacyj i zawodów; Fronto, nauczyciel późniejszego cesarza Marka Aurelego, pisze do swego wychowanka, że w pewnem miejscu „można znaleźć wszelkie Fortuny, nawet Fortunę łaźni publicznych“—rzeczywiście, tę Fortunę Balnearis znamy także z napisów. Poważniej wyglądała Fortuna stanu rycerskiego, Fortuna Equestris, której prokonsul Kw. Fulwjusz Flaccus ślubował w r. 180 świątynię jako nagrodę za zwycięstwo rzymskiej jazdy nad Celtyberami — miał widocznie do tej swawolnej bogini większe zaufanie niż do Jowisza Statora, patrona rzymskich zastępów. Kobiety też tworzyły stan, o ile przeciwstawiały się mężczyznom, a ich szczęście w małżeństwie w jeszcze większym stopniu, niż szczęście tamtych, zależało od przychylności losu. Nie dziwi nas więc istnienie kultu Fortuny Kobiecej, uprawianego wyłącznie przez matrony, ale powinniśmy złożyć hołd tym matronom

za to, że za powód ufundowania odpowiedniej świątyni uważały owo wysoce polityczne szczęście, które miały niegdyś, uratowawszy Rzym od mściwości odstępcy Korjolana. Natomiast szczęście do płci męskiej dawała Fortuna Męska, jak to nam nie bez łagodnego humoru opowiada Owidjusz, opisując obrzędy 1-go kwietnia (*F.* IV 145):

Uczcie się teraz, dlaczego Fortunie Męskiej dajecie
Woń kadzidłową tam, ciepły gdzie grzeje was zdrój—

To znaczy: w łaźniach publicznych; jeszcze nie wyszliśmy spod opieki Fortunae Balnearis.

Miejsce przyjmuje to was po złożeniu wszelkiego okrycia,
Nagich przywary ciał wszelkie widome są tu.
Męska je może Fortuna od oczu mężczyzny wybrednych
Skryć; nie poskąpcie jej więc szczypty kadzidła w ów dzień.

Jakie kobiety tu „uczy“ śpiewak tkliwej miłości? Chyba nie bardzo poważne; ale też Fortuny bywają wszelkiego rodzaju. Wybraliśmy tylko niektóre, dla przykładu, ale czytelnik widzi, jak dzięki całkowaniu znaczenie ich się rozszerza i nie będzie zbyt zadziwiony, dowiadując się, że ostatecznym skutkiem tego stopniowego całkowania była Fortuna całego narodu rzymskiego, *Fortuna Publica Populi Romani Quiritium Primigenia*, jak ją nazywano z urzędową uroczystością. Primigenia — ten przydomek dowodzi, że kult tego bóstwa powstał z kultu owej „nowo-osiadłej“ Fortuny Prenestyńskiej, o której mowa była wyżej (str. 255); miało to oczywiście swe przyczyny charakteru dziejowego, które nie są nam znane. Mniejsza o nie; to jednak zasługuje na uwagę,

że całkowanie Fortun tak samo, jak i całkowanie Genjuszów (wyżej str. 163) doprowadziło do uznania wszechrzymskiego bóstwa, które łatwo mogło zostać wszechświatowem, skoro Rzym stawał się światem. Nie doszło do tego; ta sama hellenizacja, która przyczyniła się do rozwoju kultu Fortuny przez upodobnienie jej w atrybuty greckiej Tychi—ta sama hellenizacja, powtarzam, uniemożliwiła zupełne całkowanie przez wyraźne określenie boskich typów, przez pozbawienie ich owego pierwotnie rzymskiego charakteru zmiennych kulek rtęci. Nie doszło do tego— i było lepiej, że nie doszło: nie mamy zbytniej ufności do tej kapryśnej bogini, co nas wabi rogiem obfitości w lewym ręku, ale jednocześnie, trzymając prawą na wiośle sterowem, zdradza swą własną zmienność—do tej towarzyszki potrząsającego swym trzosem Merkurego. Zniknie tak samo, jak powstała, i jej wierne przez długi czas przyjaciółki, Wiara i Nadzieja, będą szukały innej, godniejszej siebie towarzyszki—będą szukały, aż znajdą.

I tu narazie koniec; ten pierwszy prąd hellenizacyjny, o ile chodzi o wprowadzenie nowych bóstw, ustaje w ciągu piątego stulecia i nie odnawia się w czwartym. Był to okres wojen italskich; Rzym czuł się w zależności od bóstw italskich i nie zwracał się o pomoc do greckich. Ten stan rzeczy się zmienił dopiero w wieku trzecim, po zjednoczeniu Italji i wcieleniu greckich kolonij, owej „Wielkiej Hellady“ (wyżej str. 34), do rzymskiego imperium. Tu zaznacza się nowa wzmożona działalność Sybili, nowa hellenizacja rzymskiego panteonu.

Powód ku temu dała znowu ciężka choroba morowa, która nawiedziła Rzym w r. 293; według rady ksiąg sybilińskich wprowadzono kult greckiego boga-lekarza Asklepiosa, ale tym razem już nie z Grecji kolonjalnej, lecz z właściwej, mianowicie z Epidauru w Argolidzie, jednego z trzech głównych ośrodków jego kultu w Helladzie. Bóg w postaci węża—tak opowiadała legenda—chętnie podążył za poselstwem, które go zapraszało do Rzymu, i sam obrał sobie za siedzibę wyspę tybrzańską, wówczas jeszcze pustą, w tem miejscu, gdzie dziś się znajduje kościół św. Bartłomieja. I znowu zaznaczyło się owo rzymskie—pierwotnie etruskie—dążenie do trójcy: Aesculapius — tak go nazywano w Rzymie—przyciągnął do siebie znanego już w Rzymie Apollina, *Apollo medicus*, i jako trzeciego członka swoją córkę Hygjeję, którą czczono bądź pod tem imieniem, bądź pod łacińskiem bogini Salus. Świątynia zaś tego Eskulapa — jak go zazwyczaj nazywamy—była po części świątynią, po części zaś szpitalem, ale szpitalem charakteru religijnego: tu chorzy odbywali t. zw. inkubację, t. j. sen w przybytku boga, podczas którego bóg ssyłał im widzenie wieszcze o ich chorobie. Opisu dokładnego takiej inkubacji na gruncie rzymskim nie posiadamy, ale możemy przypuścić, że opis — nieco drwiący — Arystofanesa w komedji „Plutos" dałby się zastosować także do rzymskiego obrzędu.

Asklepios zresztą był w Grecji poczęści uważany za boga, poczęści zaś za „herosa" w sakralnem tego słowa znaczeniu [RH 148]; to samo dotyczy

także i tej osobistości, którą Sybila po nim poleciła względom Rzymian, mianowicie Heraklesa. Nie był on już wtedy obcym Rzymowi, przeciwnie: jego wielki, chociaż skromny ołtarz—*ara maxima* — na rynku Wołowym pod Palatynem był uważany za bardzo stary, starszy od samego Rzymu, gdyż założony przez Ewandra, gospodarza Eneasza, na cześć jego gościa Heraklesa, który go odwiedził powracając z Erytei [SB 187). Rzeczywisty przebieg sprawy był prawdopodobnie następujący. Kult Heraklesa w bardzo dawnych czasach z Kum kampańskich rozszerzył się po Lacjum aż do Tyburu sabińskiego i stąd, jako kult rodowy dwuch przypuszczalnie sabińskich rodów patrycjuszowskich, Potycjuszów i Pinarjuszów, przedostał się do Rzymu; te dwa rody założyły ów ołtarz, a ponieważ sam kult, jako pochodzący z Tyburu, był uważany za italski, nie zaś za cudzoziemski, więc nie było przeszkód ku temu, by jego siedzibą było miejsce wewnątrz murów (*pomoerium*). W późniejszych czasach owe rody podupadły czy też wymarły, kult Heraklesa—czyli, jak go w Rzymie nazywano, Herkulesa — został przejęty przez państwo. Był to więc kult rzymski, zachował jednak pewne odznaki swego greckiego pochodzenia: składający ofiarę pretor modlił się, wbrew obyczajowi rzymskiemu, (niżej § 34) z głową odkrytą, w samej modlitwie wymieniał tylko imię Herkulesa, nie zaś innych bogów, skroń uwieńczał gałązką topoli, które to drzewo w Grecji było poświęcone Heraklesowi, oprócz tego czytamy o tańcach i śpiewach Saljów dokoła Wielkiego Ołtarza.

Bądź co bądź, wobec najścia Hannibala na Italję w r. 218 uznano za odpowiednie pozyskać w sposób bardziej stanowczy opiekę boga, którego cała Grecja uważała za prawdziwy symbol „pięknego zwycięstwa", *Kallinikos Hêraklês*: na mocy „pieśni eubejskiej", jak mówi Owidjusz (*F.* VI 219), to znaczy sybilińskiej, została zbudowana świątynia Herkulesa Wielkiego Stróża — proszę zwrócić uwagę na ten ostatni przydomek, szczególnie zastosowany do przeżytego wówczas przez Rzym niebezpieczeństwa — obok Circus Maximus między Palatynem a Awentynem, a więc na zewnątrz od *pomoerium*, jak to było w obyczaju w stosunku do kultów cudzoziemskich. A kiedy się zaczął zbliżać rok wyroczny dla Rzymu — o czem będzie mowa w rozdziale przedostatnim — wówczas, znowu na mocy ksiąg sybilińskich, owa świątynia została ozdobiona posągiem.

Wszystkie te akty państwowe wzmocniły urok Herkulesa, nie były jednak w stanie zmienić owego pierwotnego znaczenia, jakie uzyskał jako właściciel Wielkiego Ołtarza. A to znaczenie było aż zanadto materjalne. Było zwyczajem kupców rzymskich po pomyślnej żegludze ofiarowywać temu Herkulesowi dziesięcinę zysku, która to dziesięcina—*pars Herculanea*, jak ją nazywa Plautus (*Truc.* 562)—bywała używana na częstowanie ludu. Można sobie wyobrazić, jak ten zwyczaj się przyczynił do wzrostu popularności boga—ale także, jak dzięki niemu musiało się utrwalać wyobrażenie, że Herkules jest właściwym bogiem zysku: „wzbogacony dzięki przyjaźni Herkulesa", mówi Horacy, — wcale niezgodnie z greckiem

pojęciem tego boga, — o parobku, który znalazł skarb w łanie przez się zoranym (*Sat.* II 6,12) To były jednak niziny; na wyżynach Herkules został zgodnie ze swem znaczeniem w Grecji bogiem zwycięstwa. Jako taki był on patronem zwycięskich wodzów rzymskich; może już Sulli, czciciela Sybili, który odnowił świątynię Wielkiego Stróża — ten jednak już przez przydomek, którego najchętniej używał, *Epaphroditos*, jako tłumaczenia łacińskiego *Felix*, świadczył o swem przywiązaniu do innej zwycięskiej bogini, Wenery. On mógł jeszcze łączyć te dwa bóstwa; rozłączyły się one za jego następców. Pompejusz, który zaniósł sławę oręża rzymskiego od „słupów Heraklesa" na skrajnym Zachodzie [SB 184] aż do wód, które Herakles z Argonautami zwiedził na skrajnym Wschodzie — ten miał chyba prawo uważać za swego patrona tego „pięknego zwycięscę" i poświęcić mu, znowu w pobliżu Circus Maximus, nową świątynię, zdobiąc ją nowym, tym razem jednak bardzo starym posągiem, spiżowym Heraklesem dłuta Mirona, współczesnego Fidjaszowi. Skąd on go wziął? Nie było zwyczajem tego wodza odbierać Grekom artystyczną puściznę ich przodków, jak to robili inni namiestnicy. Nie, ten Herakles Mirona był zabrany Grekom już przez słynnego ze swych grabieży Werresa, z jego nieczystych rąk dostał się w też nie bardzo czyste któregoś z jego przyjaciół, jako środek przekupstwa wobec grożącego grabieżcy w r. 70 procesu. I dopiero z tych rąk przeszedł nieznanemi nam drogami—w zupełnie czyste ręce wielbiciela Pięknego Zwycięscy. Datą

tego hołdu był prawdopodobnie rok ostatniego tryumfu Pompejusza, 61-szy; wkrótce po nim zaczął się jego niefortunny sojusz z Cezarem, którego tragicznym rozwiązaniem była bitwa pod Farsalem w r. 47. Hasłem Pompejusza w tej bitwie był właśnie „Herkules Niezwyciężony", ale hasłem Cezara „Wenera Zwycięska", matka Eneasza, od którego Cezar wywodził swój ród. Zwyciężyła narazie ta ostatnia, ale tylko narazie: Herakles, ów zbawiciel świata antycznego, miał jeszcze bogatą przyszłość przed sobą, do której nam wypadnie powrócić w następnym zarysie — tak samo, zresztą, jak i Asklepios, też zbawiciel, chociaż w węższym obrębie.

W tym więc wypadku Sybila tylko rozszerzyła znacznie kultu, kultu pochodzenia greckiego, niezależnie jednak od niej wprowadzonego do obrzędowości rzymskiej. Skoro tu atoli mówimy o hellenizacji religji rzymskiej, nie możemy opuścić kultu obu Dyoskurów, pomimo że co do niego udział Sybili wcale nie jest ani zaświadczony ani nawet prawdopodobny, Kult tych bardzo popularnych na całym obszarze hellenizmu bóstw [RSG 22] wcześnie dostał się naprzód do helleńskiej a z czasem i do rdzennej Italji, zupełnie równolegle z kultem Heraklesa, a więc m. i. do Tusculum w górach Albańskich; stąd też przejął go i Rzym. Jako datę legenda, tym razem zupełnie wiarogodna, podaje nam rok bitwy nad jeziorem Regillem (499); wtedy Dyoskurowie przyszli Rzymianom z pomocą przeciwko Latynom, sprzymierzeńcom Tarkwinjuszów, i pierwsi przynieśli do Rzymu wieść o zwycięstwie; to znaczy oczywiście, że w tej bitwie wódz rzymski zwrócił się o pomoc do tych głównych bóstw przodującego w związku latyńskim Tusculum, ślubując im świątynię w Rzymie w razie zwycięstwa. Tę świątynię otrzymały one nietylko wewnątrz pomoerium, ale nawet na forum — jest to w późniejszej restauracji ta sama, której trzy piękne zachowane kolumny do dziś dnia czarują pielgrzyma. Widać stąd, że Rzym wcale nie odczuwał cudzoziemskiego charakteru tego kultu — jako przeniesiony z miasta latyńskiego, był on dlań kultem latyńskim i ulegał administracji pontyfików, nie zaś kolegjum sakralnego. Możemy też zauważyć pewne metamorfozy w porównaniu z greckiemi wzorami. Naprzód, co nas nie zadziwi, w imionach: Kastor coprawda pozostał Kastorem, ale z Polideuka—pierwotnie Polyleukes, „wielce biały", t. j. jasny — zrobił się Pollux. Pozatem i w samej istocie. Dyoskurowie greccy ratowali żeglarzy od morskich burz; oczywiście dla Tuskulańczyków w ich łagodnych górach ta siła nie miała żadnego znaczenia, a więc i dla Rzymian też nie. Pozatem Polideukes był patronem pięściarzy [SB 108]; u Greków przy ich zamiłowaniu do tego sportu było to zrozumiałe, ale nie licowało wcale z rzymską *gravitas*. Natomiast Kastor był patronem rycerzy—to było do przyjęcia, *equites Romani* i w Rzymie byli siłą. Taką więc została rola Dyoskurów w rzymskim panteonie; oprócz tego jednak otrzymali oni jeszcze inną dzięki okoliczności zewnętrznej i przypadkowej — mianowicie dzięki

temu, że ich świątynia znajdowała się na forum, w samym ośrodku życia politycznego Rzymu. Modlono się do nich jako do świadków i opiekunów tego życia: *vos (imploro et obtestor)*, modli się do nich Cycero w końcu swej mowy przeciwko Werresowi, *omnium rerum forensium, consiliorum maximorum, legum judiciorumque arbitri et testes, celeberrimo in loco populi Romani locati, Castor et Pollux* — (V 186).

I jeszcze w jednym punkcie daje się zauważyć pewne pokrewieństwo Heraklesa z Dyoskurami: były to najbardziej popularne bóstwa przysięg, nie tych uroczystych, których stróżem był sam Jowisz, lecz owych powszednich, do których nie przywiązywano dużej wagi, które były raczej zwrotami frazeologicznemi. W tym bardzo uszczuplonem znaczeniu przysięgano na Herkulesa — formułą było *hercle, mehercle, mehercules*, i można być pewnym, że ten, co ją wymawiał, wcale nie myślał przytem o Pięknym Zwycięscy. To jest zresztą zrozumiałe; mniej zrozumiałą i daleko ciekawszą jest dyfferencjacja, którą zachowywano wobec przysięgi na imiona Dyoskurów. Formułami były tu *ecastor, mecastor, edepol*, albo też prosto *pol*; ale pierwsza przysięga, na Kastora, była w użyciu wyłącznie u kobiet, druga, na Polluksa, przeważnie u mężczyzn (*hercle* itp. wyłącznie u mężczyzn). Ta dyfferencjacja nie znajduje żadnego oparcia w boskiej istocie ani w kulcie obu bóstw; a jednak musiała ona kiedyś być ustalona w drodze ustawodawczej, skoro się przyjęła, a więc najprawdopodobniej przez orzeczenie pontyfików. Będziemy o tem pamiętali, mówiąc o innej dyfferencjacji takiego samego rodzaju, w następnym rozdziale; teraz zaś powracamy do Sybili.

Możemy jej z wielkiem prawdopodobieństwem przypisać wprowadzenie do Rzymu kultu bogini *Damji*, który kwitł w różnych miejscowościach Grecji właściwej, w Italji zaś w Tarencie, skąd był zapewne przejęty i przez Rzym. Imię to znaczy „bogini ludowa“ i było raczej przydomkiem, skrywającym imię prawdziwe i tajemnicze; to też w Rzymie była ona też znana pod przydomkiem Bona dea. W jej kulcie brały udział wyłącznie kobiety: corocznie w początku grudnia matrony przodujących rodów pod przewodnictwem Westalek zbierały się dla nocnych obrzędów u jednego z wyższych magistratów, który sam na tę noc powinien był opuścić swój dom, i tam służyły bogini ofiarą, śpiewami i tańcami. Obrzędy odprawiano *pro populo* i przywiązywano do nich wielką wagę; mężczyznom udział był surowo zakazany, były to więc poniekąd misterja — i jak to bywa zazwyczaj, pod tą tajemniczą zasłoną domyślano się różnych szkarad, o których rozwodzi się szeroko Juwenalis w swej satyrze przeciwko kobietom (VI 314 n.). Nie jesteśmy obowiązani mu wierzyć; to jest natomiast niewątpliwe, że w r. 62 bezbożnik P. Klodjusz w kostjumie fletnistki wkradł się do domu Cezara, gdzie się właśnie odbywało święto tej Dobrej Bogini, na schadzkę z jego żoną Pompeją — był to wówczas bardzo głośny skandal i początek jeszcze bardziej opłakanych zdarzeń, które wkrótce doprowadziły Rzym do

zupełnej anarchji. Mowy i listy Cycerona z tego okresu obfitują w aluzje do Dobrej Bogini i jej nocnych obrzędów.

Niewątpliwy natomiast jest udział Sybili w powstaniu innego kultu, też sprowadzonego z Tarentu: kultu bóstw podziemnych, Plutona i Prozerpiny. Stało się to w r. 249 i było praktycznem zastosowaniem sybilińskiej teorji wieków. Odkładamy opowiadanie o tem do rozdziału przedostatniego, w którym nam wypadnie dokładnie się zająć tą teorją (§ 50).

Wkrótce potem — w r. 238 — według wskazówek ksiąg sybilińskich zbudowano świątynię Florze i uczczono ją igrzyskami, które powtarzały się corocznie. O nich mówiłem wyżej (str. 148); tu dodam tylko, że ta nowa rzymska Flora była przemianowaną boginią grecką, ale jaką? — tego domyśleć się nie możemy.

Po dwudziestu latach z powodu najścia Hannibala wspomniano też i o Heraklesie: według ksiąg sybilińskich odprawiono nabożeństwo w jego świątyni na cześć jego boskiej małżonki Heby, przemianowanej po łacinie w Juventas. Sama przez się nie była ona Rzymowi obcą: czczono ją oddawna, może jako boginię indygitamentów, przypisując jej opiekę nad rzymską młodzieżą. Tem bardziej było rzeczą słuszną uczcić ją teraz, w początku wojny, która miała wymagać tyle ofiar ze strony tej młodzieży.

W następnym roku zjawiła się w Rzymie na koniec ta bogini, która według naszych pojęć należy do najpopularniejszych — Wenus. Przez długi czas była ona tam zupełnie nieznaną: w cyklu świąt kalendarzowych jej niema. Świątynie pod wezwaniem Wenery powstają w Rzymie już w początku w. III, ale ta Wenus, zapożyczona prawdopodobnie z Ardei, jeszcze nie była grecką Afrodytą, lecz italską boginią owocarstwa w rodzaju Pomony. Dopiero w r. 217 bohater tego roku, zbawca Rzymu Kw. Fabjusz Kunktator, ślubował świątynię według rady ksiąg sybilińskich Wenerze Erycyńskiej, to znaczy z góry Eryx w Sycylji zachodniej; była to Afrodyta, ale raczej fenickiego, niż greckiego charakteru. Świątynia ta stanęła na Kapitolu; druga, jeszcze większa, była poświęcona tej samej Erycynie w r. 181 za murami i bramą Kollińską na wschodzie. Czysto grecka Afrodyta otrzymała świątynię pod wezwaniem Verticordia — po grecku Apostrophia — w sto zgórą lat później, też według wskazówek Sybyli, w r. 114 z powodu złamania ślubu czystości przez trzy Westalki (niżej § 35): niech więc nadal, jako Verticordia, chroni czyste dziewice od takich zboczeń serca. Były to więc zasadniczo niepodobne do siebie kulty: ten ostatni — poważny, obchodzony przez zacne matrony na cześć czystej miłości, ów erycyński—przeważnie oddany nierządnicom jako ich święto zawodowe. Rzeczywiście Wenus była w Rzymie po części także patronką nierządnic: kogoby to gorszyło, niech przeczyta komedję Plauta *Poenulus*; tam (w. 847 przekł. G. Przychockiego) niewolnik stręczyciela tak mówi o swym panu:

Ten sprzęt tu, do domu niosę z świątyni Wenery,
Gdzie mój pan bogini Wenus zjednać nie potrafił
Swą ofiarą, choć ją złożył w dzień jej uroczysty...
— Ślicznie, Wenus! — A hetery, te nasze, od razu,
Zaraz pierwszą swą ofiarą Wenus ubłagały.
— Więc powtórzę: ślicznie, Wenus!

W jakiej świątyni, mniejsza o to; Rzymianin zapewne myślał tu o tej, która była zbudowana na cześć Erycyny przed bramą Kollińską. Była to więc, pomimo wszystko, zacna Wenus: umiała odróżniać niewinne narzędzia obcej przemocy od prawdziwych winowajców.

To więc były bezpośrednie skutki wpływu Sybili; do pośrednich powinniśmy zaliczyć, jak powiedzieliśmy wyżej, przyjęcie przez Rzym legendy o Eneaszu i, co za tem idzie, legendy o pochodzeniu od niego rodu Juljuszów, a zatem Cezara. Nie mało on się szczycił tem, że jego prarodzicielką była Wenus, matka Eneasza; a to znowu miało jako skutek nowy rozkwit jej kultu. Teraz Wenus Zwycięska, Wenus Prarodzicielka — Genetrix — zaćmiła pozostałe; z temi przydomkami przeszła ta bogini do czasów cesarskich.

Pomyślny dla Rzymu koniec wojny z Hannibalem znacznie wzmocnił autorytet Sybili i przyczynił się do tego, że za jej radą wprowadzono kult, który poniekąd — ale właśnie tylko poniekąd — zapoczątkował, po hellenizacji, częściową orjentalizację religji rzymskiej.

Muszę tu odesłać czytelnika do mojej rozprawy o Wielkiej Macierzy Bogów, umieszczonej w jednym z poprzednich tomów tej serji [RH 49 n.]. Było to bóstwo po części greckie, po części wschodnie; jako wschodnie, było ono w znacznym stopniu zhellenizowane dzięki reformie Tymoteusza w końcu IV wieku, a więc na sto lat przed epoką, o której mowa, a to celem utworzenia religji wspólnej dla greckich i azyjskich poddanych króla Lizymacha. W zależności od większego lub mniejszego stopnia hellenizacji obrzędy tego kultu były w różnych miastach różne; różnicą przełomową był udział kapłanów-rzezańców w misterjach Attisa, oblubieńca bogini, wstrętnych dla religijności greckiej, ale niezbędnych z punktu widzenia wschodniego. Niewątpliwem było natomiast, że ta Wielka Macierz była boginią trojańskiej góry Idy i jako taka ściśle połączona z legendą o trojańskiem pochodzeniu Rzymu, krzewioną przez Sybilę. Wobec tego może się wydawać dziwnem, że ta Sybila dopiero teraz się upomina o przyswojenie jej kultu Rzymowi. Czy nie należy przypuścić, że on tam już istniał, ale tylko jako kult rodowy? Są pewne wskazówki na to, że tak było w rzeczywistości, i że rodem, który się tym kultem opiekował, był arcypatrycjuszowski ród Klaudjuszów. Bądź co bądź, teraz, w r. 205, Sybila stanowczo zażądała przeniesienia kultu Wielkiej Macierzy do Rzymu. Tak: ale jakiej? Należało by oczekiwać, że trojańskiej. Rzeczywiście, miasteczko Novum Ilium, wybudowane na miejscu starożytnej Troi, zaczyna się właśnie wtedy cieszyć protekcją wielkiego Rzymu; ale tego było zamało. To liche miasteczko, jako siedziba tak poważnego

kultu, było wówczas zaćmione przez Pessynunt w Galacji, rodzaj Mekki dla świata anatolijskiego; ale w Pessynuncie panowali Gallowie, z którymi Rzym narazie żadnych stosunków dyplomatycznych nie utrzymywał. Pomimo to idea była ponętna: rzymska Macierz szczyciła się później swem pochodzeniem pessynunckiem, ale właśnie dopiero później. Natomiast związki dyplomatyczne bardzo ścisłego charakteru łączyły Rzym z królem Attalem pergameńskim; było to ze strony Rzymu zręczną odpowiedzią na sojusz, zawarty przez Hannibala z królem macedońskim Filipem V-tym — początkiem mądrej polityki Rzymu na Wschodzie. Pergam zaś też był siedzibą kultu Wielkiej Macierzy, dość dokładnej kopji pessynunckiego i rywalizującego z nim — jak się zdaje.

O tem należy pamiętać. Rok 205 był zmierzchem Hannibala w Italji, ale jeszcze nie końcem jego panowania na skrawku jej południowym; z drugiej strony był to rok konsulatu P. Korneljusza Scypjona, który przed tem podbił dla Rzymu kartagińską dotychczas Hiszpanję i zamierzał przenieść wojnę do Afryki, aby tam ją skończyć. Pokłócony z Fabjuszami, był on naturalnym sprzymierzeńcem ich rywalów Klaudjuszów. Otóż w tym roku wskutek złowrogich prodigjów — deszczów kamiennych, świadczących o niezadowoleniu bogów — postanowiono zasięgnąć rady ksiąg sybilińskich; na ich podstawie decemwirowie kolegjum sakralnego orzekli, że „jeżeli wróg obcego rodu napadnie ziemię italską, może być wygnany z Italji i zwyciężony

pod warunkiem, żeby Macierz Idejska z Pessynuntu była przewieziona do Rzymu". „Z Pessynuntu" — tak rzeczywiście mówi Liwjusz (XXIX 10); ale dalszy przebieg sprawy świadczy o tem, że jest to interpolacja późniejszych czasów. Nie do Pessynuntu zwrócili się Rzymianie, lecz do króla Attala pergameńskiego, a ten wydał im nie pessynuncką świętość, której nie posiadał, lecz swoją własną, umieszczoną w świątyni miejskiej, t. zw. Megalêsion. Był to czarny kamień—prawdopodobnie, aerolit.

W jaki sposób wmawiano Rzymianom, że ta Macierz pergameńska jest właściwą Macierzą Idejską, tego nie wiemy; to jest natomiast pewne, że widzieli oni w niej swoją oddawną boginię, opiekunkę starożytnej Troi, skąd wywodzili swój ród. To też była ona przyjęta w Rzymie z niesłychaną dotąd uroczystością. Nie zupełnie ufamy Owidjuszowi, mówiącemu nam o poselstwie, wysłanem do Delf celem ustalenia, jaką Macierz ma na myśli Sybila (*F.* IV 263) — chociaż i to nie jest zupełnie wyłączone: stosunki z Delfami, zapoczątkowane jeszcze za czasów tarkwinjuszowskich, były po długiej przerwie wznowione właśnie przed kilku laty pod grozą wojny hannibalowskiej, a z drugiej strony, Apollo delficki chyba najlepiej mógł wytłumaczyć ciemną przepowiednię swej własnej wieszczki. W każdym razie — czy to z rozkazu Apollina, czy też na mocy interpretacji decemwirów, postanowiono zwrócić się po boginię do Attala, i to, żeby w Rzymie była przyjęta „przez najlepszego obywatela i najlepszą obywatelkę". Za najlepszego oby-

watela senat uznał Scypjona Nazikę, brata stryjecznego przyszłego pogromcy Hannibala: za najlepszą zaś obywatelkę matrony rzymskie uznały Kwintę Klaudję, a więc przedstawicielkę tego rodu, który według mojej hipotezy oddawna czcił Macierz jako przedmiot swojego kultu rodowego. Udział Naziki nic ciekawego nie przedstawia; natomiast o udziale Klaudji powstała legenda zbyt charakterystyczna. abyśmy ją tu mieli przemilczeć. Opowiemy ją wierszami najlepszego opowiadacza—Owidjusza (*F.* IV 291)

Już dopłynęła do miejsca, gdzie Tybr, rozszerzając łożysko,
W przestrzeń tyrreńskich wód siłę przelewa swych fal.
Wyszli tu na jej spotkanie rycerze i senat poważny,
Wyszedł na morski brzeg wierny czcicieli jej lud,
Idą spotykać ją matki, synowe wiodące i córy,
Idą dziewice, co wciąż strzegą, o Westo, twój znicz.
Kroczą mężowie szeregiem, ramiona mocarne swe trudząc;
Z trudem niemniejszym i strug zwalcza przeciwny mu prąd.

Długo panował tu znój; na łąkach trawa pożółkła;
Stanął nasz okręt: snadź rzeczny zatrzymał go muł.
Wszyscy, co trudzą się z nim, ponad siłę pracują napróżno,
Głosem napróżno swym pomoc ramionom chcą dać —
Stoi ich okręt i stoi, jak wyspa śród fal nieruchoma;
Widzów ogarnia strach: czyżby rozgniewał się bóg?

Klaudia Kwinta swój ród wywodziła od Klauza starego;
Wielkiej godnośei tej zrównał urody jej wdzięk.
Czystą czy była? O tak; lecz czystości jej wierzyć nie chciano:
Sławy kłamliwej i złej padła ofiarą jej cześć.
Strój jej zaszkodził wykwintny, warkocze, starannie czesane,
Starcom zgorszeniem też ostry języczek jej był.

Drwiła, swej cnoty świadoma, z oszczerczej sławy niewiasta;
Lecz kiedy chodzi o grzech, wżdy łatwowierny z nas tłum,

Ona się teraz oddziela od matron szeregu poważnych,
W święty tybrowy nurt białą zanurza swą dłoń,
Trzykroć głowę uwilża i trzykroć ręce podnosi —
„Zmysły straciła, czy co?“ pyta niejeden tu widz.
Ona, ugiąwszy kolana, oczyma w boginię się wpija
I rozpuściwszy swój splot, w słowa odezwie się te:

„Na błagalnicy swej znój, wielopłodna ty bogów rodzico,
Wejrzyj i modły jej przyjm, których warunek jest ten:
„Mówią, żem grzeszna; no, cóż? Wyrokowi się poddam bogini;
Skoro mię skaże twój sąd, karą niech będzie mi śmierć.
„Lecz jeśli jestem niewinna, daj ty memu życiu świadectwo:
Dozwól, niech czysta ma dłoń czysty prowadzi twój głaz“.

Rzekła i z lekkim wysiłkiem chwyciła się liny niewiasta —
Dziwo, lecz teatr nasz prawdzie przyświadczy mych słów—
Ruszył się strug, już płynię i płynąc wiodącą wysławia!
Głośny zachwytu wraz wznosi ku niebu się krzyk.

Wiele pięknych legend wydała Grecja, mało względnie Rzym; ale ta jedna, zdaje się, wielu jest warta. Tu Matka Bogów wyrwała ze szponów potwarzy swą błagalnicę; z czasem niedoskonały ten utwór wiary rzymskiej odejdzie w przeszłość, ale wiara pozostanie i przywiąże się do bardziej godnej postaci — do najgodniejszej.

Proszę jeszcze zwrócić uwagę na ten „teatr“, na który nasz poeta—w sposób może nieco pedantyczny—powołuje się w przedostatnim dwuwierszu. O nim jeszcze będzie mowa; filolog bowiem i historyk kultury z wdzięcznością zanotuje ten owoc poetyckiego pedantyzmu. Teraz jednak, oddawszy zasłużoną cześć legendzie, powróćmy do historji.

Matka Idejska, opiekunka macierzy Rzymu, została przyjęta do miasta, które było dalszym ciągiem jej pierwotnej ojczyzny Troi — naturalnie nie dlatego, żeby pozostać poza jego murami na wzór innych bóstw obcokrajowych. Nie, siedziba była jej przygotowana śród najstarszych zabytków nowej ojczyzny, na Palatynie — było to słusznym aktem synowskiego pietyzmu. Ale jakże niepodobna była ta Matka do tych bóstw, które Rzym uwielbiał! Przywiodła ze sobą, o zgrozo! swego oblubieńca Attisa, a z nim i jego azyjskich kapłanów, rzezańców. To było nie do zniesienia. Oczywiście, zmienić obrzędu nie było można; można go było jednak i należało, ile można, unieszkodliwić. Od tych rzezańców już nie wymagano, według przytoczonych wyżej pięknych słów Cycerona, żeby modlili się do bogini według obrzędu cudzoziemskiego, ale z duszą obywatelską: nietylko nie otrzymali obywatelstwa rzymskiego, ale wstąpienie do ich grona było obywatelom rzymskim wprost zakazane. Wogóle byli oni zamknięci w swym domu przy świątyni niby w klasztorze; tylko raz na rok było im wolno opuszczać jego mury dla kwesty na korzyść swej bogini śród mieszkańców, którzy patrzyli z ciekawością, zapewne nie pozbawioną pewnego wstrętu, na dziwaczne, azyjskie ubiory tych kapłanów. Tak więc wegetowała Wielka Macierz w Rzymie przez dwa z górą stulecia, raczej tolerowana, niż uwielbiana. Czasy jej sławy miały jeszcze przyjść, i miało to nastąpić znowu dzięki Klaudjuszom. Ale to już należy do następnego okresu.

I nie dość tego: zdaje się, że ta niefortunna domieszka skompromitowała Sybilę przynajmniej w sprawie przyswajania nowych bóstw. Faktem jest, że Wielka Macierz była ostatnią w szeregu tych, co z obcych krajów dostały się do Rzymu. Zwyciężyła religja Numy i hasło: *patrios ritûs servanto*—nawet w ciągu pełnych grozy czasów, które Rzym miał przeżyć w dwuch następnych stuleciach.

25. Te nowotwory religijne, które Sybila wprowadziła do Rzymu w ciągu trzech stuleci, mniej przecież zmieniły religję rzymską, niż wprowadzone też przez nią nowe formy nabożeństwa. Nim jednak przejdziemy do nich, warto zastanowić się nad pewnemi konsekwencjami tych aktów, o których była mowa w poprzednim §.

Pierwszą z tych konsekwencji było utożsamienie bogów, do których modlił się obywatel rzymski, z odpowiednimi—ale dla czego odpowiednimi?—bogami greckimi. Rozwiązanie postawionego przed chwilą pytania mogło być w różnych wypadkach różnem, mogło i nie być go wcale; pomimo to pozostawał w sile znamienny fakt: Rzymianin uważał, że modlił się do tych samych bogów, co i Grek. Pod tym względem religja rzymska była wierną uczennicą greckiej, i obie mogły być przeciwstawione religji Izraela [RSG 74]. I, rzecz prosta, idąc śladami swej nauczycielki, religja rzymska też uznała, że wszystkie wogóle narody wierzą w tych samych bogów, chociaż pod różnemi

imionami—to znaczy, że bogom barbarzyńców odpowiadają bogowie rzymscy: należało tylko zbadać, jakie. Najczęściej widziano w nich albo Marsa, albo Merkurego — była to tak nazwana przez Tacyta (*Germ.* 43) *interpretatio Romana*. I chwała Bogu, że tak się stało: było to gwarancją tolerancji religijnej w tych czasach, kiedy Rzym obejmie władzę nad podbitym światem. To więc było nieświadomym, bezwzględnie dodatnim wpływem hellenizacji.

A więc Jowisz — to Zeus; Juno — to Hera; Neptunus—to Posydon; Minerwa — to Pallas Atena; Mars — to Ares; Westa — to Hestia; Mercurius — to Hermes; Ceres — to Demeter; Wulkan — to Hefest; Diana — to Artemis; Saturn — to Kronos; Wenus — to Afrodyta; Janus—o, tu zaczynał się kłopot:

nam tibi par nullum Graecia numen habet,

jak mówi do niego Owidjusz (I 89; wyżej str. 198). Dobrze; ale skoro uznajemy te utożsamienia, to dalszym krokiem będzie ten, że związki genealogiczne, w które Grek łączył swoje bóstwa, będą przeniesione i na ich rzymskie odpowiedniki. I teraz proszę sobie wyobrazić jak naoczniej, jaki chaos te genealogje musiały wprowadzić do rzymskich umysłów. Jowisz był dla nich dotychczas tajemniczą siłą, co się przejawia najwidoczniej w gwałtownych zjawiskach przyrody; od czasów Tarkwinjuszowskich uwielbiał on tę siłę w postaci glinianego mocarza w świątyni kapitolińskiej—już to było, jak widzieliśmy wyżej (str. 259), poważnem wstrząśnieniem jego świadomości religijnej. Ale to było nie wszystko: ten Jowisz został teraz małżonkiem swej

towarzyszki w tej samej świątyni, Junony, i ojcem drugiej towarzyszki, Minerwy. Tak, ojcem; a kto był jej matką? — Nikt: urodziła się z głowy swego ojca. — Jeszcze nie dość: tam za bramą Karmenty wznosi się świątynia Apollina, Diany i Latony; otóż macie wiedzieć, że pierwszych dwoje—to dzieci Jowisza z Latony, jego małżonki.—Ależ jego małżonką jest Juno! — To swoją drogą, ale Latona też. — A więc miał on dwie żony? — Poczekajcie: pod Awentynem stoi świątynia Cerery, Libera i Libery: otóż Jowisz jest mężem także i Cerery. — Jak to, jeszcze jedna żona? To przecie wyraźna poligamja, zakazana przez nasze prawa!—I nie tylko żona: ona jest także jego siostrą, jak zresztą i Juno, ponieważ wszyscy troje są dziećmi Saturna i bogini Ops.—A więc w dodatku i kazirodztwo? To przecie ohydna zbrodnia!—Cóż robić! I z niej, tej swojej siostry i żony Demetry, miał on córkę Liberę.—Tylko? A Liber? — Ten też jest jego synem, ale z matki śmiertelnej, królewny Semeli, którą my nazywamy Stimula, nie bardzo się zresztą o nią troszcząc... No, i tak dalej.

Co na to Rzymianie? Zdaje się, popierwsze, że nie bardzo przyswoili sobie te po części bardzo zawikłane genealogje. Plautus w jednej komedji (*Cist.* 512) wprowadza takiego znawcę, którego poprawia bardziej od niego uczona kobieta:

O na bogów i boginie niebios, ziemi, średnich miejsc,
Na Junonę władczą, która potężnego córą jest,
Na Saturna, jego stryja...—Ojca jego, durniu ty!—
Na obfitą Ops, Jowisza babkę...—Matką jego Ops!—
Juno córa, stryj Saturnus, Jowisz wielki... biada mi!

A podrugie—że już zupełnie nie dali im wiary: była to przecie religja „poetycka", przez poetów zmyślona i wcale nie obowiązująca obywateli. Poeci natomiast rozkoszowali się bogatym pokarmem, który czerpali z nieprzebranych skarbów mitologji greckiej, i nawet—z początku przynajmniej—nie tyle tragedji, ile komedji. Tragedja bowiem dopiero w drugiej połowie trzeciego wieku dostała się na scenę rzymską, podczas gdy komedja już oddawna przez Tarent i kraj Samnitów, w postaci zapewne bardzo zmienionej, śmieszyła rzymską niewybredną publiczność kosztem jej nowych bogów. Niewiele o tem wiemy — same dzieła, jeżeli wogóle były zapisane, wcześnie zaginęły—ale z pewnem prawdopodobieństwem możemy położyć na jej karb opowiadania mitologiczne treści wyraźnie parodycznej, które spotykamy tam i sam w literaturze rzymskiej. Dla przykładu podajemy tu „mit" o Niemej bogini, który z dobroduszną złośliwością przytacza Owidjusz z powodu magicznych obrzędów tego podejrzanego bóstwa, odprawianych śród ludu w Zaduszki (II 583):

Spytasz zapewne mię tu, kto to taka, ta Niema bogini;
Starców poważnych wieść tak o postaci tej brzmi.
Nieposkromiony szał do Juturny ogarnął Jowisza;
Cierpiał on strasznie; jak mógł znieść tyle mąk taki bóg?
Ta się to w lesie skrywała, w zaroślach dzikiej leszczyny,
To znów ratował ją—skok do pokrewnych jej wód.
Wreszcie zwołuje on nimfy, co kraj zamieszkały Latynów,
I w otoczeniu tych bóstw taką ogłasza im rzecz:
„Sobie li krzywdę wyrządza i szczęścia własnego unika
Nimfa, gdy boi się wciąż z bogiem wszechświata się zlać.
„Pomoc obojgu nam dajcie: co dla mnie najsłodszą rozkoszą,

Wielkim pożytkiem też mojej kochance ma być.
„Skoro więc będzie uciekać, wstrzymajcie na samym ją brzegu,
Aby nie mogła znów w wodną zanurzyć się toń".
Skończył. Skinęły mu głową wilgotne Tybru dziewice,
Jako i te, co czczą, Ilio boska, twój nurt.

Była najada śród nich, co się Larą zwała (pierwotnem
Pierwszy imieniem był, lecz podwojony, jej dźwięk,
Z wady nadany). Jak często doradzał jej Almo rodziciel;
„Córko, języczek swój skroml" — nie poskromiła go, nie.
Ta więc w te pędy do stawu udaje się siostry Juturny:
„Brzegów unikaj!" i słów zwierza Jowisza jej treść.
Stąd — do Junony, i w płacz; „Och, smutna ty dolo mężatek!
W nimfie Juturnie, to wiedz, kocha się zacny twój mąż".
Gniew tu Jowisza ogarnął; nieskromnie język użyty
Wraz jej odebrał i sług po Merkurego wnet śle:
„Odwiedź do zmarłych ją kraju; niech tam nauczy się milczeć!
Nimfą zostanie i tam — nimfą piekielnych tych wód".

Spełnia się wola Jowisza. Przyjęła dąbrowa idących;
Patrzy na nimfę jej wódz—i podobała się mu.
Gwałt jej gotuje. Miast słowa obliczem go błaga biedaczka,
Próżno się stara choć dźwięk z niemych wycisnąć swych ust.
Matką zostaje, bliźnięta nam rodząc, co rozdróż pilnują,
W pieczy swej mając nasz gród: Lary—tak zwiemy my ich.

Dopiero w ostatnim dwuwierszu zdobył się swawolny poeta na rzymską powagę: chodzi tu bowiem o ogólnie czczone rzymskie Lary, *Lares Compitales*, do których tak wzruszająco się modli Fidyla Horacego (wyż. str. 208). Oczywiście ani ona, ani wogóle ktokolwiek z wierzących Rzymian nie stawiał sobie pytania, kto był ich matką; troszczyli się o to owi „poważni starcy", o których tenże poeta nieco drwiąco wspomina w pierwszym dwuwierszu, mając bodaj na myśli Warrona. Należało gwoli swego rodza-

ju *interpretatio Graeca* podporządkowoć te rdzennie rzymskie bóstwa greckiej metodzie genealogicznej. Wykopano w tym celu, podobno z indygitamentów, blade numen jakiejś Lary, czyli Larundy, czyli Larenty, spokrewnionej, jak to widzieliśmy wyżej (str. 195), ze światem pozagrobowym. Ją więc można było wprowadzić w związek z Niemą boginią praktyk magicznych, tak nazwaną dlatego, że należycie uczczona zmusza do milczenia naszych wrogów; dla tego zmyślono karkołomną etymologję—mianowicie, że imię Lary zostało przekręcone z pierwotnego „pierwszego dźwięku podwojonego", t. j. z przypuszczalnego *Lala*, które to słowo oznacza—coprawda, po grecku—„szczebiotka". No, i tu można było nawiązać do komedji mitologicznej, której treść krótko, ale smakowicie, opowiada poeta: o kochliwym Jowiszu, o zazdrosnej Junonie, o cnotliwej Juturnie (o której proszę porównać wyżej str. 218), o niepoprawnej plotkarce Lali. Mamy tu wyraźnie jaśnie pana dziedzica, flirtującego—tym razem nieudolnie — z ładną wieśniaczką, z dodatkiem lokaja Merkurego, takiego samego nicponia jak i jego pan. Czy myślał o takim Jowiszu np. Cycero, kiedy w końcu swej mowy przeciw Werresowi zwracał się do niego z uroczystą modlitwą? Oczywiście, nie; ale też nie jest wcale rzeczą parodji ubliżać parodjowanemu przedmiotowi. O tem należy pamiętać. Że podczas walki chrześcijaństwa z „pogaństwem" apologeci korzystali także i z tego oręża, który im dawała parodja religijna, i w tym celu skrzętnie eksploatowali m. i. i Warrona — rzecz to zrozumiała,

wcale jednak nie świadcząca o nastroju religijnym czasów rozkwitu religji rzymskiej.

A więc genealogje bogów, ich mitologja, poważna i żartobliwa—to były pośrednie skutki owej reformy religijnej, w której Sybila brała taki wybitny udział; miała ona jednak i bezpośredni wpływ na nabożeństwo rzymskie, nie tylko przez wprowadzenie nowych bóstw, o czem była mowa w poprzednim §, ale i przez zmianę rzymskich obrzędów w stosunku do bóstw starych: obok rdzennie rzymskiej obrzędowości ustala się, im później, tem bardziej, i *graecus ritus*. Rytuał rzymski odznaczał się według świadectwa samych Rzymian, popierwsze—prostotą, podrugie — ścisłością. Aktami religijnemi wobec bogów były ofiara i modlitwa; zwierzętami ofiarnemi były zazwyczaj — świnia (ta najczęściej), owca i byk; razem tworzyły one tak zwane *su-ove-taurilia*, zwykłą w Rzymie ofiarę uroczystą. Modlitwy były przedpisane i nie wolno było ani jednego słowa w nich opuszczać, dodawać lub zmieniać—to właśnie była owa rytualna scisłość (niżej rozdz. VII). Przez skrupulatne zachowanie przepisów, dotyczących rytuału, Rzymianin ubezpieczał sobie przychylny stosunek bóstwa do siebie; ten przychylny stosunek miał dwie strony, negatywną i pozytywną. Negatywna wyrażała się słowem pax; ta *pax* (*deorum*) sprowadzała się do zaniechania wszelkich wrogich aktów względem człowieka: *pacem deorum exposcere* — tę formułę spotykamy bardzo często jako cel spełnienia rytuału. Bogowie bowiem byli uważani za zasadniczo wrogo

względem ludzi usposobionych; należało zawrzeć z nimi przymierze, ażeby nie szkodzili — religja rzymska, powtarzamy to, była religją strachu, tak samo jak i religja Izraela. To też i wyraz ten — *pax*, „pokój" — spotykamy, i to jest wysoce znamienne, w obu religjach, podczas gdy niema go w greckiej (*eirênê* tak się nie używa). Coprawda, jeżeli chrześcijanin, wzorując się na Ewangelji, mówi „pokój temu domowi!", to w jego umyśle ten pokój jest inaczej zabarwiony, w barwę miłości raczej niż strachu; ale to już jest owocem ewolucji chrześcijańskiej. — Atoli obok tego negatywnego wyrazu mamy w religji rzymskiej i pozytywny, f i d e s, oznaczający „wierne" spełnienie obowiązku życzliwości zaciągniętego wobec sumiennej służby człowieka. *Dî vostram fidem!* woła do bogów człowiek w chwilę niebezpieczeństwa, prosząc ich o pomoc; do *fides* Junony-Luciny zwraca się położnica śród bólów porodu; *Dianae sumus in fide*, mówią u Katulla *puellae et pueri integri*, uważając ją za swą łaskawą patronkę.

Ponieważ jednak pomimo wszelkiej ścisłości i skrupulatności w spełnianiu obrzędów religijnych zdarzały się w państwie klęski, powstawało przekonanie, że tych obrzędów było nie dosyć, aby mu zapewnić ową *pax deorum*, o którą najbardziej chodziło; tu właśnie mogła pomóc i pomogła Sybila, wprowadzając takie formy nabożeństwa, które były nieznane przodkom. Przypatrzmy się głównym śród nich,

Niegdyś zwyczaj nasz był przed ogniskiem siedzieć na ławach
Długich; wierzono, że chcą dzielić bogowie nasz stół —

mówi Owidjusz (*F.* VI 307); póki ci bogowie byli niewidzialni, nic nie stało na przeszkodzie tej pięknej wierze. Tak samo i składając ofiarę bogom, której tylko pewne części palono, podczas gdy pozostałe mięso rozdawano uczestnikom (niżej rozdz. VII) — ten rozsądny zwyczaj istniał w Rzymie tak samo jak i w Grecji w przeciwieństwie do całopaleń izraelskich [HJ I 258] — człowiek zostawał ich współbiesiadnikiem; to także było zrozumiałe. Sybila jednak wprowadziła bardziej naoczny sposób częstowania bogów przez ludzi — tak zwane l e c t i s t e r n i a, osnute na przedstawieniu bogów w widocznej, człowieczej postaci. Było to w roku 399; maleńki wówczas Rzym prowadził już siódmy rok wojnę ze swoją potężną wówczas sąsiadką, Wejami (wyżej str. 61). Zima była surową, obfita w śnieg i lód, który skuł nawet nurty Tybru; a po niej odrazu nastąpiło lato gorące. Skutkiem była zaraza; senat rozkazał duumwirom zasięgnąć radę Sybili, jak należy przywrócić utraconą z niewiadomych powodów *pax deorum*. Według wyroczni Sybili, mówi Liwjusz (V 13,6) „wówczas po raz pierwszy w Rzymie przez dni ośm starano się przebłagać *(placavere)* przez lectisternium Apollina i Latonę, Herkulesa i Dianę, Merkurego i Neptuna, posławszy im trzy łoża z jaknajwiększym na owe czasy przepychem. Także i prywatnie obchodzono to święto: w całem mieście, mówią, drzwi były otwarte, wszystkie przedmioty były rozłożone do wspólnego użytku, znajomych i nieznajomych, nawet przybyszów jednakowo częstowano, z wrogami rozmawiano łagodnie i dobrotliwie, od

kłótni i procesów wstrzymywano się, nawet więźniom zdejmowano kajdany: uważano bowiem za występek przeciw religji — więzić kogokolwiek w tych dniach, kiedy oczekiwano pomocy od bogów".

Lectisternia na cześć tych samych bóstw —a były to, jak czytelnik łatwo może się przekonać, bóstwa wyłącznie greckiego pochodzenia — były powtarzane kilkakrotnie w ciągu wieku IV-tego; ale gdy nastąpiła zgroza wojny hannibalowej, ta miara już się wydała niedostateczną. *Moti in religionem animi*— jak wyraża się Liwjusz — chętnie przyjmowały wszelkie wiadomości o prodigjach, świadczących o gniewie bogów; odpowiednie też musiały być i środki uspokojenia. I oto kapłani zarządzają — śród innych środków zapobiegawczych, o których jeszcze będzie mowa — lectisternium na większą skalę, na cześć już nie sześciu, lecz dwunastu bóstw: Jowisza i Junony, Neptuna i Minerwy, Marsa i Wenery, Apollina i Diany, Merkurego i Cerery, Wulkana i Westy. Jest to klasyczny odtąd zespół dwunastu bóstw, tak zwanych *dî consentes*, których imiona cytujemy zazwyczaj w dwuwierszu Ennjusza (wyżej str. 87), zespół, odpowiadający co do liczby greckiemu ujęciu politeizmu [RSG 100] z pewnemi zmianami co do imion, zależnie od rozwoju historycznego politeizmu rzymskiego. Rzecz znamienna, że różnica między bóstwami tubylczemi i nowoosiadłemi już jest tutaj zatarta: Sybila roztacza swą opiekę jednakowo i nad temi i nad tamtemi. Jest to więc zwycięstwo hellenizmu nad religją Numy zupełnie już wyraźne.

Z większą niż te lectisternia sympatją witamy inny obrząd, wprowadzony przez Sybilę do nabożeństwa rzymskiego, mianowicie t. zw. supplicationes, t. j. pochody błagalne do świątyń. Urządzano je z powodu klęski czy to już spadłej na Rzym, czy dopiero zapowiedzianej przez różne prodigia, według orzeczenia decemwirów. Wtedy wszyscy obywatele i obywatelki, łącznie z dziećmi starszemi od lat dwunastu, z wiankami na głowach i z gałązkami wawrzynowemi w ręku zwiedzali świątynie i, przynosząc w ofierze wino i kadzidło, modlili się do bogów, których podobizny, tak samo jak i przy lectisterniach, były wystawiane publicznie na łożach, t. zw. *pulvinaria*. Wina i kadzidła dostarczało zazwyczaj państwo. Szczególnie efektowna była w tych suplikacjach błagalnych rola kobiet, które „klęcząc i rozpuszczonemi włosami zamiatając ołtarze, wznosiły ręce do nieba i bogów", jak to opisuje Liwjusz (XXVI 9, 7). To były suplikacje błagalne; z czasem powstały i dziękczynne, które też się tak nazywały, chociaż ten termin był już dla nich niewłaściwym — lepszym był termin *gratulatio*. Te suplikacje dziękczynne naznaczano najczęściej z powodu jakiegoś decydującego zwycięstwa; odpowiadały więc poniekąd naszym *Te Deum*, były jednak nietylko aktami wdzięczności wobec bogów, ale i aktami hołdu wobec zwycięskiego wodza. I to ostatnie ich znaczenie doprowadziło do spaczenia tej zasadniczo sympatycznej instytucji. Zaczęto uważać suplikację za swego rodzaju wstęp do tryumfu; wodzowie przeto starali się przez swoich przyjaciół

politycznych w Rzymie o urządzenie jaknajświetniejszych suplikacyj z powodu swych zwycięstw nieraz dość nieznacznych. Jaknajświetniejszych, to znaczy przedewszystkiem, obejmujących jaknajwiększą ilość dni. Za Cycerona suplikacje trwające dni kilkanaście już nie były zjawiskiem rzadkiem.

Najładniejszą chyba odmianą tych suplikacyj, też powstałą dzięki księgom sybilińskim, były procesje dziewic, zazwyczaj dwudziestu siedmiu (ściślej: trzykroć dziewięciu) na cześć Junony Królowej. Ta procesja, po raz pierwszy urządzona w r 207, była połączona z ofiarowaniem dwuch białych krów owej Junonie na Awentynie, ale jej główną częścią było odśpiewanie na forum przez owe dziewice ułożonej w tym celu pieśni, wyraźne naśladowanie greckich „partenjów"; to też autorem tej pieśni był Grek, twórca artystycznej literatury rzymskiej, Liwjusz Andronik.

Mamy tu więc udział literatury w religji; jeszcze wyraźniejszym był on w t. zw. ludi, t. j. igrzyskach. Same przez się coprawda te igrzyska nie były koniecznie pochodzenia greckiego: jako prywatne, istniały one w Rzymie oddawna. Urządzały je grona kapłańskie w rodzaju Saljów lub Braci Polnych. Ale nawet pierwsze urzędowe igrzyska, t. zw. *ludi Romani*, których ustanowienie tradycja przypisuje Tarkwinjuszowi Staremu, były przypuszczalnie etruskiego, nie greckiego pochodzenia. Ich plebeuszowskiem naśladownictwem były późniejsze *ludi plebeji*, ustanowione prawdopodobnie w r. 220: tamte odbywały się w *circus Maximus*, te — w *circus*

Flaminius, tamte około Id wrześniowych te — listopadowych, tamte pod kierownictwem edylów kurulnych, te—plebejskich; i tu i tam samą treścią igrzysk były wyścigi konne. Oto jednak w r. 212 na podstawie ksiąg sybilińskich powstają igrzyska na cześć Apollina, *ludi Apollinares*; te miały charakter już zupełnie grecki: obok wyścigów w cyrku figurują *ludi scaenici*, wystawia się tłumaczone z greckiego dramaty. To były igrzyska lipcowe; w dalszym ciągu wprowadzono igrzyska na cześć Cerery w połowie kwietnia (przed r. 202), na cześć Wielkiej Macierzy w początku kwietnia (w r. 191), na cześć Flory w końcu kwietnia (w r. 173)—wszędzie mamy tu także i nawet przeważnie przedstawienia dramatyczne w teatrze, nie koniecznie poważne—przypominam, co było powiedziane o Floraljach na str. 149—ale bądź co bądź literackie. Zjawiła się potrzeba dodania tej przyprawy także do owych dawniejszych igrzysk, do *ludi Romani* i *plebeji*; doprowadziło to wraz z innemi przyczynami do rozciągnięcia tych igrzysk na większą ilość dni. A ponieważ oprócz wymienionych urządzano jeszcze inne igrzyska o charakterze politycznym—na cześć zwycięstw Sulli lub Cezara — więc liczba dni świątecznych w Rzymie wciąż rosła i rosła, a razem z nią i próżniactwo i namiętne pragnienie: *panem et circenses!*

Czy mamy policzyć na karb hellenizacji także ów obrząd ostateczny i okropny, przed którego opisem wzdraga się Liwjusz (XXII 57,6), nazywając go „wcale niezgodnym z obyczajami rzymskiemi", *minime Romano sacro*? Mamy tu do czynienia ze za-

bijaniem w ofierze ludzi. Jest o niem wyraźnie mowa w opowiadaniu o skutkach porażki Rzymian pod Kannami w r. 216; wtedy bowiem celem przebłagania widocznie rozgniewanych bogów zakopano żywcem na rynku Wołowym „Greka z Greczynką, Galla z Gallijką", jako ofiarę dla bogów, oczywiście podziemnych, na tem miejscu, mówi Liwjusz, które już przedtem służyło tej ceremonji. Przedtem, to znaczy w r. 226, pierwszym, w którym taka niesłychana ofiara miała miejsce. Wtenczas przyczyną było złamanie ślubu dziewictwa przez dwie Westalki—straszne prodigium według pojęć rzymskich, które też wymagało strasznych środków ekspijacji, jak to jeszcze zobaczymy (§ 35). Otóż wtedy, powiada Plutarch (*Q R.* 83) zwrócono się do ksiąg sybilińskich, i one to właśnie rozkazały uciec się do takiego obrzędu. Tu jednak dziwi nas popierwsze, że te greckie księgi miały wskazać obrząd, który w samej Grecji już oddawna nie istniał; na co jeszcze od biedy można odpowiedzieć, że te księgi były przecie bardzo dawnego pochodzenia i mogły zawierać w sobie przepisy na ceremonje, które za czasów historycznych już nie istniały. Jeszcze bardziej jednak dziwi nas to, że według ksiąg greckich ofiarą barbarzyńskiego obrzędu mieli być Grek i Greczynka; jeżeli zaś kto na to odpowie, że mogło to być owocem interpretacji decemwirów, to należy pamiętać, że taka interpretacja byłaby zrozumiała w stosunku do Gallów, narodu odwiecznie wrogiego Rzymowi, nie zaś Greków, z którymi wówczas obcowano na dobrej stopie.

To też szereg bardzo poważnych uczonych waha się, czy uznać tu wpływ ksiąg sybilińskich: przecie wówczas obok Sybili Rzym uznał już był autorytet wieszczbiarzy etruskich, haruspików—czy nie im raczej należy przypisać wprowadzenie tej okrutnej ofiary? Byłoby to w zupełnej zgodzie ze znanem okrucieństwem obyczajów etruskich, którym Rzym zawdzięczał m. i. igrzyska gladjatorskie; i z drugiej strony byłby w ten sposób najlepiej wytłumaczony wybór właśnie przedstawicieli narodów greckiego i gallickiego, owych głównych wrogów Etrurji. Jest to jednak pomimo wszystko tylko hipoteza, chociaż kusząca, ale niezgodna ze świadectwem Plutarcha; należy więc być w stosunku do niej ostrożnym.

Pokrewnego z igrzyskami charakteru była reforma, której w r. 217, a więc znowu pod wpływem klęsk rzymskich w wojnie z Hannibalem, uległo stare święto Saturna 17 grudnia. Znamy już tego starodawnego i skromnego boga rzymskich dosiewek i skromne jego święto (wyżej str. 145). Teraz jednak wskutek utożsamienia z greckim Kronosem został on ojcem Jowisza i królem złotego wieku; zatem obrzędy greckich Kronjów można było częściowo przenieść na rzymskie Saturnalje (mówię „częściowo", gdyż greckie, zwłaszcza attyckie Kronje były świętem letniem w przeciwieństwie do rzymskich Saturnaljów zimowych). Myśl o Kronosie jako o królu złotego wieku była szczególnie bliska Sybili z jej legendą o dziesięciu wiekach, o której po części już była mowa, po części jeszcze będzie; nie dziw więc, że właśnie księgi sybilińskie, do których

się zwrócono po klęsce trazymeńskiej, nakazały wprowadzić ową reformę Saturnaljów. Teraz Saturn został starodawnym królem latyńskim, królem złotego wieku w Italji, kiedy wszystkiego było pod dostatkiem, panowała cnota i prawo, pracy zaś przymusowej nie znano—a więc i niewolnictwa nie było. Przez pamięć o tem niewolnictwo było podczas Saturnaljów usunięte, niewolnicy spożywali posiłki dzienne z panami i nawet panowie im posługiwali. Powrót zaś obfitości złotego wieku był symbolizowany przez powszechną hulankę — jedzono i pito ile się chciało, grupami chodzono po mieście z krzykami *io Saturnalia!* i to w kapeluszach, gdyż kapelusz jest symbolem swobody — *pileata Roma*. Był to więc rodzaj karnawału; zimowy charakter święta był zachowany w tem, że obdarzano się nawzajem świeczkami woskowemi, *cerei* (już znamy to zastosowanie magji sympatetycznej do pomocy osłabionemu słońcu, (wyżej str. 195). Obdarzano się także i lalkami, *sigilla*, co do których przypuszczano, że to był przeżytek dawnych ofiar człowieczych; ale bardzo być może, że to tłumaczenie było tylko domysłem uczonych, zbałamuconych przez kartagiński zwyczaj składania ofiar człowieczych Molochowi, którego też utożsamiano z Saturnem. No, i nie dziw, że dzięki wesołemu charakterowi święta powstała chęć rozszerzenia go na szereg dni — trzy, pięć, nareszcie nawet siedem. Oczywiście w czasie walki chrześcijaństwa z „pogaństwem" to wesołe święto też zostało zohydzone, tak, że słowo „Saturnalje" dotychczas trąci zapachem jakiejś nadmiernej swawoli i rozpusty. Ta zła sława jest jednak niesłuszna—chociaż z drugiej strony nie będzie nas dziwiło, że ludzie poważni woleli unikać obowiązkowego hałasu stołecznego i korzystać ze świątecznej wolności od zajęć zawodowych, aby w ściślejszem kole podobnie myślących przyjaciół oddawać się rozmowom na tematy naukowe—a więc temu, co Rzymianin nazywał *otium*.—Tak zrobili (coprawda w znacznie późniejszym czasie) owi współbiesiadnicy, których rozmowy naukowe przekazał nam Makrobjusz w dziele, właśnie dla tego zatytułowanem *Saturnalia*. Młodzież natomiast bawiła się doskonale podczas tego karnawału zimowego, i jeżeli taki sympatyczny poeta jak Katullus, mówiąc o nim, używa wyrazu *Saturnalibus optimo dierum*, to już stąd widać, że zbyt surowo potępiać go nie należy.

26. Taka to była ta helleńizacja, która w czasie od Tarkwinjuszów do końca wojny z Hannibalem zmieniła radykalnie istotę i formy zewnętrzne religji starego Numy. Byłoby wobec tego rzeczą dziwną, gdyby ta radykalna zmiana nie wywołała r e a k c j i ze strony zwolenników jej pierwotnej istoty i pierwotnych form; i rzeczywiście, taka reakcja nastąpiła, i to podwójna, zewnętrzna i wewnętrzna. Pomówmy naprzód o pierwszej.

Jak już widzieliśmy, głównymi krzewicielami hellenizmu byli, obok patrycjuszowskich Fabjuszów i Klaudjuszów, oddawna sprzyjających temu prądowi, również patrycjuszowscy Korneljusze Scypjono-

wie, których gwiazda dzięki zwycięscy Hannibala stała w końcu w. III w swoim zenicie. Otóż ten sam koniec w. III wprowadził na arenę polityczną człowieka, który, będąc z pochodzenia plebejuszem i nawet *homo novus*, rychło stanął na czele tych, co; dbając o czystość religji ojców, byli mocno niezadowoleni z hellenizatorskiej działalności owych patrycjuszów i przedewszystkiem Scypjonów; był nim jeden z najwybitniejszych Rzymian wszystkich czasów, M. Porcjusz Kato. Warto przy tej sposobności zauważyć, jak się zmienił charakter polityczny hellenizmu od pierwszych lat republiki: wtenczas, kiedy powstawał kult greckiej Demetry, sprzyjali mu plebejusze—teraz, odwrotnie, jego zwolennikami są patrycjusze i wogóle szlachta (*nobilitas*), podczas gdy hasło *patrios ritûs servanto* rozbrzmiewa w obozie demokratów i ich wodza Katona.

O ile działalność obu obozów była uwarunkowana przybliżeniem się wyrocznego dla Rzymu roku Sybili 183-go, to zobaczymy w przedostatnim rozdziale tej książki; tu nam chodzi tylko o wybuch strasznego spisku przeciw ustrojowi państwa rzymskiego i jego nie mniej straszne stłumienie. Jest to spisek t. zw. Bachanaljów w r. 186. Czytelnik pierwszego tomu niniejszej serji nie zapomniał, jak z pierwotnego kultu Dyoniza-Bachusa dzięki zainicjowanej przez Apollina reformie powstały głębokie misterja orfickie, a z tych znowu zakon Pitagorasa o jeszcze bardziej apollińskiem zabarwieniu, o którem świadczy już przybrane imię założyciela, owego „wieszcza pityjskiego" [RSG 92 n.]. Religji apollińskiej zakon pitagorejczyków zawdzięczał naukę o wieczystym powrocie wszechrzeczy, krzewioną przez Sybilę, co nie mogło nie odbić się na jego popularności w miarę przybliżenia się roku fatalnego; ale także i wybitnie arystokratyczny charakter swego ustroju, a więc i ustroju tego państwa, nad którem mu się udawało pozyskać władzę. Takiem był w w. VI—V Kroton w Italji południowej, przodująca loża w tej antycznej masonerji, i to było przyczyną powstania antypitagorejskiego w w. V-ym, które doprowadziło do straszliwej rzezi pitagorejczyków w tem mieście. Po zniszczeniu loży krotońskiej przodującą stała się w Italji loża tarentyńska; z Tarentem zaś Rzym utrzymywał oddawna stosunki kulturalne, których wynikiem było m. i. zaproszenie do Rzymu Andronika — o nim p. wyżej str. 313 i niżej rozdział przedostatni (§ 50).

Otóż zdaje się, że pod pozorem kultu Dyoniza właśnie takie tajemne stowarzyszenie pitagorejskie powstało w Rzymie w pierwszych latach w. II celem opanowania republiki; oczywiście, skoro chodzi o spisek, to wiele szczegółów pomimo dokładnego opisu Liwjusza pozostaje zagadkowemi. Pierwszy propagator tych „bachanaljów" przyszedł według tego pisarza z Etrurji i był zwyczajnym ofiarnikiem i wróżbitą, *sacrificulus et vates*; bardzo być może, że za niego założone towarzystwo jeszcze nie miało charakteru politycznego. Stan rzeczy się zmienił, kiedy kierownictwo objęła kapłanka z Kampanji, a więc rodaczka Sybili: wtenczas zebrania z pory dziennej były przeniesione na nocną,

byli zawerbowani ludzie przeważnie młodzi z rodzin arystokratycznych, towarzystwo religijne przemieniło się w spisek polityczny. Świedczy o tem wyraźnie mowa konsula Postumjusza po jego wykryciu: „Z każdym dniem", mówił on do zgromadzonego ludu (Liv. XXXIX 11), „wzrasta i rozszerza się zło; grozi już istnieniu rzeczypospolitej. Jeśli nie przedsięweźmiecie środków, Kwiryci, to obecne wasze zgromadzenie prawne, w biały dzień zwołane przez konsula, znajdzie współzawodnika w ich zgromadzeniu nocnem". Tu wyraźnie jest podkreślony charakter polityczny spisku. Czy oprócz tego odpowiadają prawdzie oskarżenia uczestników o mordy, fałszowania testamentów, ofiary człowiecze i szkaradną rozpustę, tego nie wiemy; wiemy natomiast, że takie oskarżenia zazwyczaj powstają w stosunku do kultów tajemnych [HJ I 245]. Głównem jest to, że konsul nazywa ten spisek właśnie spiskiem, *conjuratio*; ten wyraz jest autentyczny, widzimy go bowiem w oryginalnej uchwale senatu w sprawie bachanaljów, której jeden egzemplarz jest zachowany. A więc spisek wyraźnie polityczny, czy to na podłożu religijnem, czy przynajmniej z domieszką elementu religijnego celem zjednania większej liczby uczestników. Ta ostatnia jego właściwość tłumaczy nam, dlaczego władze rzymskie, przeciwdziałając owemu spiskowi, przeciwstawiają jego obcokrajowemu religijnemu podłożu podłoże starej religji rzymskiej, religji Numy. Nawiązując do prastarej modlitwy, konsul Postumjusz miał rozpocząć swoją mowę w taki sposób: „Nigdy jeszcze, Kwiryci, uroczyste to przed

podjęciem mowy urzędowej wezwanie bogów nie było tak odpowiednie—powiem więcej, tak niezbędne, jak dziś: powinno ono wam przypomnieć, że oni to właśnie są tymi bogami, których imiona przodkowie wasi ku czczeniu wam przekazali,... nie zaś owi, którzy, umysłami ludzi z niecną obcokrajowego (NB!) kultu pomocą zawładnąwszy, do wszelakich popychają je nieprawości i występków". Choćby to nie były autentyczne słowa Postumjusza, w każdym razie świadczą one o tem, jak Liwjusz zapatrywał się na tę sprawę, a jego zdanie jest dla nas miarodajne.

A więc—gwałtowna reakcja przeciw za daleko posuniętej hellenizacji religji rzymskiej, reakcja pod hasłem: *patrios ritûs servanto*. Zwyciężywszy w senacie i w zgromadzeniu ludowem, utrwaliła ona swe zwycięstwo straszliwemi represjami: ponad 3000 ofiar śledztwa konsularnego padło w samym Rzymie, jeszcze większa liczba w pozostałej Italji; wynikiem tych represji było doszczętne niemal wytępienie bachanaljów—to jest, według mojej interpretacji, zakonu pitagorejskiego. Bogi praojców zwyciężyły!

Stało się to w r. 186; podniecenie umysłów wobec zbliżającego się fatalnego roku 183 trwało naturalnie i dalej i doprowadziło wkrótce do nowego, tym razem jednak dość niewinnego zamachu na religję Numy. Dostać się do jej rzekomego kręgu było rzeczą niełatwą; ale czy nie można było przedsięwziąć próby nawrócenia samego Numy na pitagoreizm? Sprzeciwiała się temu najwyraźniej chro-

nologja: przecie Pitagoras był o 200 mn. w. lat młodszy od Numy! Ale kogo to interesowało? Przecie i Romulus był o kilka stuleci młodszy od Eneasza, a jednak nie przeszkodziło to powstaniu legendy o tem, że był on jego wnukiem. W każdym razie faktem jest co następuje. Razu pewnego znaleziono na terenie posiadłości pewnego Rzymianina dwie trumny; jedna według napisu miała zawierać w sobie szczątki Numy i była pusta — no, nic tu dziwnego, w ciągu pięciuset zgórą lat od jego śmierci mógł nastąpić rozkład całkowity. Druga natomiast zawierała w sobie pisma tego króla, mianowicie dwie paczki ksiąg, w każdej po siedem, w stanie nie tylko nienaruszonym, ale na oko świeżym (możemy sobie wyobrazić ironiczny uśmiech na twarzy Liwjusza, któremu zawdzięczamy to opowiadanie, XL 29). Siedem ksiąg, napisanych po łacinie, było wyłuszczeniem prawa pontyfikalnego, drugie siedem miały za treść wyłożoną po grecku filozofję Pitagorasa. A więc razem wzięte—możemy wnioskować—zawierały te księgi reformę religji Numy w duchu pitagorejskim; radykalny to zamach, który odrazu przypomi czytelnikowi księgę Powtórzenia „znalezioną" za rządów króla Jozjasza [HJ I 159]. Ale władze rzymskie nie posiadały dobrodusznego temperamentu owego króla Judei: znalezione księgi oddano do zbadania nie żonie woźnego kapitolińskiego, lecz pretorowi Kw. Petyljuszowi, gorącemu zwolennikowi Katona. Ten zresztą zainteresował się nie tyle ich autentycznością, ile treścią: zapoznawszy się z niemi, orzekł, że ich tendencją jest obalenie

religji istniejącej, i że je wobec tego należy spalić. Senat zgodził się z nim, i na t. zw. *comitium* odbyło się tymrazem bezkrwawe *auto de fe* niefortunnych ksiąg. Zamach na religję Numy znowu został udaremniony i powtarzany już nie był: w ciągu stulecia pitagoreizm w Rzymie poskromiony milczał.

Taka była ta zewnętrzna reakcja przeciw hellenizacji; jej skutkiem było to, że ta hellenizacja stanęła w połowie drogi. Rzeczywiście, czem były pierwotne bóstwa czyli *numina* religji rzymskiej? Były to objektywacje Woli powszechnej, otwierające pole dla bezgranicznych różniczkowań i całkowań, kuleczki rtęci, za każdem uderzeniem rozsypujące się na coraz mniejsze, ale też podatne do złączenia się w jedną całość wielką — powszechny aktualny panteizm. Czem zaś były bóstwa greckie? Były to dokładnie wyrzeźbione osoby, posągi spiżowe, których niepodobna ani drobić bez okaleczenia, ani stopić z innemi bez zniszczenia ich formy. A czem były bóstwa Rzymu po połowicznej hellenizacji jego religji? Były i tem i tamtem; zakrawa to na sprzeczność logiczną, a jednak tak było. Ale właśnie wskutek tej sprzeczności religja rzymska musiała szukać wyjścia, żeby przywrócić sobie swoją pierwotną logikę; w tem wyjściu zawierało się to, co nazwałem wyżej reakcją wewnętrzną przeciw hellenizacji. Było ono podwójne.

Pierwsze może być krótko scharakteryzowane hasłem: przez epitet do personifikacji. przez personifikację do abstrakcyjności. Hellenizacja bowiem wprowadziła do modlitwy rzymskiej to, co oddawna

było cechą modlitwy greckiej — t. zw. *theoklyteia* czyli wezwanie [RSG 83] z bogatym zasobem epitetów. Teraz Jowisz był już nietylko Jupiter, chociażby nawet Optimus Maximus: był to Jupiter Victor, jako dawca zwycięstwa, Jupiter Felix, jako zapewniający powodzenie, i tak dalej: o co człowiekowi w danym wypadku najbardziej chodziło, to najchętniej przypisywał potężnemu bogu, ubiegając się o odpowiednią jego łaskę. Ale czy tylko Jowisz był „Zwycięskim"? Nie, była nią, naprzykład, także i Wenus. Coprawda, zwycięstwa, które daje Wenus, są innego charakteru, niż dawane przez Jowisza... chociaż niekoniecznie: przecie Wenus, matka Eneasza, była także prarodzicielką narodu rzymskiego. Ale mniejsza o to: w każdym razie Venus Victrix istniała. No, takie epitety znała także i religja grecka, i to nawet w bardzo dużej ilości; ale zapatrywała się na nie wcale inaczej.

Wyjaśnię to na przykładzie. Wyżej była mowa o Jowiszu, jako o stróżu przysięgi, o Dius Fidius (str. 234). Grecy tłumaczyli imię tego boga po swojemu przez Zeus Pistios—i byli zapewne przeświadczeni, że rozumieją go dokładnie tak samo, jak i jego bezpośredni czciciele. A tymczasem byli w błędzie. Grek, myśląc o Zeus Pistios, myślał przedewszystkiem o swoim Zeusie, tym, którego opisał Homer i wyrzeźbił Fidjasz, przypisując mu między innemi właściwościami i tę, o którą chodzi w danym wypadku—ochronę wierności. Rzymianin, przeciwnie, mówiąc o Dius Fidius, myślał nie tyle o Jowiszu, ile o samym akcie dochowania wiary,

w którym czuł siłę bożą; w umyśle jego nie Jowisz, lecz sama wiara dochowana była wyobrażeniem naczelnem. I tak było wszędzie. A skoro tak, to ten Jowisz rzeczywiście odzyskał z powrotem to, czego go pozbawiła hellenizacja. Wierność, zwycięskość, szczęście Jowisza (to znaczy, przez Jowisza dane) — to były nie określone obrazy, lecz bezkształtne właściwości czyli raczej akty, to były znowu owe kulki rtęci, które mogły się zlać z najbliższemi kulkami. A więc naprzykład Zwycięskość Jowisza ze Zwycięskością Wenery — połączone, dadzą razem Zwycięskość jako taką, Wiktorję, która, bez wszelkiego stosunku do dawnych patronów, otrzyma kult, świątynię, kapłanów. I tak samo Fides, Felicitas i szereg innych.

Jednakowoż nie powinniśmy sądzić, że wszystkie ubóstwienia pojęć abstrakcyjnych powstały w taki sposób, to znaczy, przez oddzielenie od boga takiej lub innej jego właściwości: jeżeli po skończeniu się (niestety, tylko tymczasowem) walki klas w r. 367 dyktator Kamillus ufundował na forum świątynię Konkordji—który to czyn był później wielokrotnie powtórzony— to nie mamy powodu uciekać się, dla wytłumaczenia sobie tej bogini Zgody, do przypuszczalnego Jupiter Concors, którego nigdy nie było i być nie mogło, gdyż samo to zestawienie jest nonsensem: najwyżej można tu mówić o analogji, ale nawet i to jest zbyteczne, gdyż takie ubóstwienie aktów jest rdzenną właściwością religji rzymskiej, jak to stwierdziliśmy w samym początku tej książki (str. 124). I zdaje się, że ogromna liczba takich ubó-

stwień tłumaczy się właśnie w ten sposób — a była ona rzeczywiście ogromna w samych tylko kultach rzymskich, nie licząc personifikacyj poetyckich, o których wcale tu nie mówię. Znała je coprawda i Grecja, ale popierwsze w bardziej ograniczonej mierze (niech tu czytelnika nie bałamuci pokaźna liczba tych personifikacij np. w wykazie Deubnera, III 2127 n. w słowniku Roschera: należy pamiętać, że odnosi się ona do ogromnej liczby państw i państewek greckich), a po drugie — w jakim stopniu takie ubóstwienie odpowiadało umysłowości rzymskiej, widać z takich wyrażeń mowy potocznej, jak np. u Plauta

Toż mnie sama Pomyślność ze wszech stron wspomaga

(Commoditas: *Mil. gl.* 1293, prz. Przychockiego);

By ich zrobić weselszymi, niż sama Wesołość

(Lubentia: *Asin.* 294 Przych.);

Nie wpuszczać, choćby Dobry przyszedł do nas Los.

(Bona Fortuna: *Aul.* 100);

O Wiaro, znasz mię dobrze, jak i ja cię znam:
Nie zmieniaj dla mnie nazwy, jak uwierzę, swej;
Wszak tobie, Wiaro, wierząc mam do ciebie iść

(Fides: *Aul.* 575; cf. *Cas.* 2);

Kto zamieszkał tu? —
Pociecha, Miłość, Rozkosz, Piękność, Zdoba, Żart,
Zabawa, Paplanina, Słodkobuziak:... — Co?
Z bogami szkodliwymi skąd konszachty twe?
I z nimi Słodkobuziak! Toć mi tęgi bóg!

(Amor, Voluptas, Venus, Venustas, Gaudium, Jocus, Ludus, Sermo, Suavisaviatio: *Bacch.* 112);

I Zbawczość, gdyby chciała, już nie zbawi mnie!

(Salus: *Capt.* 524; cf. *Cist.* 742; *Most.* 351; *Poen.* 128);

... niech święta Sytość tak pokocha mnie!

(Saturitas: *Capt.* 871);

Wytworność zwyciężyłem wytwornością swą.

(Munditia: *Cas.* 225);

Gdyż nie mogła sama Trafność trafniej mi przydarzyć się.

(Opportunitas: *Pseud.* 669).

Dlatego też i Cycero w traktującej o religji księdze swoich „Praw" ustala obok właściwych bogów i herosów jeszcze jako trzecią kategorję „te (właściwości), dzięki którym człowiek osięga wstąpienie do nieba: Rozum (Mentem), Męstwo (Virtutem), Zbożność (Pietatem), Wiarę (Fidem); i te cnoty niech mają świątynie, nie zaś wady" (II 19). Komentując w dalszym ciągu ten ustęp (II 28), pragnie „żeby ci, co je mają — mają je zaś wszyscy dobrzy ludzie — uważali, że mają samych bogów umieszczonych w swej duszy". Wyraźnie on tu przyprawia rzymską instytucję duchem filozofji greckiej; na gruncie zaś religji rzymskiej należałoby uwydatnić daleko idące konsekwencje, do których musiało doprowadzić to uznanie sił boskich nieokreślonych, nie zamkniętych w nienaruszalnych obrazach antropomorficznych. Zawierały się one, jak już zaznaczyłem, w nieograniczonej możności całkowania. Ta możność jednak mogła być urzeczywistniona dwoma sposobami. Jednym było postępowanie ściśle logiczne: nie porzucając dziedziny abstrakcji, można było, idąc śladem Platona i stoików, połączyć niezliczone zastępy poszczególnych cnót w cztery cnoty główne—Mądrość, Wstrzemięźliwość, Męstwo i Sprawiedliwość — a te przez dalsze całkowanie we wszech-

ogarniającą ideę Dobra; w taki sposób religja rzymska otrzymała by to jedyne bóstwo, do którego według swej natury od samego początku dążyła. — Drugim było skupienie wszystkich cnót dokoła osoby jedynej, wyobrażanej jako podmiot ich wszystkich. Zaznaczam zgóry, że z powodów politycznych obrana została ta druga droga. Zaczęto od Wiktorji; podczas gdy pierwotnie zwycięski wódz składał hołd tej bogini Zwycięstwa wogóle, Sulla w r. 82 urządził igrzyska na cześć swej własnej Wiktorji — *ludi Victoriae Sullanae* — i tak samo Cezar w r. 46 jako *ludi Victoriae Caesaris*. Ale to był dopiero początek; swój cel osiągnęła ta tendencja dopiero za czasów cesarskich, zato w sposób bardzo dokładny. Wypadnie o tem więc mówić, ale w książce następnej.

Czytelnik nie zapomniał, że to tworzenie personifikacyj było jednem z dwuch wyjść, znalezionych przez religję rzymską wobec sprzeczności, jaką wprowadziła do niej hellenizacja; pomówiwszy o niem, zwracamy się do drugiego. Tem drugiem było zużytkowanie charakterystycznej dla religji rzymskiej, jej jednej właściwej postaci G e n j u s z a. Jak już wiemy (str. 156), każdy człowiek miał swego Genjusza, który był niby wyciągniętą z jego istoty abstrakcją, płynną kulką rtęci, która jako taka nadawała się do całkowania przez połączenie z innemi tego samego rodzaju kulkami, przez co się otrzymywało Genjusza kolegjów, miast, narodu rzymskiego, a w dalszej perspektywie—i ludzkości, a więc prawdziwego wszechboga. Otóż teraz nasuwała się idea bardzo pociągająca, jako skutek hellenizacji rozpatrywanej przez pryzmat starorzymskiej religji: skoro bogowie byli antropomorficzni, musieli też mieć każdy swego Genjusza. Stąd bez wątpienia powstała ta zagadkowa dla nas koncepcja, koncepcja Genjuszów poszczególnych bogów—Genius Jovis, Genius Martis, Genius Mercurii i t. d., którym składano ofiary na równi z samemi temi bóstwami. A więc nowa możność całkowania; można bowiem było, łącząc między sobą stopniowo Genjuszów pokrewnych bóstw, dojść w ostatecznym wyniku do Genjusza całego zespołu bogów, to znaczy, do wszechboga, jedynego w mnogości swoich objawień. Czy jednak religja rzymska doszła do tego kresu? Nie widzimy nawet, żeby tę teorję boskich Genjuszów przeprowadziła konsekwentnie do końca.

To, o czem była mowa w niniejszym rozdziale, nie stanowi jeszcze całokształtu zjawisk religijnych, charakteryzujących hellenizację religji rzymskiej; powrócimy do niej w związku z kwestjami, które będą traktowane w dalszym ciągu niniejszej książki. Do jednej z nich przechodzimy teraz — do tej, której starannie dotychczas unikaliśmy, mianowicie do kwestji życia zagrobowego.

VI

ZAŚWIAT

29. Hołd i mogiłom należy; przysłużcie się duszom swych ojców,
Ofiar niewielkich dar nieście na zimny ich proch!
Skromne są Manów żądania: miast wszelkich przepychów im miła
Tkliwość; niechciwych bóstw rzesze podziemny ma Styks.

Im na obiatę wystarczy z uwiędłym wiankiem dachówka,
Kilka pszenicznych ziarn, soli dwie szczypty lub trzy,
W winie też chleb rozmoczony, fijołków luźnych niewiele —
To do cegiełki włóż (znajdziesz na jezdni ich moc).
Zechcesz dać więcej—i owszem! Lecz duszę i tem zadowolisz;
Postaw ołtarzyk, i tu krótką modlitwę jej zmów.

Ten oto obrząd przed laty do ziemi przyniósł Latyna
Dzielny Anchizą syn — godny zbożności ten mistrz.
Ojca swojego on duszy przynosił dar uroczysty —
Tak obyczajów cnych wierny nauczył się lud.
Jednak nastąpił czas—przygnębiła nas bojów udręka,
I „rodzicielskich dni“ pamięć wygasła śród nas.
Rychło ponieśliśmy karę: pogrzebnych stosów podmiejskich
Długo za zdrożność tę parzył okropny nas żar.
Trudno uwierzyć, lecz mówią, że „dziady“ wyszły z grobowców,
Że pośród ciszy w noc głośny rozbrzmiewał ich jęk,
Że po ulicach miejskich, po polach latyńskich ze skargą
Rojno bezkształtnych dusz blady unosił się tłum.
Wtedy skrzywdzonym mogiłom zwrócono hołd zaniedbany —
Zgonów i strachów tych miły nastąpił tu kres.

W taki sposób Owidjusz (*F.* II 533) opisuje obrzędy święta zadusznego, t. zw. F e r a l j ó w 21 lutego. Opis bardzo krótki, niestety, ale pomimo to, jak mi się zdaje, nie należycie wykorzystany przez współczesną nam naukę. Zwracam tu uwagę przedewszystkiem na to, co Owidjusz mówi o Eneaszu. Zapewne, skoro chodziło o akt pobożności względem umarłych, to pobożny Eneasz, *pius Aeneas*, był jego wymarzonym założycielem, tembardziej że on u Wirgiljusza w p. V Eneidy rzeczywiście sprawia igrzyska zaduszne na cześć swego ojca u króla Acesta w Sycylji. Jasne więc jest, że jego domniemana rola w ustanowieniu obrzędów Feraljów jest domysłem poetyckim samego Owidjusza; komentatorzy uważają to za rzecz tak prostą, że nawet się o tem nie rozwodzą. Sprobujmy jednak traktować poetę na serjo i zobaczmy, co z tego wyjdzie. Według niego więc Latyni przed przyjściem Eneasza tych obrzędów nie znali, zaprowadził je dopiero on. Eneasz coprawda należy do dziedziny mitów; w dziejach religijnych jego imię jest symbolem hellenizacji — i, mówiąc ściślej, infiltracji obrzędów greckich do Rzymu wedle wskazówek ksiąg sybilińskich (wyżej str. 269). Tłumacząc więc świadectwo poety racjonalistycznie, otrzymujemy wynik: kult zmarłych nie istniał w Rzymie w czasach najdawniejszych, powstał dopiero dzięki wskazówkom ksiąg sybilińskich. Miejmy to narazie na uwadze.

Do tego świadectwa o charakterze mitologicznym poeta dodaje jednak inne, trącące raczej legendą historyczną. Pewnego czasu, powiada, Rzymianie, zajęci jedną ze swych niezliczonych wojen, zaniedbali obrzędy dni zadusznych; skutkiem była straszna dżuma, połączona z nie mniej strasznemi zjawami pokrzywdzonych dusz. Wtedy zapomniane hołdy zostały przywrócone nieboszczykom, i oba zjawiska ustały. Jednego tu nie mówi poeta: kto wskazał Rzymianom przyczyny tej zgrozy i sposób jej usunięcia; ale tego na podstawie analogji możemy domyśleć się sami. Oczywiście nad tem obradował senat i polecił dumwirom zajrzeć do ksiąg sybilińskich, aby znaleźć odpowiedź na oba pytania. I teraz rozumiemy także rolę Eneasza: bardzo bowiem często celem rekomendacji nowego obrzędu

przypuszcza się, że jest on właściwie tylko odnowieniem dawniejszego, zapomnianego. Otóż tak się działo i w tym wypadku... według Owidjusza, ma się rozumieć. Ale jaki argument możemy przytoczyć przeciwko jego świadectwu? Nie widzę ani jednego, podczas gdy na jego korzyść możemy ich przytoczyć sporo. Coprawda nazwa święta—Feralia — pozostaje zagadkową; podana przez Owidjusza etymologja

hanc, quia justa ferunt, dixere Feralia lucem

(w. 566, według Warrona) gwałci iloczas pierwszej zgłoski nazwy, która w innych, niezależnych świadectwach jest długa; ale i wogóle nie jest przekonywająca. Zresztą nic nie dowodzi, że święto Feraljów — które, jak widać z kalendarzy, należało do najdawniejszych w Rzymie — od samego początku było zadusznem.—Bardzo przejrzystą jest natomiast etymologja innego święta, które bezpośrednio następowało po Feraljach i było z niem połączone wspólnością nastroju — Karystyj 22 lutego, o którem znowu warto posłuchać Owidjusza (w. 617):

Cześć pokrewieństwu miłemu następne oddają Karystje:
Krewnych ochoczy tłum wspólny gromadzi tu Lar.
Chętnie od smutnych grobowców, od tych, których niema już z nami,
Oczy zwracamy ku tym, których oszczędził ich los;
Chętnie po tylu utratach, co jeszcze z rodu zostało,
Przekonywamy sie; krwi stopnie ogarnia nasz wzrok.
Miłość niech łączy nas tu! Niech oddali się matka okrutna,
Niech nie przychodzi też brat taki, co bratu jest wróg,
Świekra, co gnębi synową, lub syn, co z zazdrością oblicza,
Czy nie zadługo już żył ojciec? Co matka ma lat?
Wy zaś bogom rodowym kadzidła palcie, życzliwi!
Mówią: ze wszystkich dni Zgodzie najmilszy to dzień.

Jadeł udzielcie im część: postawiony dla Larów talerzyk
Niech ich nasyci — czci jest to przyjemny im znak.
Skoro zaś Noc wilgotna do snu was zacznie nakłaniać,
Wino niech trzyma dłoń — wszakże modlitwy to czas:
„Cześć wam! Tobie też cześć, nasz Cezarze, ty ojcze ojczyzny!"
Wino gdy leje się z czar, taki niech wznosi się głos.

O kulcie cesarza, połączonym z kultem Larów, pomówimy w następnej książce; tu nam chodzi o ścisły związek między tem świętem Karystyj i poprzedzającemi je zaduszkami. Otóż wbrew Owidjuszowi, który — znowu gwałcąc iloczas — wywodzi jego nazwę (z krótkiem *Ca*—) od *cognati cari* (z długiem *ca*—):

Proxima cognati dixere Caristia cari—

jego zupełnie jasne pochodzenie jest greckie: *Caristia* to tylko stara pisownia zamiast *Charistia*, a to ostatnie znowu oznacza „święto Charyty" (czy też „Charyt"). Co zaś do Charyt, to należy pamiętać, że te boginie dopiero z czasem zostały boginiami wdzięku — po łacinie Gratiae, — podczas gdy pierwotnie były to boginie świata podziemnego: Charyta spokrewniona jest z Charonem (p. wyżej str. 110). Tu więc w samej nazwie mamy ślad pochodzenia greckiego.

I to jednak jeszcze nie jest wszystko. Cycero w pierwszej Tuskulance, pragnąc udowodnić nieśmiertelność duszy, powołuje się m. i. także na *pontificium jus* i *caerimoniae sepulcrorum*, mówiąc (27): ci ludzie tak mądrzy (t. j. dawni pontyfikowie) ani taką troską nie otaczaliby tych obrzędów, ani takich nie do odkupienia kar nie zaznaczyliby za ich na-

ruszenie, gdyby w ich umysłach nie tkwiło przekonanie, że śmierć nie jest to zagłada, która wszystko niszczy i unicestwia, lecz niby wędrówka i zmiana życia, która wybitnych mężów i niewiasty prowadzi do nieba, pozostałych zatrzymuje w trwałym pobycie na ziemi". Ścisła interpretacja powinna uwzględniać nie tylko to, co jest powiedziane, ale także i to, co nie jest powiedziane, pomimo że byłoby bardzo na miejscu. Arystoteles w ustępie swego „Eudema", cytowanym przez Pohlenza w komentarzu do przytoczonego przed chwilą miejsca, wyprowadza nieśmiertelność duszy z kultu umarłych — to rzeczywiście jest argument przekonywający. Dla czego więc Cycero, chcąc znaleźć w prawie pontyfikalnem tę samą ideę nieśmiertelności duszy, powołuje się nie na kult dusz, trwały i dziedziczny, lecz tylko na obrzędy pogrzebowe, według natury swej jednorazowe i przemijające? Dla tego oczywiście, że owego kultu prawo pontyfikalne nie uznawało. Obrzędy zaś pogrzebowe nic tu nie znaczą: te przecie uznaje także i Homer, stanowczy przeciwnik kultu dusz [HJ I 191].

Możemy jednak, nie zadawalając się tym argumentem *ex silentio*, iść jeszcze dalej: utrzymujemy, że starorzymska religja nawet nie mogła uznawać kultu dusz, jeżeli nie chciała dopuścić wewnętrzne sprzeczności. Widzieliśmy przed chwilą, czem był zhellenizowany Genjusz: istotą nieśmiertelną i prawie boską, odpowiadającą herosowi Greków. Wcale nie taką była koncepcja starorzymska: według niej Genusz był „bogiem śmiertelnym natury człowieczej"

(wyżej str. 158) —siłą życiową człowieka, ginącą razem z nim i, oczywiście, nie istniejącą po jego śmierci. Otóż to, co zgoła nie istnieje, nie może być przedmiotem kultu; rozumiemy więc dobrze, dla czego prawo pontyfikalne, ustalając obrędy pogrzebów, jednocześnie nie mówi nic o dalszym kulcie duszy pochowanego człowieka.

Ale bądźmy ostrożni: narazie mamy tu tylko dogmat religji urzędowej, reprezentowany przez kolegjum pontyfików i tych, co odeń zależą, religji dawniejszej od prawa XII tablic, które już po części nacechowane jest charakterem helleńskim — a więc, jeżeli nam chodzi o nazwę, religji Numy. Czy mamy prawo utożsamiać ją z religją ludową? Czy ta religja ludowa też nie uznawała kultu dusz?

Ci, co się chętnie posługują danemi religjologji porównawczej, zgóry będą skłonni zakwestjonować możliwość takiego stanu rzeczy: religja ludowa, nie uznająca kultu dusz w tej lub innej formie, byłaby czemś zupełnie wyjątkowem. Co do mnie, to mam wogóle poważne zastrzeżenia w stosunku do tej metody; sądzę, że i w tym wypadku nie mamy potrzeby wychodzić z granic religji, o której mowa, t. j. rzymskiej. Kalendarz rzymski uznawał, oprócz względnie nowych Feraljów (i odpowiadających im w roku styczniowym Larentaljów, p. wyżej str. 195), jeszcze majowe święto Lemurjów, które Owidjusz wyraźnie nazywa świętem starożytnem (*F.* V 419):

Ritus erat veteris, nocturna Lemuria, sacri.

Warto przyjrzeć się obrzędom, opisanym w cytowanem miejscu przez wymienionego przed chwilą poetę:

Zbliża się nocy połowa; do snu nas skłania milczenie;
Ptactwa różnego i psów słyszeć nie daje się głos;
Pomny obrzędu starego, bojący się bogów gospodarz
Pościel opuszcza swą, niczem nie wiążąc swych nóg;
Palec swój średni łączy on z kciukiem, i znak tem podaje,
By tych milczących dróg lekki nie zaszedł mu cień.
Naprzód ręce on swoje w źródlanej wodzie umywa,
Czarnej fasoli garść bierze następnie do rąk
I, odwracając się, rzuca; rzucając zaś, takie on słowa
Szepce: „ofiarą ja tą siebie odkupiam i swych".
Dziewięciokrotnie to mówi i w tył nie ogląda się; upiór,
Krocząc niewidny mu w ślad, zbiera tymczasem ten dar.
Znowu dotyką on wody i dzwoni w talerze miedziane,
Prosząc, by z jego wrót widma wyniosły się już;
Dziewięciokrotnie wymówi: „wynoście się, Many ojcowskie!"
Potem obziera się — snadź skończył się obrząd i strach.

Przystępując do opisu tej ofiary nocnej, poeta wyraźnie podkreśla, że należy ona do najdawniejszych czasów Rzymu, kiedy nie znano jeszcze lutowych Feraljów, kiedy styczeń nie był jeszcze „wodzem miesięcy"; czy mamy prawo odrzucać takie stanowcze świadectwo? Zresztą obrząd sam przez się świadczy o swej głębokiej starożytności: to wykupienie siebie i swoich ofiarą bobów, których tajemniczy wygląd wogóle nasuwał myśl o ich też tajemniczym związku z istotami ludzkiemi — „nie bobami są boby, lecz głowami rodziców", opiewa przysłowie pitagorejskie— ten domniemany wrogi stosunek umarłych do żywych, świadczący o strachu jako o podłożu wiary, to powtórzone „nie obzierając się", którego niema

w łagodnych obrzędach Feraljów — wszystko to trąci szczerą pierwotnością. Poprzestajemy na tem; już z tego, cośmy przytoczyli, wynika fakt niewątpliwy: kult dusz istniał w pierwotnej religji ludowej Rzymu; religja urzędowa pontyfików przez pewien czas ten kult zwalczała, w końcu jednak musiała go uznać i przyjąć do obrzędowości państwowego święta Feraljów.

A teraz proszę czytelnika porównać ten wynik z tym, któryśmy otrzymali dla równoległej ewolucji u Greków i Izraelitów (HJ I 190). Jedno uderzające podobieństwo mamy u wszystkich trzech narodów: zwalczanie religji ludowej z jej kultem dusz przez religję warstwy wyższej, reprezentowaną u Greków przez Homera, u Izraelitów przez Torę, u Rzymian przez kolegjum pontyfików. Jak mamy wytłumaczyć ten zadziwiająco równoległy nacisk? — Otwarcie powinniśmy wyznać: nie wiemy; przekonywających świadectw nie posiadamy, a dla domysłów nie mam ani miejsca ani ochoty. — Losy jednak owego nacisku nie były jednakowe u wymienionych trzech narodów: tylko u Izraelitów zwycięstwo religji Tory było ostateczne, tylko u nich kult dusz został zniesiony na zawsze. U Greków natomiast i u Rzymian religja ludowa po pewnej, nie wiemy jak długiej przerwie zniosła sztuczną tamę, i pełne pietyzmu obrzędy Antesterjów tam, Feraljów tu— przywróciły utracony związek między żywymi i „ukochanymi przodkami". Skąd ta różnica? — Na to pytanie możemy, zdaje się, dać zadawalającą odpowiedź. Szkoła Homerydów, spadkobierczyni poezji i mądrości Ho-

mera, pod wielu względami może być porównana ze szkołami proroków w Izraelu; otóż ta nauka proroków, jeżeli nie pokrywała się zupełnie z nauką kapłanów, zawartej w Torze, to przynajmniej nie różniła się od niej zasadniczo: dowodem jest Ezechiel, który był i prorokiem i kapłanem — dopiero o wiele później, za czasów machabejskich, zaznaczył się antagonizm miedzy potomkami tych dwuch klas inteligencji judejskiej. Ta zgoda zasadnicza tłumaczy nam tryumf religji urzędowej, popieranej przez obie te tak wpływowe klasy, nad religją ludową, która nie miała zorganizowanej klasy przedstawicieli. W Grecji reforma homerycka miała pierwotnie do czynienia tylko z religją ludową, gdyż zorganizowanego kapłaństwa najdawniejsza Grecja nie miała wcale; tem się tłumaczy — o ile miał miejsce — chwilowy jej tryumf. Stan rzeczy zmienił się jednak, kiedy takie mocne i wpływowe kapłaństwo powstało — innemi słowy, kiedy rozkwitła religja Apollina ze swym ośrodkiem w Delfach. O antagoniźmie miedzy kapłaństwem delfickiem a homerydami mamy sporo świadectw; dotknął on także i interesującej nas tu kwestji. Apollo stanowczo wstawił się za religją ludową i jej kultem dusz, rozwijając i uszlachetniając ten ostatni; reforma homerycka, mając przeciw sobie dwie połączone potęgi, musiała ulec. Inną drogą ku temu samemu wynikowi podążyła religja rzymska. Tu pontyfikowie, strażnicy „religji Numy", pierwotnie też mieli przeciw sobie daleko słabszą religję ludową; ale tu z pomocą tej ostatniej przyszła — hellenizacja. Że hellenizm w dawnych

czasach dziejów rzymskich miał charakter wybitnie demokratyczny, to już widzieliśmy (wyżej str. 277); już z tego jednego punktu widzenia byłoby rzeczą zrozumiałą, że się wstawił za religją ludową przeciw kapłaństwu. W dodatku jeszcze Sybila, główna krzewicielka hellenizmu w Rzymie, była wieszczką Apollina; stanowisko Apollina wobec kultu dusz było obowiązującem także i dla niej. Dżuma w Rzymie zmusiła senat zwrócić się do jej pomocy — i według jej rozkazu obrzędy zaduszne, połączone ze świętem Feraljów, zostały Rzymowi przywrócone.

A chrześcijaństwo? Te tłumy wiernych, co w święto Zaduszek zielenią i kwiatami zdobią groby drogich umarłych — w czyjeż ślady one idą, czy Izraela, czy też świata antycznego? — Zresztą czytelnik już wie, gdzie ma szukać prawdziwego Starego Testamentu naszego chrześcijaństwa.

30. Postarajmy się jednak rozejrzeć w tym rzymskim zaświecie, którego istnienie religja rzymska uznawała zarówno przed hellenizacją w odmianie ludowej, jak i po hellenizacji w obu odmianach. I tu zgóry wypadnie zaznaczyć, że wyobrażenie o nim jest podwójne: z jednej strony mamy żywioły rdzennie rzymskie, odziedziczone z głębokiej starożytności, tkwiące w najwewnętrzniejszych tajnikach psychiki ludowej — ale też bardzo mgliste i nawet sprzeczne między sobą; z drugiej strony — żywioły greckie, przyswojone tej psychice na skutek hellenizacji, względnie bardzo określone i barwne, tak samo jak

i przyswojony dzięki tej samej hellenizacji grecki Olimp, ale słabo trzymające się w duszy ludowej. Pomówmy naprzód o pierwszych.

A więc dusza zmarłego istnieje także i po śmierci ciała; dobrze, ale gdzie? Najbliższa odpowiedź: tuż obok ciała, w g r o b i e. Czy zdawali sobie sprawę wierzący w to współistnienie, na jakie okropne życie skazywali tę duszę przez takie przypuszczenie? Jakto? Moja dusza, a więc świadoma cząstka mojej istoty, ma przez czas nieokreślony mieszkać w najbliższem sąsiedztwie z rozkładającem się ciałem w jego ciasnym, mrocznym przybytku? Przecie zupełne zniszczenie byłoby dobrodziejstwem w porównaniu z takim losem! No, może to przekonanie przyczyniło się do zwalczenia idei takiego trwania przez religję urzędową; my tego nie wiemy. wiemy natomiast, że w takich wypadkach ludzie wolą nie bardzo się pogrążać myślą w konsekwencjach swoich przypuszczeń. Faktem jest, że dogmat o dalszem życiu duszy w grobie spotyka się prawie w każdej religji ludowej, nietylko w rzymskiej. To też i kult dusz odbywa się przeważnie przy grobach. Jego najelementarniejszą formą jest karmienie perjodyczne, i to we właściwem znaczeniu tego słowa; czasami nawet urządza się coś w rodzaju lejka, żeby ofiara—oczywiście płynna— mogła dojść do samych ust pochowanego.

Obyczaj palenia trupa, który także i w Rzymie przyszedł później, nic tu nie zmienił, tem bardziej, że gwoli ciągłości tradycji przestrzegano, aby choć cząstka ciała, przynajmniej jeden palec, był pochowany niespalony. O ile można było, starano się tej

domus aeterna dać wygląd rzeczywistego domu, wprowadzając doń przedmioty, które nieboszczyk kochał za życia, a czasami nawet otaczając go ogródkiem, żeby jego dusza miała miejsce do przechadzek. Ale na to mogli sobie pozwolić tylko bogacze; co zaś do najniższego szczebla drabiny socjalnej, to posłuchajmy Horacego:

Przedtem tutaj o trupy, z ich ciasnych cel wyrzucone,
Starał się inny niewolnik, by w tanich je trumnach chowano;
Cmentarz był to pospólny dla całej ubogiej hołoty.

(*Sat.* I 8, 8; „tutaj" — na Eskwilinie).

A dusze tych niewolników? Za życia można było nie udzielać im zbytniej uwagi, ale po śmierci stawały się tak samo strasznemi, jak i dusze najznakomitszych patrycjuszów; to też czytamy z zainteresowaniem u Warrona (*de l. L.* VI 24,) że w dzielnicy Rzymu, zwanej Velabrum, znajdowało się miejsce, gdzie kapłani składali ofiary duszom niewolników *(dis Manibus servilibus)*. Należy więc przypuścić, że te dusze gdzieś istniały, w jakiemś zbiorowem miejscu, rodzaju Hadesu proletarjackiego.

Tyle o miejscu; co jednak powiemy o samych duszach? Tu spotykamy się z wyrazem, już kilkakrotnie użytym w tym rozdziale — z wyrazem M a n e s. Jego znaczenie etymologiczne zdaje się jasnem: *manis* — nigdy zresztą nie używane w liczbie pojedyńczej — może znaczyć tylko „dobry", tak samo, jak jego przeciwieństwo *immanis* znaczy „(potwornie) zły", jak poranek nazywa się *mane* — w przeciwieństwie do złej i strasznej nocy, której kładzie kres. Ale nie śpieszmy się stąd wnioskować o czu-

łym stosunku żywych do tych dusz: w tej dziedzinie bardziej, niż gdziekolwiek, są na miejscu „eufemizmy"; przecie i swe straszne Erynje Grecy nazywali „Życzliwemi" (Eumenides), i straszną władczynię świata pozagrobowego, Persefonę, „Miodową" i t. d. Etymologja zresztą nie wszystko nam tłumaczy. Tak, bardzo często same dusze zmarłych tak się nazywają; często jednak używa się tego wyrazu i dla oznaczenia miejsca, gdzie te dusze się znajdują, a więc owego wspólnego Hadesu, o którym była mowa przed chwilą. Ale i to jeszcze nie wszystko: zastanawia nas wyrażenie *Di Manes*. Coprawda na nagrobkach spotyka się ono — zazwyczaj w skrócie *D. M.* — dopiero w epoce cesarskiej, ale np. już u Cycerona w jego „Prawach" (II 22) czytamy: *Deorum Manium jura sancta sunto*; jak to należy rozumieć? Czy idzie tu o samą duszę nieboszczyka? W wielu wypadkach zapewne tak; mianowicie tam, gdzie za temi słowami lub literami stoi imię w dopełniaczu, jak np. *dis Manibus L. Julii Marcelli* (Dessau 8018) lub *D. M. Juliae Heliadis* (8098); i zdaje się, że i Cycero był tego samego zdania w przytoczonem miejscu, ponieważ ciągnie dalej *sos* (t. zn. *suos*) *leto datos divos habento*. Czy więc należy przypuścić, że każda dusza przez śmierć uzyskuje przyjęcie w poczet bogów? Ale taka apoteoza nawet za czasów cesarskich ograniczała się do osoby zmarłego cesarza, i nawet do niej tylko naskutek uchwały senatu; co zaś do Cycerona, to jego przekonanie filozoficzne, jak to jeszcze zobaczymy, przypisywało wszystkim duszom nieśmiertelność, boskość zaś tylko duszom ludzi dzielnych i dobrych (rozdz. VIII). Ale ta formuła *dis Manibus* względnie rzadko wiąże się z dopełniaczem imienia; częściej stoi oddzielnie, mn. w. w taki sposób: „D. M. Tu spoczywa ten a ten", a w niektórych wypadkach nawet w wyraźnem odróżnieniu od samej duszy, np. *Dis Manibus et Genio* (CIL V 246)— tu więc Genjusz już nie jest „bogiem śmiertelnym natury człowieczej". I chętnie byśmy uznali tu w tych *di Manes* np. dusze przodków w odróżnieniu od „Genjusza", jako duszy samego nieboszczyka, gdyby nas nie bałamuciły takie napisy jak *Dis Manibus M. Antoni et Genio ejus*. A co powiemy dopiero o wzruszającym nagrobku Dessau 8006: „Furia (jest to imię rodowe od męskiego Furius) Spes postawiła L. Sempronjuszowi Firmowi, swemu najukochańszemu mężowi. Odkąd poznałam go, byliśmy złączeni, chłopczyk i dziewczynka, jednakową miłością. Z nim żyłam przez bardzo krótki czas, i kiedyśmy winni byli żyć, zostaliśmy rozłączeni przez złą rękę (widocznie męża zabito). Proszę was zatem, Manes Sanctissimae, miejcie za poleconego wam mego ukochanego i zechciejcie mu być pobłażliwemi w godziny nocne, abym go widziała, i jeszcze niech on zechce uprosić mój Los (*fatum*), abym mogła w najmilszy i najrychlejszy sposób do niego przyjść". Tu Manes (dlaczego w rodzaju żeńskim, nie wiemy) są władcami dusz w zaświecie, od nich zależy, czy dusza zmarłego będzie mogła odwiedzić małżonkę chociażby podczas jej snu. Przypomina nam to warunki, w których odbywa się u Eschyla wywołanie z grobu du-

szy króla Darjusza: chór zwraca się do Ziemi i „innych władców podziemnych", żeby pozwolili tej duszy wyjść do swoich, i ona sama, zjawiwszy się im, oświadcza, że było to trudno, ponieważ bogowie pod ziemią chętniej biorą, niż oddają, że jednak ona ujawniła śród nich swą potęgę i oto przychodzi (*Pers.* 639 i 689). Tu więc moglibyśmy utożsamić tych Di Manes z duszami przodków czy też innemi *numina*, panującemi nad duszami w zaświecie; ale, jak widzieliśmy, inne świadectwa się temu sprzeciwiają. Jaki więc będzie ostateczny nasz wniosek o znaczeniu pojęcia Manes czyli Di Manes? — Że jesteśmy w kraju podwójnie mglistym — w dziedzinie sprzeczności.

Dusze przodków nazywają się także *di parentum*, i ten termin też rości sobie pretensje do bardzo wielkiej dawności. Przecie owe dni zaduszne, z których ostatnim były Feralje, nazywają się w ścisłej terminologji *dies parentales*; miały one charakter prywatny, to znaczy, należały do religji ludowej, i tylko dnia ostatniego państwo — jeżeli nasza hipoteza była słuszna — brało niewiadomy nam bliżej udział w tych obrzędach prywatnych, łącząc je z też nieznanemi nam obrzędami państwowych Feraljów. Innym terminem technicznym, też od owego słowa pochodzącym, było *parentare*, co oznaczało „składać ofiary zaduszne". — Komu? — Pierwotnie oczywiście duszom rodziców, jak to widać z etymologji słowa, ale z czasem wogóle zmarłym: *virgo Vestalis parentat*, czytamy w kalendarzu przy 13 lutego — nie własnym rodzicom, lecz duszy legendarnej Westalki

Tarpei, jak o tem świadczy Dyonizy z Halikarnasu (II 40). Dotychczas rzecz jest zrozumiała; oto jednak świadectwo z dawnych czasów tradycji literackiej. „Kiedy umrę", pisze Kornelja, córka wielkiego Afrykana, do swego syna, trybuna Gajusa Grakchusa, „będziesz mi składał ofiary zaduszne (*parentabis mihi)* i wzywał boga rodzicielskiego *(invocabis deum parentem)*". Otóż znowu bóstwo — czy utożsamione z duszą zmarłej? W tym wypadku jest to możliwe, ale kiedy czytamy w starem prawie, przypisywanem królowi Serwjuszowi Tulljuszowi, słowa: „Jeśli syn uderzy któregoś z rodziców, ten zaś podniesie skargę, syn niech będzie poświęcony bogom rodzicielskim (*divis parentum sacer esto)*", to musimy myśleć o bóstwach, odrębnych od danej duszy i mających ją w swej opiece. Nie będę przytaczał innych świadectw, których posiadamy mnóstwo; wynik ogólny jest ten, że i tu mamy tę samą mglistość i dwoistość, co i w stosunku do (*di*) *Manes*.

Narazie są to postaci chociaż poważne, nie koniecznie jednak niepokojące. Gorzej już jest z Lemurami; że to bowiem są właśnie te upiory — a więc dusze błądzące — od których gospodarz powinien się wykupić ofiarą bobów (jak to opisuje Owidjusz), o tem świadczy już nazwa odpowiedniego „święta", Lemuria. A jednak ten sam gospodarz, spełniwszy ów nocny obrząd, wypędza tych Lemurów ze swego domu, mówiąc: „Wynoście się, Many ojcowskie! (*Manes exite paterni*)" — skąd wnioskujemy, że Lemures są identyczne z Manami. Kto wie jednak, czy tej tożsamości nie należy ograniczyć tyl-

ko do opisanego momentu, to jest do błądzenia dusz śród żywych; faktem jest, że nigdy grób nie bywa poświęcony Lemurom, tylko Manom, bogom rodzicielskim, Genjuszowi i t. d. O innem utożsamieniu świadczy Werrjusz Flakkus u Festusa (Paul. p. 87): fasola, powiada, *Lemuralibus jacitur Larvis*; a więc Larwy — to są znowu upiory. Rzeczywiście, spotykamy to słowo kilkakrotnie w tem znaczeniu; kiedy jednak w parodyjnej apoteozie Klaudjusza Janus stawia wniosek, aby dusza tego cesarza była rzucona na pastwę Larwom (cap. 8), kiedy według przytoczonego przez Plinjusza (*NH. praef.* 31) przysłowia „ze zmarłymi walczą same tylko Larwy" — musimy je uznać za odrębne od samych dusz istoty, za swego rodzaju djablice, które je katują na tamtym świecie. Z tem się zgadza wierzenie, według którego obłąkany był *larvatus* — to znaczy bowiem, „opętany przez złego ducha". Ciekawsze jest jednak to, co następuje.

Jednego pochodzenia z Larwą jest widocznie osobliwe bóstwo, nazywane L a w e r n ą; jest to jednak bóstwo opiekuńcze — złodziei. „Tak niech mi łaskawie sprzyja Lawerna", mówi u Plauta (*Aul.* 143) chciwy cudzego mienia kucharz; a obłudnik Horacego (*Ep.* I 16,59),

Ten, kiedy wieprza lub byka przynosi niebianom w ofierze,
„Ojcze Janusie!" głośno, „Apollo!" też głośno wyrzekłszy,
Wargi porusza, by ktoś nie usłyszał go: „Piękna Lawerno!
„Daj oszukiwać mi, daj, bym się zdawał rzetelnym i świętym,
„Nocą pokrywaj me grzechy i mgłą oszukaństwa przesłaniaj!"

Ten ostatni wiersz tłumaczy nam tę metaforę:

Jak gdy wiatr od południa rozleje mgłę na wierzchołki
Wcale nie miłą pasterzom, złodziejom zaś milszą od nocy

(*Il.* III 10). Łatwo teraz rozumiemy, że ci złodzieje chętnie modlili się do bogini mroku, uważając ją za swoją patronkę. Coprawda jeżeli Rzym jej poświęcił ołtarz na Awentynie przy bramie, która też się nazywała porta Lavernalis, i gaj w przeciwległej dzielnicy miasta, przy porta Salaria, to widział on w niej raczej boginię zaświata; taki pogląd nie krępował jednak złodziei, którzy obrali ów gaj za swoją stałą siedzibę, tworząc zeń coś w rodzaju *cour des Miracles* średniowiecznego Paryża, lub naszego warszawskiego Kercelaka.

To są wszystko numina, nieokreślone, mgliste; na pytanie, czy ten najdawniejszy, niezhellenizowany jeszcze Rzym uznawał jakiegoś niewątpliwego władcę państwa podziemnego, każdy znawca literatury rzymskiej będzie skłonny odpowiedzieć: owszem, był nim O r c u s. A jednak będzie to odpowiedź mylna: ten Orcus bowiem nie tylko w swej istocie jest pochodzenia greckiego, ale i imię zachował greckie, będąc tylko w transskrypcji łacińskiej greckim *Horkos*. I niech czytelnik tu nie wtrąca, że to ostatnie słowo oznacza w greczyźnie klasycznej „klątwa"; pierwotnie bowiem Horkos był wyraźnie bogiem państwa podziemnego, i przysięgając na niego, człowiek zaznaczał, że w razie niedochowania przysięgi oddaje się w jego władzę. Mamy więc i tu owoc hellenizacji; zdaje się jednak, że hellenizacji dość wczesnej, wcześniejszej od tej, o której będzie mowa za chwilę. Pomimo bowiem swej pier-

wotnej tożsamości grecki Horkos i łaciński Orcus w dalszym rozwoju poszli każdy swoją drogą i stracili podobieństwo jeden do drugiego. Tamten, jak zaznaczyłem przed chwilą, z czasem się skurczył w porównaniu z homeryckim Hadesem i zmienił się w abstraktne pojęcie „klątwy"; ten, przeciwnie, nie tylko zachował swoją osobistość, ale stał się nawet jedną z najbarwniejszych postaci religji ludowej. Jego państwo naturalnie znajduje się pod ziemią, to jest jego spichlerz czyli skarbiec, w którym gromadzi dusze umarłych:

Od czasu, gdy on odszedł do skarbnicy Orka,
Zapomnian został w Rzymie dźwięk łacińskiej mowy,

mówi o sobie Newjusz (201 prz. Chr.) w swym dumnym nagrobku. Ale sam Orcus nie jest przywiązany do tej swojej mrocznej siedziby: błądząc niewidomie na ziemi, chwyta, jako istny demon śmierci, to jednego, to drugiego, i niepodobna mu się oprzeć: „mocny jak Orkus", mówiono o obdarzonych nadzwyczajną siłą ludziach (Petron. 62)... Chwyta? Tak, spotykamy i takie wyrażenia: „jeżeli mi ją Orcus odbierze" (Plaut. *Epid.* 362). Obok nich jednak i drastyczniejsze: „mnie ciężka napaść Orkusa uderzyła w bok", mówi zmarły u Ennjusza. Tak więc wyobraźnia ludowa zrobiła zeń olbrzyma o potwornej sile, zabijącego swe ofiary. I nie tylko zabijającego: w świadectwie coprawda późniejszem—bo Gracjusza Faliska, w. 347 — pożera on ludzi całkowicie, oblatując świat na swych czarnych skrzydłach. I takim—to jest, potwornym ludożercą—pozostał też do dziś dnia w klechdach ludowych narodów romańskich:

we włoskich bajeczny olbrzym ludożerca nazywa się właśnie *Orco*. Czytelnikowi polskiemu, jeżeli czytał w oryginale klechdy Perrault'a, bardziej znana jest postać strasznego ludożercy *ogre*; jest to jednak właśnie nasz Orcus w nieco przekręconej formie imienia.

31. Ciekawi jesteśmy jednak, jak się odbiła ta hellenizacja na rdzennie rzymskiem wyobrażeniu o „genjuszu", o którym już tylekroć była mowa. Wiemy przecie, czem on był według tego wyobrażenia: *naturae deus humanae mortalis*—a więc *mortalis*, a przecież *deus*. Teraz jednak, wskutek hellenizacji, owa pierwsza cecha została usunięta: dusza, żeby zostać przedmiotem kultu, z konieczności musiała uzyskać jeżeli nie nieśmiertelność, to w każdym razie trwałość. Cóż więc należało zrobić? Czy uznać obok tej śmiertelnej duszy, tego „genjusza", jeszcze inną duszę, duszę przeżywającą ciało? Toby doprowadziło do prawie egipskiej wielokrotności bezcielesnych odpowiedników naszej istoty fizycznej, lub przynajmniej do subtelności późniejszej filozofji, odróżniającej „ducha" (*pneüma*) od „duszy" (*psychê*). Nie dziw, że chłopskiego rozumu ówczesnych — bardzo dawnych, współczesnych Brutusom i Korjalanom — Rzymian na to nie było stać. Nie, „genjusz" pozostał genjuszem, stał się jednak mimo to przedmiotem kultu zadusznego; przecie i Owidjusz mówi w przytoczonem miejscu o Eneaszu:

ille patris g e n i o sollemnia dona ferebat.

A więc cóż? Już nie *mortalis*, jak w religji pontyfikalnej, i w dodatku *deus*? Ale przez to rzymski genius przerasta greckie wyobrażenie o duszy, która, aczkolwiek nieśmiertelna, za boga jednak uważana nie była, i zlewa się zupełnie z tą zpotęgowanej natury istotą, którą Grecy nazywali h e r o s e m. Tak jest zapewne, zhellenizowany genius odpowiada greckiemu herosowi. Czy jednak mamy wyraźne świadectwa tego utożsamienia? Nie wymagajmy zawiele od tych szczątków literatury antycznej, które posiadamy; dość, że naprowadza na nie samo sedno rzeczy.

Natomiast powstaje trudność innego rodzaju — a sposób jej rozwiązania, sposób nieunikniony, niespodzianie i raptem rozwiązuje nam jeszcze inną zagadkę religji rzymskiej, która niemało dręczyła umysły badaczy. O herosach w sakralnem znaczeniu słowa mówiłem dokładniej w RH 147 nast.; czy jednak czytelnik tych stronic zwrócił uwagę na to, że w szeregu wymienionych tam herosów — szeregu, który mógłbym o wiele jeszcze powiększyć—niema ani jednej kobiety? No, trudno: te rodzaje działalności, przez które człowiek osięga heroizację, dla kobiety są zasadniczo nieprzystępne; niech więc poprzestanie na tem, że narówni z mężczyzną posiada duszę nieśmiertelną, która będzie przedmiotem kultu jej zbożnych potomków w święto Antesterjów i inne, i niech nie sięga po kult państwowy, licujący tylko z działalnością męską.—A ów starorzymski „genius"? Czy go posiadała Rzymianka narówni z Rzymianinem? Tu przeszkody rzeczowej nie było,

ale i potrzeby nie było: istota to była przecie śmiertelna, wykładnik duchowy gospodarza i jako taki przedmiot uwielbienia dla jego familia, i oprócz tego związek etymologiczny rzeczownika *genius* z czasownikiem *gignere*, oznaczającym męską siłę rozrodczą, sprzeciwiał się udzieleniu go także kobietom.

Ten stan rzeczy zmienił się jednak gruntownie po hellenizacji i wprowadzeniu kultu dusz. W żaden sposób nie można było pozbawić matki rodziny owych obrzędów zadusznych, któremi czczono duszę zmarłego ojca; zresztą możemy być pewni, że religja ludowa, która istniała jeszcze przed ową hellenizacją, uznawała pod tym względem jej równouprawnienie. A więc co należało zrobić? Przyznać także i kobiecie owego, teraz już nieśmiertelnego genjusza? Na to nie zezwalał zaznaczony przed chwilą związek etymologiczny: skoro kobieta nie *gignit*, tylko *parit*, nie może posiadać genjusza. Można było jej przyznać tylko żeńskiego odpowiednika tej rdzennie męskiej istoty. Na to nadawała się wybornie Parka, tak samo związana z *parere*, jak Genius z *gignere*; tak, bez wątpienia, ale skoro chodziło o hellenizację, to nie dziw, że szukano odpowiednika przy pośrednictwie języka greckiego. *Duoviri sacrorum* go przecie posiadali, a jeżeli sobie nie ufali, to mogli zasięgnąć rady w Delfach. Bądź co bądź, ostateczny wynik był taki. Greckiemu *Hêrôs* odpowiada w rodzaju żeńskim *Hêra;* dla czego tak się stało, można się domyślać jak kto chce, ale związek etymologiczny jest jasny. Otóż Herze greckiej odpo-

wiada na gruncie rzymskim Juno; to już przed tem musiało być ustalone. Pozostało wyciągnąć naturalny wniosek: jak każdy mężczyzna ma swego „Genjusza", tak każda kobieta ma swoją „Junonę", która w tym wypadku jest tylko jej indywidualną duszą, zupełnie odrębną od tej Junony, której posąg już za owych czasów stał w świątyni kapitolińskiej Tarkwinów obok posągu Jowisza Najlepszego Największego. Parallelizacja była bardzo ścisła: *Genium meum iratum habeam*, mówili mężczyzni — *Junonem meam iratam habeam*, mówiły kobiety; *Genio P. Mutili Marulli*, czytamy na nagrobku mężczyzny — *Junoni Pontiae Gnesiae*, czytamy na nagrobku kobiety. I jak wskutek hellenizacji bogowie otrzymali swoich genjuszów, tak z nieubłaganą konsekwencją zaczęto uznawać i Junony bogiń: Bracia Polni przynoszą ofiary nie tylko swej zagadkowej bogini Dea Dia, ale oprócz tego i jej Junonie. A więc były Juno Isidis, Juno Concordiae, Juno Virtutis — na to mamy świadectwa; dalej Juno Cereris, Juno Dianae—o tych nic nie wiemy, ale przypuścić ich istnienie możemy, przeszkody tu niema; i nakoniec... Juno Junonis? No, nie; to już wydałoby się zanadto dziwacznem. Wbrew konsekwencji i fizjologji mówiono o Genius Junonis (Mart. Cap. I 53).

Ale tak czy inaczej—ta dyferencjacja nie mogła być przeprowadzona inaczej jak drogą ustawodawczą; i tu, powtarzam, powinniśmy wspomnieć o innej dyferencjacji, bardzo podobnej do tej, o której mowa, mianowicie do przysięgi powszedniej na Dyoskurów (wyżej str. 290). „Na Kastora!" mówiły

kobiety, „na Polluksa!" mówili mężczyźni, chociaż nie wyłącznie. Ten parallelizm, zdaje się, też przemawia na korzyść mojego tłumaczenia: przecie Dyoskurowie są pochodzenia greckiego, pomimo, że owej dyferencjacji u Greków nie było — otóż taki sam rozwój przypuszczamy także i dla parallelizmu Genjusza i Junony.

32. Jest to jednak kwestja uboczna, chociaż w swej naturze i w swych wynikach nie pozbawiona pewnego znaczenia; ważniejszym jest dla nas sam los duszy po rozstaniu się z ciałem według wyobrażeń tak rdzennie rzymskich, jak i zhellenizowanych.

Co do pierwszych, to możemy mówić tylko o obu brzegach, że tak powiem — brzegu ujścia i brzegu powrotu; o samej mglistej przestrzeni, dokąd się idzie i skąd się powraca, religja rzymska, nawet ludowa, nie mówiła nic. Brzeg ujścia — to znaczy, obowiązki żywych względem umarłych— dotyczą naprzód pogrzebu, o którym dokładnie powiedziano już wyżej (str. 170), a pozatem i perjodycznych ofiar. O ile te ostatnie odbywały się w dni „rodzicielskie" i w święto Feraljów, o nich też była mowa wyżej (str. 330); tu jednak należy zaznaczyć, że te ofiary nie były jedyne. Wiemy o tem przeważnie z napisów — to znaczy, ze świadectw epoki cesarskiej, gdyż z epoki republikańskiej zachowało się ich względnie niewiele; lecz nie należy wątpić, że w tego rodzaju obyczajach poważnych zmian

nie było. Oto dla przykładu zachowany na napisie testament nieznanego nam człowieka — imię się bowiem nie zachowało,— który zapisał swoim wyzwoleńcom i wyzwolenicom część czwartą i dwudziestą czwartą pewnego domu pod warunkiem, aby „dochodami z tego domu corocznie w dzień jego urodzin, w dzień róż, w dzień fijołków oraz w dni rodzicielskie czczili jego pamięć ofiarami cztery razy na rok i prócz tego co miesiąc we wszystkie Kalendy, Nony i Idy lampkę świecącą mu stawiali i kadzidłem kadzili" (D. 8366). O tych dniach róż i fijołków kilkakrotnie się mówi w tego rodzaju napisach; ich data nie była ustalona, przypadała jednak oczywiście na miesiące wiosenne; sposób święcenia też po części wynika z ich nazwy, poczęści zaś z użytego przez testatora wyrazu „ofiarami" (*sacrificiis*). Stawianie lampek w święta miesięczne (wyżej str. 183) zapewne było w związku mistycznym z ich charakterem pierwotnym jako świąt księżyca, chociaż można wątpić, czy testator ten związek odczuwał: później bowiem ten charakter się zatarł wskutek reformy Cezara i wprowadzenia roku słonecznego. Ale to tembardziej świadczy o pierwotności obrzędu — o jego trwałości świadczą chociażby nasze Zaduszki, tak samo zresztą jak i o trwałości obrzędu zdobienia mogił kwiatami.

A więc kwiaty, lampki, kadzidło — i to wszystko? Niestety, nie wszystko. W r. 155 po Chr., a więc za cesarza Antonina Pobożnego, pewna Salwja Marcellina, „matka" kolegjum Eskulapa i Higjei [HJ I 279], wraz ze swoim szwagrem, wyzwoleńcem cesarskim, Zenonem, „ojcem" tegoż kolegjum, zapisują mu pewną, pokaźną sumę, aby na cześć zmarłego męża pierwszej, a brata drugiego, m. i. „22-go marca, w dzień fijołków... oraz 11 maja, w dzień róż w (danem) miejscu były rozdawane obecnym porcje wina i chleba (o wyznaczonej cenie) z tem, że porcje tych, którzy na ucztę się nie zjawią, będą sprzedane, a uzyskane w ten sposób pieniądze rozdzielone między obecnych, z wyjątkiem tych, którzy będą się znajdowali za morzem lub długą chorobą będą przykuci do łóżka" (D. 7213). A więc — l i b a c j a p a m i ą t k o w a. O takiej nieraz czytamy, i zazwyczaj miała ona miejsce przy grobowcu czczonego; to też ludzie przezorni czasami rozkazywali, aby przy ich grobowcu sporządzano odpowiednie triclinium — w Pompei takie triclinium jest zachowane dotychczas. Czy to robiono w tym celu, aby nieboszczyk sam mógł brać udział w tej uczcie? Zdaje się, że takie rzeczywiście było pierwotne znaczenie obyczaju; ale czy ucztujący zawsze zdawali sobie z tego sprawę, o tem wolno wątpić. W każdym razie skutki takiej pijatyki są zawsze te same i wcale nie licujące z powagą „wieczystego przybytku" pochowanego człowieka. To też Kościół chrześcijański, który się ostatecznie pogodził z wyżej wspomnianemi obrzędami zdobienia mogił, stanowczo zwalczał owe biby pamiątkowe. „Sądzisz, mówi Tertuljan (*de test. an.* 4), że przynosisz ulgę zmarłemu, kiedy idziesz na jego mogiłę z jadłem i łakociami; ale twoim właściwym zamiarem jest raczyć samego siebie, i powracasz do domu urżnięty". Również i św. Augustyn (*de mor.*

eccl. 34) karci tych, „co z największym przepychem piją nad zmarłymi i, przynosząc trupom uczty, sami się chowają nad pochowanymi i swe żarłoctwo i opilstwo składają na karb religji".

Zresztą, co się tyczy powagi owego wieczystego przybytku, to nie należy do tego pojęcia wnosić naszych uczuć chrześcijańskich, a zwłaszcza północno-chrześcijańskich. Tak jest, milczący głaz z krzyżem w cieniu brzozy, nad mogiłą pochylonej, w otoczeniu tak samo milczących głazów — to jest według nas prawdziwy cmentarno-religijny nastrój. Starożytni, jak wiadomo, chowali swoich nieboszczyków wzdłuż gościńców za murami miast; ale kto zwiedzał te szeregi pomników grobowych wzdłuż *via Appia* rzymskiej lub za bramą Herkulańską w Pompei, ten też nie znajdzie sprzeczności z swojem uczuciem: samotność, a więc i cisza tu i tam. No tak, teraz tam panuje cisza, bo obie drogi są porzucone; ale za czasów starożytnych było tam i pełno i gwarno, i o to właśnie chodziło tym, co się tam kazali chować. Główną rzeczą było, żeby pamięć o nich nie zgasła, żeby choć dźwięk ich imienia jak najczęściej rozbrzmiewał.

To też wprost, można powiedzieć, zaczepiali przechodniów, prosząc o powitanie lub tylko o wymówienie ich imienia. Był to zwyczaj bardzo pospolity, to też przytaczamy tylko kilka przykładów — znowu, z konieczności, z epoki cesarskiej. „T. Lolljusz... pochowany jest przy drodze, żeby przechodnie mówili: Lolljuszu, witaj!" (D. 6746); „Kto przeczyta, niech powie: Krocyno, niech ziemia ci będzie lekka!" (D. 8130); „Argencjuszu, witaj!... Argencjuszu, ty będziesz nam żył" (D. 8127); tu jednak w ostatniem słowie zamiast *vives* napisano *bibes*, widocznie bez świadomości gorszącego dwuznacznika. No, i tak dalej; wnioskujemy stąd, że jednak Rzymianie uważali takie głośne czytanie nagrobków za obowiązek względem pochowanych, chociażby i nieznanych sobie. Wobec ilości pomników taki obowiązek czasami mógł się wydawać dość uciążliwym; w takim wypadku przezorny nieboszczyk — to znaczy, ci, co w jego imieniu ułożyli nagrobek — ucieka się do próśb usilnych:

Młodzieńcze, choć się śpieszysz, prosi cię ten głaz,
Byś spojrzał nań i napis głosem oddał swym

(po tych wierszach imię nieboszczyka i inne szczegóły: D. 7703); „Dzięki, przechodniu, żeś się zatrzymał przy mej siedzibie; miej powodzenie i bądź zdrów, śpij bez troski!" (D. 8121). I również odwrotnie do takiego, co zatrzymać się nie chce (D. 8122):

Hej, ty, wędrowcze bez tchu, co mój mijasz grób!
Gdy dość się nawędrujesz, przyjdziesz jednak tu.

Często takie napisy dają prawdziwy djalog między nieboszczykiem a przechodniem: „Witajcie, Serwjuszu Juljuszu Pardalo i Juljo Sereno, jego córko! — I ty, ktokolwiekbyś był, bądź zdrów." (D. 8125); „Witaj, Modjuszu, witaj, Gemino! — Przyjacielu, baw się, żartuj — i przyjdź!" (8140). Tu już mamy wyszczególnienie dobrych życzeń ze strony nieboszczyka; jeszcze większe podaje napis 7734 D.: „Za-

trzymaj się, przechodniu, i jeśli łaska, przeczytaj. Nie gniewaj się. Radzę tobie pić gorące wino. Umrzeć wypadnie". Korzystając ze sposobności, gadatliwy nieboszczyk mógł opowiedzieć przechodniowi różne szczegóły ze swego życia, naprzykład: „Witaj, Charyzjuszu! — I ty, co to czytasz, bądź zdrów! Ja ze wszystkimi moimi obchodziłem się dobrze, a jeżeli kogo niechcący znieważyłem, wybaczcie. Co do reszty (szczegółów mego życia), to wiedzcie, przyjaciele: miałem trzy żony, żałobę po nich nosiłem, nie były jednak takie, jak ta, którą pojąwszy *quarto voto* zostawiam przy życiu" (D. 8145; tego nagrobku pikantność zawiera się w tem, że tą niezrównaną małżonką była oczywiście jego autorka). No, to jeszcze przechwałka nieszkodliwa; gorzej było, gdy autorzy nagrobku korzystali z takich rozmów dla celów poprostu reklamowych, jak to mamy w nagrobku, postawionym *conjugi incomparabili* przez pewnego Pompejusza: „Ty, co to czytasz, uczęszczaj do łaźni pod Apollinem, co i ja robiłem z żoną; byłbym rad, gdybym mógł to robić dotychczas" (D. 8158). Ale chyba najbardziej nas rażą wynurzenia takich Sardanapalów rzymskich, jak następujące, kilkakrotnie powtarzane:

Com zjadł i wypił, mam ze sobą; com zostawił, kaduk wziął

(np. D. 8155 a). Jak widać stąd i z wielu innych przykładów, wolność autorów nagrobków była nieograniczona; cenzury żadnej nie było.

Takich poziomych epikureizmów moglibyśmy oczekiwać w epoce republikańskiej co najwcześniej

w pierwszym wieku prz. Chr.; pomimo to czytelnik napisów nagrobowych, rozsianych po różnych tomach *Corporis inscriptionum* i zebranych w odpowiednich rozdziałach praktycznego i bardzo szczegółowego zbioru Dessau'a, bez wątpienia powie sobie, że duża ich część byłaby wprost nie do pomyślenia na cmentarzu chrześcijańskim—tak samo zresztą, jak i pewne szczegóły pogrzebu rzymskiego (wyżej str. 172) byłyby nie do pomyślenia dla naszych obyczajów. Wogóle można powiedzieć, że w świadomości starożytnych śmierć miała, że tak powiem, daleko łagodniejszy wygląd, niż w naszej — którego to wyglądu zresztą bronić nie będę, ustalam tylko fakt. I tak samo z drugiej strony rację ma Cumont *(After Life* 18*)*, kiedy mówi: „Przerzucając stronice grubych tomów *Corporis inscriptionum*, jesteśmy zdziwieni małą liczbą nagrobków, wyrażających nadzieję nieśmiertelności; wrażenie, które otrzymujemy, jest wręcz przeciwne temu, którego doznajemy, przechadzając się po naszych własnych cmentarzach, albo też czytając zbiory chrześcijańskich nagrobków starożytności." Tu rzeczywiście mamy poważną lukę w wyobrażeniach antycznych: dotykamy się samego tylko brzegu ujścia, ale żadne słońce nie oświetli mrocznej krainy, która się tu zaczyna. Jak ładnie brzmi często powtarzany, i nawet dotychczas, półwiersz *sit tibi terra levis!* Ale na Boga, nie zagłębiajcie się w jego znaczeniu. Inaczej otrzymacie okropne wyobrażenie zwłok, które nie straciły zupełnie świadomości i czują śród własnego rozkładu ciężar ziemi, pod którą są pogrzebane. Nie, tej luki antyk nie zapełnił; zapełniło ją dopiero

chrześcijaństwo, bo też i miało czem. O tem warto pamiętać już teraz.

To jednak był według naszej terminologji brzeg ujścia; należy teraz pomówić i o brzegu przyjścia, to znaczy powrotu nieboszczyka do świata żyjących, czy to we śnie, czy też i na jawie. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z rzeczywistością i tylko jej wytłumaczenie uważamy za mylne — mianowicie, że to sam nieboszczyk z własnej woli nas odwiedza w postaci sennego obrazu; to wytłumaczenie jednak spotyka się już od czasów Homera, na rzymskim gruncie jest stwierdzone świadectwami z czasów cesarskich, a więc istniało bez wątpienia i za tych, o których tutaj mowa. Do takich świadectw należy przytoczony wyżej nagrobek Furii (str. 343); jeszcze bardziej efektowne czerpiemy z kontrowersji—coprawda zmyślonej—Kwintyljana *(decl. maj. X)*. Pewnej matce syn zmarły zjawiał się w nocy; ojciec, dowiedziawszy się o tem, obrzędami magicznemi zaczarował jego grób, wskutek czego owe widzenia nocne ustały; matka, pozbawiona swej jedynej pociechy, oskarża ojca o wyrządzenie jej krzywdy.

Jak widać stąd, takie powroty nieboszczyków były raczej pożądane dla pozostałych przy życiu — i my to bez trudu rozumiemy. Co innego — powroty na jawie; należą one według naszej oświeconej epoki do dziedziny zabobonów, a ci, co wierzą w ich możliwość, uważają je za zupełnie niepożądane. Chodzi tu bowiem o upiory, ale nie tylko o nie: już była mowa o nieokreśloności pojęcia *(di) Manes;* niepodobna tu ściśle odróżnić nieboszczyków od innych

potęg podziemnych, bezkształtnych i bezosobowych i strasznych w swej bezkształtności i bezosobowości. To proszę mieć w pamięci przy czytaniu następujących stronic.

W upiory wierzono za czasów, o których mowa, powszechnie, chociaż nie bez wyjątków. Cycero, naprzykład, wychowanek filozofji greckiej, napewno w nie nie wierzył, jak nie wierzył i Lucyljusz, członek kółka Scypjona Młodszego, oświeconego nauką Panecjusza (RH 208); ale właśnie jego satyra, zwrócona przeciwko nieznanemu nam bliżej osobnikowi (XV 484 Marx), świadczy o rozpowszechnieniu tej wiary:

> Strachów i Lamij, co niegdyś Faunowie i Pompilijusze
> Numy nam narzucili, obawia się całą on duszą
> I niby dzieci nieletnie, dla których posągi spiżowe
> Żyją i ludźmi są, tak i łeń za prawdę uważa
> Sny wymyślone i wierzy, że czują posągi spiżowe —
> Kram ten rzeźbiarski, te brednie, co prawdy nic w sobie nie mają.

Faunowie są tu oczywiście przedstawicielami wiary ludowej, do których nie należało zaliczać Numy Pompiljusza; ale poecie tu chodziło tylko o zaznaczenie jej starozytności. Pozwoliłem sobie zresztą w tym przekładzie odtworzyć oprócz treści także i niedbalstwo wierszów Lucyljuszowskich, na które skarżył się Horacy. Ten ostatni też gromił takich tchórzów śród swoich współczesnych (*Ep.* II 2, 208):

> Senne widziadła, straszydła magiczne, moc wiedźm, cudowiska,
> Nocne upiory, potwory tessalskie czyś zdolny wyśmiewać?

Państwo w ich zjawianiu się widziało *prodigium*, świadczące o gniewie jakichś władz zaświatowych, który

zatem należało uśmierzyć; już widzieliśmy, że takie masowe ich zjawienie się dało powód do wprowadzenia kultu dusz. Wtedy bowiem zjawy były śmiercionośne — zapewne dla tych, z którymi się spotykały; ta wiara łatwo daje się wytłumaczyć, ponieważ i leżący trup jest źródłem zarazy. Ale i później czasami oznajmiano senatowi o takich, chociaż nieszkodliwych zjawach; tak zapewne powinniśmy rozumieć prodigium w samym początku wojny Hannibalowej, kiedy, według Liwjusza (XXI 62,5), „w ziemi amiterneńskiej zauważono zdaleka w wielu miejscach wiele zjaw w postaci człowieczej, wszystkie w bieli, z nikim się jednak nie spotykały" — takie spotkanie bowiem miało by jako skutek śmierć danego człowieka. Było to więc narazie tylko przestrogą. Takimi upiorami zostawali najczęściej zmarli, których nie uczczono wymaganym przez religję pogrzebem; tak Plinjusz Młodszy opowiada nam zajmującą historyjkę o upiorze, nawiedzającym dom, w którym wskutek tego nikt mieszkać nie chciał, aż się znalazł mężny filozof, który, idąc w ślad za upiorem, odkrył miejsce, gdzie były zakopane jego zwłoki, poczem im sprawiono należyty pogrzeb i trwożące zjawiska ustały. Ale ten powód—brak religijnego pogrzebu—nie był jedyny; na jednym napisie (D. 8201 a) czytamy: „Manom Tetydy, co żyła lat 9, i jej siostry Charyty, co żyła lat 15, postawił ojciec wskutek ich zjawienia się... Ty, co to czytasz i wątpisz o istnieniu Manów, po złożeniu ślubu wezwij nas, a przekonasz się".

Mocne bowiem są dusze zmarłych w wieku młodym, w pełni swych sił cielesnych; a cóż dopiero, kiedy życie im zostało wydarte obcą, zbrodniczą przemocą! Takim był ten chłopczyk, który — jeżeli mamy wierzyć Horacemu — padł ofiarą niecnych „farmazońskich" praktyk czarownicy Kanidji. To też, czując przybliżenie się nieuniknionej bolesnej śmierci, przeklina swoją dręczycielkę i jej pomocniczki:

Venena magnum fas nefasque non valent
convertere humanam vicem;
Diris agam vos: dira detestatio
nullâ expiatur victimâ.
Quin ubi perire jussus expiravero,
nocturnus occurram furor
petamque voltûs umbra curvis unguibus,
quae vis deorum est Manium,
et inquietis assidens praecordiis
pavore somnos auferam.

Przetłumaczę to miejsce prozą: jest ono niezupełnie łatwe. Tak więc grozi nieletni skazaniec: „Czary nie zdołają przewrócić wielkiej sprzeczności między prawdą a krzywdą według człowieczej zachcianki: klątwę na was rzucę, wyroku zaś klątwy żadna ofiara nie przebłaga. Zaiste, kiedy z waszego rozkazu wyzionę ducha, w postaci stracha nocnego zjawię się wam, krzywemi szponami mój cień wpije się w waszą twarz — taka bowiem jest siła bogów-Manów — i, dławiąc waszą strwożoną pierś, zgrozą sen wam odejmę". A więc wyraźny wampiryzm.

Wiara w siłę złoczynną upiorów doprowadziła w Rzymie, jak i w Grecji, do logicznie z nią związanej wiary — mianowicie w możliwość wyzyskania tej siły celem szkodzenia wrogom. Na tej wierze

oparty był zwyczaj t. zw. *defixio*, to znaczy pisania na tabliczce, najczęściej ołowianej, modlitwy do danego nieboszczyka, aby zaszkodził w taki a taki sposób takiemu a takiemu człowiekowi. Śród nieboszczyków wybierano w tym celu przeważnie takich, co zawcześnie, zwłaszcza jeśli przemocą, byli pozbawieni życia, przypuszczając, że tacy, zawzięci wobec wyrządzonej im krzywdy, będą złośliwsi od innych. Takich tabliczek defiksyjnych posiadamy sporo, i są one niezmiernie ciekawe jako świadectwa autentyczne o obyczajach szczególnie niższych warstw ludu. Autorami są najczęściej albo pokrzywdzone przez wiarołomnych kochanków dziewczęta i kobiety, albo żokeje na wyścigach, pragnący w taki sposób unieszkodliwić swoich groźnych współzawodników, albo wogóle ludzie, co chcieliby zawiązać usta swoim przeciwnikom. O ile chodzi o Rzym, to epoka jest cesarska; ale ot świadectwo z czasów republikańskich, dowodzące, że ten zabobon istniał już wówczas. Cycero opowiada, jak znany mówca Kurjo Starszy stracił raptem na sądzie wątek swej przygotowanej mowy; ten wypadek przypisał czarom swej przeciwniczki (*Brut.* 217). Posiadamy nawet opis takich czarów, coprawda niezależny od osoby owego Kurjona, ale z niezbyt dalekiej od niego epoki. Owidjusz, opowiedziawszy o obrzędach Feraljów (wyżej str. 330), ciągnie dalej o związanych z tym samym dniem praktykach magicznych na cześć „Milczącej bogini" (*F.* II 571):

Oto śród młódek grona zgrzybiała starucha — bogini
Prawi Milczącej czar (sama nie milczy zaś, niel)

Trzema więc wziąwszy palcami trzy ziarna kadzidła, je kładzie
Tam, gdzie ukrytą mysz dróżkę przegryzła, pod próg;
Nić przywiązuje pozatem zaklętą do bączka czarnego,
Czarnych fasoli też w gębie obraca swej siedm,
Śledzia też główkę obszytą i igłą miedzianą przekłutą
Smołą pokrywa—a tam ognia niech pali ją żar!
Wina do ognia dolewa, a co pozostanie w butelce,
Pije czy ona czy te... więcej zaś ona niż te.
„Głos nieżyczliwy" powiada, „i usta związaliśmy wrogie",
Poczem z domostwa na dwór niesie niepewny ją krok.

Te „usta wrogie" są zapewne w tem środowisku usta sąsiadek-plotkarek, ale rzecz jest jasna, że dla owej powódki, o której mówi Cycero, mogły to być także i wymowne usta wielmożnego konsulara i pontyfika Gajusza Skrybonjusza Kurjona. Na pytanie, kto to taki ta „bogini Milcząca" lub „Niema", damy naturalnie inną odpowiedź, niż Owidjusz, który tuż po opisanych obrzędach opowiada o niej swawolną historyjkę, wyżej (str. 304) przez nas przytoczoną. Jej związek z dniem zadusznym świadczy o tem, że jest ona uosobioną potęgą milczenia milczących Manów. O takiej skłonności religji rzymskiej do uosobiania właściwości bóstw już była mowa wyżej: *dea Tacita* odnosi się do *taciti Manes* zupełnie tak samo, jak np. dea Victoria do zwycięskich Jowisza i Wenery.

O tych „fasolach" była już mowa wyżej jako o wykupie rodziny od strasznych Lemurów, które też należy uważać za mściwe duchy umarłych; z tego samego powodu, ale i z innych, musimy dołączyć do tego niesamowitego orszaku i owe zmory latające, które Rzymianie, jako też i Grecy, nazywali s t r z y g a m i (*striges*). Są one szczególnie nie-

bezpieczne dla ssących mleko matczyne dzieci; obronicielką tych ostatnich jest bogini Carna, której święto, Carnaria, obchodzono w Kalendy czerwcowe. I o niej, jak i o Milczącej, opowiada Owidjusz niezbyt poważną historyjkę (*F.* VI 101), zupełnie analogiczną do tamtej; analogja posunięta jest aż do takich szczegółów, jak zmiana pierwotnego imienia — tam im. „Lala" w „Lara", tu „Krana" w „Karna"— to znaczy, do istniejącego imienia było dorobione zmyślone pochodzenia greckiego. Ta równoległość pozwala nam i dla historyjki o Karnie domyślać się takiego samego źródła, to jest jakiejś zaginionej komedji; sama zaś historyjka brzmi w sposób następujący.

Od boga gaju nadtybrzańskiego Helerna pochodziła nimfa Krana, wskutek swej niezwykłej urody przedmiot lubieżnej chuci wielu gachów. Umiała ich ona zręcznie oszukiwać: udając, że prowadzi do tajemnej groty, prosiła, żeby szli naprzód, i gdy ci, uradowani, kroczyli ku miejscu spodziewanej rozkoszy, znienacka znikała w krzakach. Ten fortel udawał się jej często; ale kiedy w roli gacha zjawił się bóg Janus, kosa trafiła na kamień: biedaczka nie liczyła się z tem, że ten przecie ma twarz także i z tyłu. Wypadło więc ulec; ale wdzięczny za rozkosz bóg udzielił jej, jako bóg drzwi, władzy nad zawiasami (*cardines*, i to się stało przyczyną zmiany jej imienia na *Carna*), podarowawszy jej czarodziejską różdżkę tarniową *(albaspina)* do odpędzania wszelkiej napaści od podwoi. Otóż raz zdarzyło się, że niemowlę króla albańskiego, Prokas, stało się

ofiarą strzyg; są to drapieżne ptaki o dużej głowie, wytrzeszczonych oczach, krzywych dziobach, siwych piórach i haczystych szponach; w nocy przylatują, chłepczą wnętrzności niemowląt i odlatują z gardłem pełnem krwi. Zrozpaczona piastunka zwraca się do Karny; ta pociesza ją, pociesza rodziców i rozpoczyna zbawienne czary: owija trzykroć zielenią mącznicy słupy i próg drzwi, skrapia wejście wodą, a na oknie kładzie Janusową różdżkę; potem wynosi przed drzwi wnętrzności dwumiesięcznego prosiaka, prosząc strzygi, aby je przyjęły zamiast dziecięcych. Od tego czasu napaść ustała i chłopczyk odzyskał dawną cerę. To też ludzie z wdzięczności przynoszą Karnie w dzień jej święta słoninę i kaszę z fasoli i orkiszu.

Naturalnie i tu wszystkie te przysługi, oddawane podziemnym, miały jako swój cel zapewnienie sobie „pokoju" z ich strony; właśnie tylko pokoju, to znaczy negatywnie życzliwego zachowania się wobec żywych, nie zaś pozytywnego, którego nikt od nich nie żądał, z wyjątkiem chyba zbrodniczo-czarodziejskich sprawców „defiksij". „Nie boję się niczego, mam pokój ze zmarłymi"—*pax mihi est cum mortuis* — mówi u Plauta gospodarz domu, rzekomo nawiedzanego przez upiory (*Most.* 509); oczywiście nikt nie będzie ich prosił o *fides*. Z tego punktu widzenia należy, zdaje się, rozumieć często spotykane w napisach nagrobowych słowa *hic quiescit in pace, hic requiescit in pace* i t. d. Używamy ich dotychczas; ale jakże się zmieniło ich znaczenie!

33. To są, jak powiedziałem, oba brzegi, co do których religja dawała wierzącym pewne wskazówki; o samem zaś miejscu ich pobytu, miejscu, dokąd odlatują rozłączone z ciałem dusze i skąd czasami powracają, nie mówiła nic. Niewiadomo nawet było, czy mają one podczas tego letargicznego snu, który ogarniał ich ciała, jakąś odrobinę świadomości. Spotykamy parę razy na nagrobkach wyrażenia *si quid sapiunt inferi, si quid Manes sapiunt* (D. 1828 z uwagą wydawcy); robi się to jednak, zdaje się, na wszelki wypadek, i należy wątpić, czy ci, co wyrażają takie przypuszczenie, uważają je za pożądane dla nieboszczyka. Sądzę rączej, że pytaliby razem z Hamletem w jego słynnym, arcypogańskim monologu: „Umrzeć—spać; spać—może śnić? Tak, tu sęk; w tej bowiem martwocie jakież sny mogą nas nawiedzać, kiedy porzuciliśmy ten śmiertelny zamęt?“ Ale czy ciasny grób będzie czy nie będzie miejscem pobytu świadomej czy półświadomej duszy; jest on w każdym razie niby przedsionkiem do miejsca jej pobytu. „Zaczarowany grób“, o którym mowa była wyżej, został dla niej przez maga-cudzoziemca zamknięty; i oto teraz „przez całe noce kołacze ona (z wewnątrz) do tej ziemi, która stała się dla niej ciężką wskutek barbarzyńskiego zaklęcia; i ten cień, co przecie rozpraszał mrok podziemia, dziwi się, że nie może odwalić usypanej na nim mogiły“ (rozdz. II). Ładne wyobrażenie?

Ale ta sama Grecja, która pomogła wierze ludowej przezwyciężyć opór religji Numy, oddała do

jej usług cały aparat swej eschatologji. Dar ten był podwójny: do gawiedzi przemawiała eschatologja ludowa, propagowana przez poetów — do wykształconych eschatologja filozoficzna. Pomówmy i o jednej i o drugiej.

Naprzód o pierwszej. A więc rozłączona z ciałem dusza, zachowując jego kształt zewnętrzny i narazie także świadomość, pod przewodnictwem Hermesa-psychopompa zostaje skierowana do czeluści podziemnych; krocząc wciąż naprzód, dostaje się do wrót Hadesowych, których stróż, trójgłowy Kerber, z łatwością ją przepuszcza—tędy bowiem droga jest wolna, tylko powrót zakazany. Idąc jeszcze dalej, dochodzi do rzeki czy też jeziora Acheronckiego; jeżeli jej ciało zostało rzetelnie pochowane, to stary przewoźnik Charon przeprawi ją na swej wątłej łódce do tamtego brzegu, otrzymując za tę przysługę obola (to też ci, co sprawili pogrzeb, dali nieboszczykowi tego obola, by miał czem zapłacić). Tu zaczyna się prawdziwe państwo Plutona; odbywa się sąd nad duszą, sprawowany przez sędziów Minosa, Radamanta i Eaka, i od ich wyroku zależy, czy stanie się jej udziałem wieczne szczęście na Polach Elizejskich, czy wieczna udręka w Tartarze, czy wreszcie oczyszczające kary w czasowym przybytku pokutników. To są główne wytyczne; i naturalnie poeci i malarze nie żałowali barw dla szczegółowego opisu tak drogi do państwa Plutona z jej strachami, jak i przybytku błogosławionych z jego wiecznemi ucztami i wieczną choreją, przedewszystkiem zaś Tartaru z jego strasznemi rzekami Styksem, Pi-

ryflegetontem, Kocytem oraz rzeką zapomnienia, Letą, i również z karami starodawnych potępieńców, Syzyfa z upartym głazem, Tantala z umykającemi mu jabłkami i wodą, Danaid z ich przedziurawioną beczką.

Tak, to wszystko pokazywano Rzymianom ze sceny tragicznej; widzieli oni tam na własne oczy ducha zabitego w młodym wieku Polidora, który w wierszach pełnych smutku i zgrozy opisywał im swą podróż podziemną:

Oto wracam z Acherontu; ciasna, stroma droga ta,
Przez pieczary, poprzez głazy, hamujące trudny krok...

Oddziaływało to zapewne na wyobraźnię, ale czy także na wiarę? Sami najbliżsi mistrzowie ówczesnych Rzymian, myśliciele czasów hellenistycznych, nie bardzo brali na serjo tę „religję poetycką"; jeden z najbardziej wpływowych, Kallimach, pozwolił sobie na takiego rodzaju nagrobek, może nie autentyczny, ale nieźle naśladujący owe djalogi, o których mowa była wyżej;

Eucharydasie, co tam?—„Mrok gęsty".—A drogi powrotu?
„Brednie".—A Pluton?—„Mit".—Biada! zginęliśmy więc.

Co się zaś tyczy Rzymu, to bardzo charakterystyczny jest pod tym względem początek sporu w pierwszej Tuskulance Cycerona (10). Interlokutor Cycerona twierdzi tu, że śmierć jest złem, i to nietylko dla tych, którym grozi, ale i dla tych, co już umarli. „A więc powiedz", mówi na to Cycero, „czy cię straszy trójgłowy stróż piekła Kerber, szum Kocytu, przeprawa przez Acheron,

Brodą wodę muskający Tantal z męką suchych warg?

czy może to, że

Syzyf tam dźwiga,
Potem oblany, swój głaz, ale na nic potężny wysiłek?

a może i nieprzebłagani sędziowie, Minos i Radamant, przed którymi ani L. Krassus ciebie nie obroni, ani M. Antonjusz, ani nawet, (ponieważ sprawa się toczy przed sędziami greckimi), nie zdołasz zaprosić Demostenesa—nie, sam będziesz musiał przemawiać we własnej obronie przed tłumem słuchaczów? Tego chyba się boisz, i dlatego uważasz śmierć za zło wieczyste?"—„Czy uważasz mnie za takiego głupca, żebym miał w to wierzyć?"—„Jak to? nie wierzysz?"—„Bynajmniej".—„Szkoda!"—„Dlaczego szkoda"?—„Bo mógłbym się stać wymownym, zaprzeczając takim wyobrażeniom".—„W takiej sprawie nikomuby nie zabrakło wymowy; nietrudno przecież obalać te dziwactwa poetów i malarzy". Jeszcze bardziej stanowczo wyraża się filozof w innem miejscu tej samej Tuskulanki (48); wyszydzając zachwyt pewnych wielbicieli nauki wolnomyślicielskiej z tego powodu, że ta nauka uwolniła ich od strachu ciągłego i od dziennej i nocnej zmory, pyta: „Jakiego strachu? jakiej zmory? Czy jest taka głupia baba, coby się bała tych rzeczy, których wybyście się widocznie bali, gdybyście się nie nauczyli przyrodoznawstwa? Właśnie: Orka głęboki przybytek acheroncki, blade, mrokiem zachmurzone siedziby śmierci! I taki filozof nie wstydzi się przechwalać, że takich rzeczy się nie boi i że uznał je za zmyślone?" Niewolno się przeciw tym wyraźnym świadectwom powoływać na nagrobki poetyckie, w któ-

rych mowa o Polach Elizejskich i innych elementach eschatologji ludowej; to przecie jest poezja. Więcej znaczenia ma ów „grosz Charona", znajdowany tam i sam w grobach rzymskich; ale może i ten był dawany nieboszczykom tak, „na wszelki wypadek".

Bądź co bądź, eschatologja ludowa Greków nie bardzo trafiła do przekonania Rzymian; ale za czasów, o których tu mowa, Grecja mogła służyć swojej wychowance zachodniej jeszcze inną eschatologją, daleko dojrzalszą i poważniejszą. Nazywamy ją f i l o z o f i c z n ą, pomimo że nie jest ona całkowicie filozoficznego pochodzenia, lecz opiera się po części na wierzeniach ludowych, poddanych pewnemu oczyszczeniu lub przynajmniej tłumaczeniu symbolicznemu. Oczywiście nie mamy tu na myśli filozofji epikurejskiej, która w najprostszy sposób dała sobie radę z wszelką eschatologją, wogóle negując trwałość rozłączonej z ciałem duszy; była ona dość rozpowszechniona w ostatnich czasach republiki—że wymienię tylko genjalny poemat Lukrecego—i mogłaby nawet, gdyby przyszła wcześniej, służyć mocną oporą religji Numy, ponieważ jej dusza, złożona z najcieńszych atomów, dałaby się łatwo pogodzić ze rdzennie rzymskim Genjuszem, owym „śmiertelnym bogiem przyrody człowieczej". Teraz jednak było już zapóźno; nie zdołała się przedrzeć przez grubą warstwę wierzeń zaświatowych, owoc stuleci pierwszej hellenizacji, do owego prarzymskiego pojęcia i pozostała wiarą części tylko, aczkolwiek znacznej, rzymskiej intelligencji, owych Pizonów, Attyków i szeregu innych. Pozostali chętniej przysłuchiwali

się dowodom innych greckich szkół, a więc pitagorejskiej, która po zadanym jej w początku wieku drugiego ciosie (wyżej str. 322) teraz właśnie przeżywała nowy, długowieczny rozkwit, pozatem stoickiej, ale w jej późniejszej pozydonjuszowskiej odmianie [RH 223], i Akademji, ale nowej, prawdziwie platońskiej, wyzwolonej ze sceptycyzmu Arkezylaja i jego następców [RH 205].

Pomimo pewnych wahań w szczegółach eschatologja tych nowych prądów przedstawia obraz dostatecznie jednolity. Wspólnem jest przedewszystkiem przekonanie, że czeluście podziemne nie są miejscem pobytu wszystkich dusz, chociażby i podzielonych na poszczególne kategorje: nie, dobre dostają się do „eteru" czyli do nieba. Slynna „podwójna droga" pitagorejczyków, wyrażona w ich symbolicznej literze Y, z poziomej stała się pionową: jej prawa—koniecznie prawa — gałąź prowadzi w sfery nadziemne, a tylko lewa spuszcza się do owych strasznych głębin, w których na grzesznika czekają kary za jego przestępstwa. Co do tej lewej, to tu nowa teologja zasadniczych zmian nie wniosła; nie dziw więc, że stare, ludowe wyobrażenia o podziemnym Hadesie kiełkują tu w dalszym ciągu, przyczem stopień wiary, z którą odnosili się do nich ci nowi apokaliptycy, mógł być różny i nawet niepewny. Przełomową była dopiero zamiana hadesowych Pól Elizejskich na raj niebieski, dla którego zresztą imię Pól Elizejskich mogło być zachowane, ponieważ ono w swej błogiej niezrozumiałości nic o położeniu tych pól nie mówiło.

O tej zamianie i jej znaczeniu dla helleńskiej nauki o zaświecie mówiłem w innem miejscu [HJ I 196]; dla religji rzymskiej miały szczególną ważność dwa utwory o charakterze artystycznym, „Sen Scypjona", wieńczący księgi Cycerona o „Rzeczypospolitej" tak samo, jak widzenie Era — księgi o tym samym przedmiocie Platona, i VI-ta pieśń Eneidy Wirgiljusza, które to dzieło, pomimo że napisane już za czasów cesarza Augusta, może być uważane za trafną reasumpcję wyobrażeń eschatologicznych ostatnich czasów republiki. O pierwszem dziele też już mówiłem [RH 224]; tu tylko chciałbym podkreślić, popierwsze, że ten raj, w którym Scypjo Młodszy spotyka ducha swego wielkiego dziada, jest wyraźnie rajem niebieskim, i że w nim najzaszczytniejsze miejsce, mianowicie tak zwaną drogę Mleczną (czy to należy rozumieć w literalnym, czy w symbolicznym sensie, to inna kwestja), zajmują ci, co „stanęli do walki w obronie całości ojczyzny, wyświadczyli jej przysługi, przyczynili się do jej wielkości"— podrugie, że to wyodrębnienie najlepszych śród dobrych pokrywa się w znacznym stopniu ze znanym dogmatem Cycerona *omnium animos immortales esse, fortium bonorumque divinos*, który tak samo, jak i kult herosów w Grecji [RH 147], przygotowuje przyszłą apoteozę na gruncie rzymskim — apoteozę cesarzy. Lecz o niej wypadnie mówić w tomie następnym.

„Sen Scypjona" był dziełem bardzo wpływowem; świadczy o tem chociażby napisany po czterech zgórą stuleciach, podczas zawziętej walki „pogaństwa" z chrześcijaństwem, komentarz Makrobjusza.

Ale jeszcze daleko bardziej wpływowem było widzenie Eneasza w VI-ej pieśni eposu Wirgiljusza. Poeta nie ogranicza się tu do samej tylko siedziby błogosławionych: Sybila kumańska prowadzi bohatera po całym zaświecie, coprawda tylko zdaleka pokazując mu straszne więzienie potępieńców i krótko tylko opisując ich męczarnie. A więc widzi on, jeszcze przed przeprawą przez Acheron, dusze tych, których ciała nie były uczczone pobożnym pogrzebem: przez sto lat muszą one błądzić w tym przedsionku Hadesu, nim otrzymają zezwolenie na wstąpienie do wnętrza. Po przeprawie — dla której poeta zachował popularną postać przewoźnika Charona — widzi Eneasz wciąż jeszcze nie we właściwym Hadesie, lecz w miejscu, które Dante nazywa *Limbo*, my zaś Otchłanią — po pierwsze tych, którzy umarli zawcześnie lub zostali zabici i teraz muszą czekać, aż nastąpi przeznaczony im przez los kres życia, podrugie — samobójców, potrzecie—ofiary wszechmocnej siły miłości, i nakoniec poległych na wojnie. Tu dopiero dzielą się drogi — dotychczas więc mieliśmy sam trzon symbolicznego Y pitagorejczyków. Drogą lewą Sybila, jak już zaznaczyłem, bohatera nie prowadzi: tylko ze słów swej przewodniczki dowiaduje się on, że wiedzie ta droga do przybytku tych, którzy, „radzi zwodniczej obłudzie, odroczyli aż do późnej śmierci odkupienie dokonanych zbrodni" (w. 568) — krótkie, ale jakże bogate w nierozwiniętą treść słowa. To jest Tartar; ciągnie się on pod ziemią na przestrzeń dwa razy większą od tej, która dzieli ziemię od niebieskiego Olimpu. Oboje

pielgrzymi odwracają się od tej drogi; złożywszy hołd niewidzialnym panom Hadesu, kroczą dalej — oczywiście po prawej drodze — do raju błogosławionych. To jest jasne; ale gdzie się znajduje ten raj? Tego topograficznego realizmu, o który tak się starał Dante, u Wirgiljusza nie znajdujemy; z jego prostego *devenere locos laetos* (538) każdyby wnioskował, że znajdujemy się jeszcze pod ziemią, lub przynajmniej, jak w misterjach Demetry, na jej odwrotnej stronie, i dopiero z w. 887 wnioskujemy, że znajdujemy się w „powietrznych przestworach", a więc, jak też sądzili komentatorzy antyczni, w niebie. Nie sami jednak błogosławieni się tu znajdują: jest tu miejsce — topografja znowu jest bardzo nieokreślona — i dla czyśca. Przez ten czyściec muszą przechodzić — zdaje się — wszystkie dusze: namiętności bowiem, właściwe naturze człowieczej, zaszczepiły im zarodki zła, od których nawet śmierć ich nie wyzwala. „A więc kary je ćwiczą, w katuszach odkupują dawne grzechy: jedne wisząc wystawione są na powiewy wiatrów, inne w potężnych wirach zmywają z siebie grzechy lub oczyszczają się z nich w ogniu: *quisque suos patimur Manes* (739). A więc oczyszczenie przez trzy górne żywioły, powietrze, wodę i ogień: jesteśmy znowu w niebieskich przestworach, w krainie chmur. To miejsce Eneidy, że to nawiasem dodam, jest bardzo znamienne: pierwszy z teologów Zachodu, który wprowadza dogmat o czyścu, św. Augustyn, wyraźnie się na nie powołuje (*CD* XXI 13). Dobrze; czy więc po odbyciu tych kar oczyszczających dusze dostaną się do przybytku wiecznego

szczęścia? Nie wszystkie i nawet względnie niewielka tylko ich ilość; pozostałe zaś?—Tu poeta, pragnąc przyjąć do swej nauki o ile możności wszystkie dogmaty eschatologiczne Pitagorasa i Platona, wiąże swą teorję potrójnego zaświata z teorją reinkarnacji. Pozostałe więc po upływie lat tysiąca bóg zwołuje do rzeki Lety, aby napiły się wody zapomnienia z jej nurtów i poczuły pragnienie ponownego wstąpienia w ciała ziemskie. Że z tego wyobrażenia powstaje wspaniała wizja przyszłej wielkości Rzymu (756—886)—o tem wystarczy tylko napomknąć.

Taka była ta nauka o życiu pozagrobowem, którą Rzym republikański pozostawił w spuściźnie do rozpamiętywania przyszłym pokoleniom ludzi; ponure poglądy przeszłości, wahające się między wstrętnym wampiryzmem i smętnem niedowiarstwem, zostały w równej mierze przezwyciężone. Czy poeta polecał wszystkie szczegóły swego opisu wierze swych czytelników? Zapewne nie: przecie i Dante nie wymagał wiary dla zachowanych przez siebie piekielnych postaci Charona, Minosa, Anteusza i innych. I kto wie, czy nie miał na myśli właśnie tych raczej poetyckich niż religijnych szczegółów, kiedy w gorszącem swą zagadkowością miejscu swego poematu (893—901) wypuszczał swego bohatera z zaświata przez bramę z kości słoniowej, tę, którą obierają sny złudne. Ale pomimo wszelkich zastrzeżeń co do szczegółów, czytelnik, urzeczony pięknem całego obrazu, nie zawaha się zastosować do tego zaświata religji rzymskiej słowa Dantego: *Giustizia mosse il mio alto fattore.*

KSIĄŻNICA PODLASKA im. Łukasza Górnickiego 11113A
WOJEWÓDZKA w Białymstoku

TREŚĆ CZĘŚCI PIERWSZEJ

ROZDZIAŁ I

Wstęp 1

1. Znaczenie kultury Rzymu dla kultury ogólnoeuropejskiej. Rzym jako łącznik między Grecją a Zachodem. Osobliwość genjuszu rzymskiego. Rzymska religja z punktu widzenia ciągłości psychologicznej. Charakter niniejszego dzieła.— 2. Zarys geograficzny. Italja i jej kręgosłup. Wyroczność podwójnego kierunku Apenin; trzy części Italji. Północna i południowa otwarte na wschód, średnia na zachód. Stad rola Italji jako łącznika między Wschodem a Zachodem. Trzy plemiona Italji środkowej: Etruskowie, Latyni, Samnici. Zwycięstwo Latynów i Rzymu. — 3. Zarys historyczny. Legenda o założeniu Rzymu. Trudności chronologiczne i ich rozwiązanie. Rzym jako kolonja Troi. Powstanie Rzymu z połączenia gmin latyńskiej i sabińskiej. Pierwiastki świętokradcze w legendzie o założeniu Rzymu i ich znaczenie. *Augurium augustum* i jego spełnienie. — 4. Królowie rzymscy. Alba. Opanowanie przez Etrusków i hegemonja. Wygnanie Etrusków i utrata hegemonji. Walka stanów i hellenizacja. Potrójne zadanie hegemonji rzymskiej: wobec Latynów, wobec Italji i wobec świata antycznego. — 5. Walka z hellenizmem i nowa hellenizacja. Tarent. Kartagina. Macedonja. Nowa walka stanów: Grakchowie. Mitrydat. Egipt. Hellenizacja i orjentali-

zacja. — 6. Stosunek niniejszego dzieła do jego poprzedników. Nauka i sentyment. Religja rzymska a religja grecka. Wypełnienie się czasu.

ROZDZIAŁ II

Etrurja 50

7. Pochodzenie Etrusków z Lidji. Legenda Herodota. Tyrreńczycy na Lemnos. Etruskowie w Italji. Związek dwunastu miast. Etruskowie i Hellenowie. Hellenizacja religji etruskiej. Imperjalizm etruski. Ofenzywa Rzymu. Zanik potęgi etruskiej. — 8. Język etruski. Dwie metody jego badania. Brak literatury. Sztuka etruska. Wpływ sztuki helleńskiej. Grobowce. Świątynie. Rzeźbiarstwo. Mitologja grecka w Etrurji. Urny. Upadek sztuki. — 9. Religja etruska. Woltumna. Tinia-Jowisz, Uni-Junona, Menrva-Minerwa. Pozostali bogowie. — 10. Disciplina etrusca. Księgi Tagesa. Haruspikowie. Podział dyscypliny etruskiej. Wątróbka placentyńska. Nauka o błyskawicach. Libri rituales. Księgi wyroczne.— 11. Zaświat w religji etruskiej. Raj i piekło. Charun. Lasa-Charyta, Lasa Mojra, Lasa-Erynja. Jej dwa znaczenia, determinatywne i etyczne. Lasa i Vanth. Charun i Vanth—djabeł i anioł.—12. Legenda wieków u Etrusków. Sybila etruska—Wegona. Koniec imienia etruskiego. Wyłom w ścisłości legendy wieków.

ROZDZIAŁ III

Święty czas. 123

13. Ubóstwienie aktów. Analogje greckie. Deus Rediculus. Ajus Locutius. Pierwotna aktualność, późniejsza substancjalność Dalsze kiełkowanie aktualności. — 14. Akty życia człowieczego. Immanentność aktualna. Od poczęcia do śmierci. Akty życia przyrody organicznej: rolnictwo. Indigitamenta. Pierwotne bóstwa Rzymian— numina.—15. Indigitamenta i religja ludowa: wykonanie i idea. Grecka Demeter i rzymska Ceres. Płynność wyobrażeń religijnych; różniczkowanie i całkowanie. Saturn, Ceres, Flora, Consus. Matka Ziemia. Winiarstwo. Hodowla. — 16. Całkowanie aktów życia człowieczego: Genius. Genjusze zespołów i miejsc; Genius populi Romani. Całkowanie częściowe: Natalis, Liber, Talassio. Święto matki. Pogrzeb — 17. Bóstwa samego Czasu. Doba; dzień i noc. Podział dni: religja, przesąd i prawo. Tydzień; nundiny. Miesiąc: Kalendy, Idy, Nony. Nazwy miesięcy. Podwójność systemu; analogja z naszym tygodniem. Rok styczniowy, sabiński—i marcowy, latyński. Nowy Rok. Anna Perenna. Koniec roku: oczyszczenie i zaduszki. Zespół lat: saeculum.

ROZDZIAŁ IV

Święty dom i święty gród 197

18. Wejście i wyjście: Janus. Symbolizm drzwi. Poranek: Matutinus pater; pierwszy dzień miesiąca, pierwszy miesiąc roku. Drzwi i brama.— Ognisko: Westa. Piekarnia i spiżarnia. Penaty. Penaty Rzymu. — Lar. Lary rozdroży. Lares publici.— Terminus i Terminalje. Terminus Rzymu.—Poza domem—las. Silvanus, Lupercus, Inuus, Incubo. — Las i źródła. Fons i Fontinalia. Camena, Casmena, Carmenta. Egerja, Juturna; Fontana Trevi. Neptunus i Volturnus.— 19. Powstanie Rzymu z dwuch gmin. Bóstwo gminy latyńskiej: Mars. Bóg wojny i bóg urodzaju. Koń październikowy. Modlitwa braci Polnych. — Bóstwo gminy sabińskiej: Kwiryn. Semonowie. — Bóstwo gmin połączonych: Jowisz. Jupiter Fulgur i bóg przysięgi. Jupiter Latiaris. Trójca kapłańska. Diespiter. Dius Fidius i Semo Sancus. Jupiter Optimus Maximus. — 20. Indigetes i Novensides.

Zespół bogów tubylców. Angerona, Vedjovis. Wulkan. Juno. Juno Sospita i jej smok.—21. Bóstwa nowoosiadłe. Sprowadzenie kultów municypalnych. Ewokacja. Minerwa. Diana. Kapłan nemoreński. Diana awentyńska. Fortuna.

ROZDZIAŁ V

Hellenizacja 257

22. Przed chrześcijaństwem tylko jedna reforma—hellenizacja. Numen i bóstwo. Antropomorfizm. Strach, szacunek, miłość. „Dobry bóg". Jupiter Optimus Maximus. Symboliczne znaczenie Kapitolu. — 23. Sybila kumańska. Pochodzenie trojańskie Sybili. Rzym potomkiem Troi. Księgi sybilińskie. Prodigia i ich prokuracja. — 24. Wprowadzenie nowych bóstw. Apollo. Ceres, Liber, Libera. Merkury. Fortuna. Wiara, Nadzieja. Neptun. Eskulap. Herkules. Kastor i Polluks. Dobra Bogini. Juventas. Wenus. Wielka Macierz. Legenda o Klaudji Kwincie. Zwycięstwo religji Numy. — 25. Nowe formy nabożeństwa. Utożsamienie bogów rzymskich z greckimi. Genealogje bogów. Mity i ich parodja: Niema bogini. Obrzędowość grecka. Częstowanie bogów. Procesje. Pieśni dziewic. Igrzyska. Ofiary ludzkie. Saturnalje.—26. Reakcja zewnętrzna. Spisek Bachanaljów. Znalezione dzieła Numy.—Reakcja wewnętrzna. Przez epitet do personifikacji, przez personifikację do abstrakcyjności. Genjusze bogów.

ROZDZIAŁ VI

Zaświat . . . . . .

29. Obrzędy Feraljów. Świadectwo Owidjusza i wyniki. Religja ludowa i religja urzędowa wobec kultu dusz. Dawniejsze święto umarłych: Lemurje. Analogja z religją Greków i Izraela. — 30. Podwójne wyobrażenie o zaświecie. Wyobrażenie

rdzennie rzymskie. Życie w grobie. Manes. Di parentum. Lemury. Larwy. Lawerna. Orcus? — 31. Genius i jego stosunek do zaświata. Genius i Juno. Pochodzenie tej dyferencjacji. — 32. Los duszy po rozstaniu się z ciałem. Brzeg ujścia: obowiązki żywych. Ofiary perjodyczne. Pomniki grobowe i napisy. Brzeg przyjścia: sny i zjawy. Wiara w upiory i defiksje. Bogini Niema i strzygi. Pax cum mortuis. — 33. Wyobrażenie religji zhellenizowanej. Eschatologja grecka ludowa. Stanowisko „głupiej baby". Eschatologja grecka filozoficzna. Dusze w eterze. Pomniki podstawowe: „Sen Scypjona" Cycerona i widzenie Eneasza u Wirgiljusza.

Miejska Biblioteka Publiczna 17508 Białym
WOJEWÓDZKA BIBLIOTEKA PUBLICZNA 749711 Białym
17509

PRACE PROF. T. ZIELIŃSKIEGO, DRUKOWANE PO POLSKU W WYDANIACH KSIĄŻKOWYCH

Nakładem Towarzystwa Wydawniczego w Warszawie

RELIGJE ŚWIATA ANTYCZNEGO:

Tom I: Religja starożytnej Grecji. Z upoważnienia autora przełożył Stefan Srebrny, profesor uniwersytetu Lubelskiego. 1922. opr. 5.—

Tom II: Religja Hellenizmu. 1925. zł. 5.— opr. 8.—

Tom III: Hellenizm a judaizm. 2 tomy po 6.— opr. po 9.—, razem opr. 15.—

Historja kultury antycznej w zwięzłym wykładzie. 2 tomy. 1922 i 1924. Tom I wyczerp. tom II 5.50, opr. 8.50
2 tomy opr. na bezdrz. pap. (tylko komplet) 14.—

Irezyona. Klechdy attyckie. Serja I i II 1922. po 1.60 kart. po 2.50, razem opr. po 5.80
„ „ „ Serja III i IV (w przygot.)

Literatura starożytnej Grecji, epoki niepodległości. 1923. Cz. I. Zarys ogólny 3.20 opr. 6.20
Cz. II. Wzory (opracował prof. Stefan Srebrny).
Dział I. Twórczość ludowa. Epos. Liryka. 3.—
Dział II. Tragedja. Komedja. 3.—
Dział III. Historja. Filozofja. Wymowa. 5.—

Literatura starożytnej Grecji, epoki powszechnej. Część I. Zarys ogólny 7.50

Świat antyczny I. Grecja.
Tom I. Starożytność bajeczna. Z ilustr. według malowideł antycznych 18.— opr. płóc. 25.—
Tom II. Grecja niepodległa. 14.—, opr. 20.—

Świat antyczny II. Rzym (w przygotowaniu)
Tom I. Rzym republikański
Tom II. Rzym cesarski

Grecja. Budownictwo, plastyka i krajobraz. 1923. album opr. 50.—

Nakładem innych wydawnictw ukazały się następujące dzieła:

Rzym i jego religja. (1920). Piękna Helena. (1920. Wyd. II 1921). Hermes Trzykroć Wielki (Wyd. II 1921). Chrześcijaństwo starożytne a filozofja rzymska (1921). Świat antyczny a my. (1922). Z ojczystej niwy. (Studja i szkice 1923). Z życia idej. (Studja i szkice. Tom I. 1926.) Sybila. (Trzy szkice. 1926.) Sofokles (1925). Elementy dramatyzmu w tragedji greckiej (1925)