

KRZYSZTOF MOGIELNICKI

POŚWIĘCANIE *LIBA* W RELIGII RZYMSKIEJ*

Abstrakt. Artykuł analizuje źródła rzekomo dowodzące zastosowania *mola salsa* do konsekracji produktu zbożowego (*libum*) podczas rzymskiego rytuału ofiarniczego. Jakkolwiek rzeczywiście taka praktyka istniała, to jednak była ona rzadsza, być może ograniczona do kultu prywatnego. Z relacji starożytnych wynika też, że nie uznawano takiej czynności za *immolatio*. Autor artykułu proponuje hipotezę, że dla Rzymian istotne było intencjonalne wyprodukowanie *libum*, aby spełniało tradycyjne wymogi kultowe i było uznane za rzymską ofiarę. Można było je wykonać w ramach samej uroczystości ofiarniczej, ale częściej zajmował się tym specjalny personel kapłański (*fictores*). Poza tym *liba* można było zakupić u odpowiednich sprzedawców.

Słowa kluczowe: religia rzymska; rytuał ofiarniczy; ofiara roślinna; *libum*; *mola salsa*

LIBA CONSECRATION IN THE ROMAN RELIGION

Abstract. This article examines sources which purportedly attest to the use of *mola salsa* for the consecration of a grain product (*libum*) during Roman sacrificial rites. While such a practice did exist, it was rare, perhaps restricted to private worship. Moreover, ancient testimonies indicate that such an act was not considered *immolatio*. The author of the paper proposes the hypothesis that for the Romans it was essential to deliberately produce a *libum* so that it would meet traditional cultic requirements and be regarded as a Roman offering. Such the procedure could be done as part of a sacrificial ceremony itself, but more often it was handled by special priestly personnel (*fictores*). In addition, *liba* could be purchased from the appropriate vendors (*libarii*).

Keywords: Roman religion; sacrificial ritual; vegetal offering; *libum*; *mola salsa*

Dr Krzysztof Mogielnicki – Uniwersytet Zielonogórski, Instytut Historii; adres do korespondencji: al. Wojska Polskiego 69, 65-762 Zielona Góra; e-mail: krzysztof.mogielnicki.lbn@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1106-3483>.

* Artykuł prezentuje efekty badań przeprowadzonych w ramach projektu „Kapłani Jowisza. Kolegium *septemviri epulones* w religii publicznej starożytnego Rzymu” finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2019/35/B/HS3/00809).

Chociaż na podstawie źródeł możemy zbudować spójny opis przebiegu rzymskiego rytuału ofiarniczego¹, to jednak wciąż jest kilka jego szczegółów, które skłaniają do zadawania pytań i wywołują wątpliwości. Pewne zastrzeżenie odnosi się do etapu nazywanego *immolatio*. Celia Schultz formułuje je w swoim artykule „Roman Sacrifice, Inside and out”. Badaczka zastanawia się, czy wytwarzana przez westalki *mola salsa* (mieszanka prażonych ziaren pszenicy płaskurki i soli²) służąca podczas *immolatio* do konsekracji zwierząt ofiarnych stosowana była też podczas poświęcania ofiar pochodzenia roślinnego³. Wtórzy jej Fay Glinister, która w tekście na temat rzymskich wypieków ofiarniczych nazywanych *liba* (zazwyczaj pszeniczno-serowy placek⁴) dostrzega problem dotyczący formy ich poświęcania podczas rytuału⁵. Pytanie

¹ Standardowo uroczystość złożenia ofiary zwierzęcej w Rzymie miała następujące fazy: *pompa* (procesja uczestników rytuału), *praefatio* (wstępna ofiara z wina i kadzidła oraz modlitwa do bogów), *immolatio* (poświęcenie ofiary), *extispicium* (inspekcja wnętrza po zabiciu zwierzęcia), *redditio* (ugotowanie i ofiarowanie wnętrza). Rytuał poprzedzał wybór odpowiedniej ofiary (*probatio*), a kończyła go uczta, podczas której spożywano mięso poświęconego zwierzęcia. Najważniejsze dwie publikacje dotyczące modelu przebiegu rzymskiej uroczystości ofiarniczej, nazywanego czasem modelem Scheida-Prescendi, to: John Scheid, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, tłum. Barbara Gregori (Bari: Laterza, 2011) oraz Francesca Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire* (Stuttgart: Franz Steiner, 2007).

² Varro *Ling.* 5.104: „[...] ex mola, id est ex sale et farre molito”; Paul. Fest. 97 L, s.v. *Immolare*: „est mola, id est farro molito et sale, hostiam perspersam sacrare”; Fest. 124 L s.v. *Mola*: „etiam vocatur far tostum et sale sparsum, quod eo molito hostiae aspergantur”. Szczegóły produkcji moli przedstawia Serwiusz w komentarzu do jednej z eklog Wergiliusza, zob. Serv. *Ecl.* 8.82. Wymieniane przez źródła *far* to *Triticum dicoccum* Schr., często nieściśle identyfikowane bywa również z orkiszem (*Triticum spelta* L.). Zob. Jacques André, *Lexique des termes de botanique en latin* (Paris: Klincksieck, 1956), 133. Ten gatunek pszenicy miał swoje szczególne znaczenie w rzymskim doświadczeniu religijnym, nie tylko jako składnik moli, ale był także uznawany za pierwsze pożywienie Rzymian, o czym wspomina Pliniusz w: Plin. *Nat.* 18.83: „Primus antiquis Latii cibus”. Zob. na ten temat Fay Glinister, „Festus and Ritual Foodstuffs”, *Eruditio Antiqua* 6 (2014): 220-222 oraz Nicholas Purcell, „The Way We Used to Eat: Diet, Community, and History at Rome”, *American Journal of Philology* 124 (2003): 333-334.

³ Celia Schultz, „Roman sacrifice, Inside and Out”, *Journal of Roman Studies* 106 (2016): 64: „It is unfortunate that the ancient sources on vegetal sacrifice are as exiguous as they are: it is not possible to determine what relationship its outward form bore to blood sacrifice. Were these items sprinkled with *mola salsa*? Were they always burnt on an altar or brazier? Were they used in some form of divination? Was a portion consumed later? The answers to these questions might reshape our understanding of what were the crucial elements of *sacrificium*”.

⁴ Przepis na *libum* (mąka pszeniczna, ser, jajko) zamieszcza Katon w *De agri cultura*, zob. Cato *Agr.* 75. Ogólnie *libum* oznaczało każdy rodzaj składanego w ofierze wypieku, przygotowanego na bazie dowolnej mąki i uformowanego w wymagany kształt.

⁵ Glinister, „Festus and Ritual Foodstuffs”, 225: „We do not know how the cakes were rendered sacred: whether the ingredients were already sacred, or whether there was a moment at which the prepared cakes were sacralised by some formula or ritual?”.

w sprawie tych technikaliów jest zasadne, ponieważ w opinii samych Rzymian *immolatio* było postrzegane jako najważniejszy moment rytuału przenoszący wyselekcjonowaną *hostia*, której zachowanie szczególnie wówczas kontrolowano, ze sfery *profanum* do sfery *sacrum*. Pliniusz w *Historia naturalis* uznaje *mola salsa* za niezbędny element rzymskiego kultu. Bez niej – jak pisze – nic nie może odbyć się w życiu religijnym: *maxime tamen in sacris intellegitur auctoritas, quando nulla conficiuntur sine mola salsa*⁶. Tę istotną rolę moli podkreślał też fakt, że jej zastosowanie sięgało tradycyjnie czasów króla Numy Pompiliusza, który wedle przekazów źródłowych miał ustalić wiele zasad rytualnych rzymskiej religii⁷. Na ten temat pisze także Pliniusz Starszy w swoim dziele encyklopedycznym: *Numa instituit deos fruge colere et mola salsa supplicare atque, ut auctor est Hemina, far torrere*⁸. Czy zatem *mola salsa* w kulcie państwowym i domowym była używana do konsekracji produktów spożywczych, jakimi były wypieki nazywane *liba*? W nielicznych tekstach źródłowych odnaleźć można miejsca, które pozwalają powiązać mólę z tymi ofiarami. Moim celem jest analiza i interpretacja świadectw starożytnych, aby ustalić charakter zastosowania *mola salsa* podczas ofiarowania zbożowych placzków. Pomimo ograniczonej liczby źródeł pozwalają one odnieść się do pytań i wątpliwości wspomnianych badaczek. Można będzie zauważyć (w konfrontacji z innymi dowodami), że antyczne teksty dotyczą rzadszego zjawiska, którego nie uznawano za *immolatio*. Wobec tego spróbuję także odpowiedzieć na pytanie, co od strony rytualnej Rzymianie postrzegali za ważne podczas składania wypieków w ofierze. Pozwoli to też spojrzeć w nowym świetle na rolę, którą odgrywał kapłański personel pomocniczy wykonujący *liba*.

Schultz przywołuje miejsce z *Fasti* Owidiusza jako potencjalny argument za pozytywną odpowiedzią na pytanie w sprawie *immolatio* wypieków⁹. Zdaje ona sobie jednocześnie sprawę z pewnych ograniczeń źródła. Autorka krótko jedynie zaznacza, że ustęp z *Fasti* może sugerować pewną rzymską praktykę rytualną¹⁰. W istocie sprawa jest trochę bardziej skomplikowana niż sygnalizuje amerykańska badaczka. Passus ze starożytnego utworu poetyckiego jest niejednoznaczny i trudno właściwie stwierdzić coś pewniejszego na temat

⁶ Plin. *Nat.* 31.89.

⁷ Cic. *Rep.* 2.26-27; Liv. 1.20.6; Flor. 1.2; Plut. *Vit. Num.* 8-9.

⁸ Plin. *Nat.* 18.7. Por. Hyg. *Fab.* 277.4, który przypisuje Triptolemosowi wynalezienie *mola salsa* i pierwsze poświęcenie zwierzęcia z jej zastosowaniem (świnia dla bogini Ceres).

⁹ O tym miejscu mitologicznego poematu krótko wspomina też Francesca Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice*, 105.

¹⁰ Schultz, „Roman sacrifice, Inside and Out”, 64 (przyp. 45).

zasad rytualnych wspomnianych przez rzymskiego poetę oraz czy w ogóle dowodzi zastosowania *mola salsa* w ofiarowaniu *liba*. W pierwszej księdze *Fasti* Owidiusz pisze o styczniowej ofierze dla boga Janusa:

inde vocor Ianus, cui cum Ceriale sacerdos
imponit libum mixtaque farra sale,
nomina ridebis;¹¹

Złożeniu w ofierze pszennego wypieku (czasownik *imponere* może być technicznym terminem¹²) towarzyszy również ofiarowanie ziaren pszenicy płaskurki (*far*) zmieszanych z solą, co zapewne należy identyfikować jako *mola salsa*. Określenia *far salsum*, *far cum mica salis*, *fruges salsae* itp. są zazwyczaj poetyckimi synonimami tej mieszanki. Językowa struktura wersu wskazuje tutaj raczej, że chodzi o dwie oddzielne ofiary. Mogłoby się wydawać, że nie ma podstaw, żeby wyciągać wniosek, iż poeta pisze o wypieku, który sakryfikator posypał mołą. Tym bardziej, że w różnych źródłach odnajdujemy miejsca, w których autorzy stwierdzają, iż *mola salsa* była wykorzystywana jako autonomiczna ofiara i uznawano to za starodawny rzymski obyczaj¹³. Istnieją jednak jeszcze dwa niezwykle intrygujące świadectwa, które poświadczają czynność analogiczną do *immolatio* zwierząt ofiarnych. Pierwszym z nich jest 70 *carmen* ze zbioru *Priapejów*, drugim – cytat z niezachowanego utworu Warrona w gramatycznym traktacie Noniusa Marcellusa zatytułowanym *De compendiosa doctrina*.

Priapea ze względu na charakter zawartych w nich treści niekoniecznie są tekstami, w których można by spodziewać się istotnych informacji na temat rzymskiego kultu. 70 utwór faktycznie taki ważny szczególnie jednak zawiera. *Carmen*, które jest relacją podmiotu lirycznego utożsamianego z bogiem Priapem, dzieli się na trzy części. Wersy 1-4 są sprawozdaniem z nieoczekiwanej ofiary złożonej przez bohatera nazwanego *inquilinus*. Wersy 5-8 opisują przybycie suki, z którą Priap odbywa stosunek po tym, jak pies pożarł resztki

¹¹ Ovid. *Fast.* 1.127-129.

¹² Zob. np. Plaut. *Aul.* 386; Verg. *Georg.* 3.490; *Aen.* 6.246, 253 (por. Serv. *Aen.* 6.253; 8.183); Ovid. *Fast.* 3.730; 4.491; Fest. 410 L, s.v. *Stroppus*; Cod. Theod. 16.10.12.

¹³ Sugeruje to zacytowane już wyżej stanowisko Pliniusza, zob. przyp. 8. Dawność ofiarniczego wykorzystania moli podkreśla Ovid. *Fast.* 1.338: „ante, deos homini quod conciliare valeret, / far erat et puri lucida mica salis”. Składana w ofierze *mola salsa* pojawia się również w następujących miejscach: Plaut. *Amph.* 740; Hor. *Carm.* 3.23.20; Ovid. *Fast.* 3.284; 4.409; Val. Max. 2.5.5; Calp. Sic. 5.27; Fest. 286 L, s.v. *Pecunia sacrificium* (por. wersję wpisu Pawła Diakona – Paul. Fest 287 L, *Pecunia sacrificium*); Arnob. *Nat.* 3.24.1; 6.1.2; 7.20.5; 7.26.4. Por. Steven J. Green, *Ovid, 'Fasti' I. A Commentary* (Leiden: Brill, 2004), 82.

spalonej ofiary. Ostatnie 5 wersów utworu zawiera ostrzeżenie podmiotu lirycznego przed nieprzemyślanym przeprowadzaniem rytuału w miejscu, w którym psy mogą zjeść ofiarę. Bóg grozi właścicielom zwierząt gwałtem (w wierszu znajduje się czasownik *irrumare*) na ich pupilach bezczeszczących kult. Kluczowym passusem są wersy 1-4 z opisem czynności kultowych dokonywanych przez ubogiego sakryfikanta. Brzmia one następująco:

Illusit mihi pauper inquilinus:
cum libum dederat molaque fusa,
quare partibus abditis in ignem,
sacro protinus hinc abit peracto¹⁴.

Z punktu widzenia badacza rzymskiej religii ten krótki ustęp *Priapeum* zawiera dwie problematyczne lekcje w wersach 2-3, które łączą się z kwestią wykorzystania rytualnego *mola salsa*¹⁵. Pierwsze, i ważniejsze, dyskusyjne miejsce to wyrażenie „molaque fusa”. Pomimo tego, że kodeksy zawierają właśnie takie brzmienie, niektórzy wydawcy proponowali usunięcie składni *ablativus absolutus* i wprowadzenie, za Scaligerem, dopełnienia bliższego „molamque fusam” czy „molamque tusam”¹⁶. Przypomina to wówczas sekwencję ofiar w powyższym passusie z *Fasti* Owidiusza. Zmiana jest bezpodstawna, ponieważ utrzymanie wyrażenia „molaque fusa” uzasadniają kwestie kompozycyjne. Uzyskujemy wówczas trzy wersy zawierające składnię *ablativus absolutus* budujące dynamiczny obraz czynności rytualnych wykonanych przez sakryfikanta. Zmiana lekcji na wyrażenie w bierniku jest zapewne konsekwencją uprawomocnienia obecności zaimka względnego w formie dopełniacza liczby mnogiej, który otwiera następny wers. Manuskrypty przekazują wyraz *quorum*, ale rodzaj żeński zupełnie nie pasuje gramatycznie do wymienionych wcześniej *libum* oraz *mola*. Stąd pojawia się poprawka *quorum*.

¹⁴ *Priap* 70.1-4. Zacytowany tekst utworu pochodzi z edycji *Priapea. Poems for a Phallic God*, introduced, translated and edited, with notes and commentary by W. H. Parker (Routledge: New York, 2024), 180, w której moim zdaniem znajduje się najbardziej prawdopodobne brzmienie tego utworu poetyckiego z jednym kluczowym zastrzeżeniem, por. dalej główny tekst artykułu na temat tradycji rękopiśmiennej *Priapeum* 70.

¹⁵ Zob. komentarz *Carmina Priapea*, einleitung, übersetzung, interpretation und kommentar von Christiane Goldberg (Heidelberg: Carl Winter, 1992), 349-350. *Libum* ze względu na ofiarę dla Priapa uznaje za bezdyskusyjną lekcję. Placek jako ofiarę dla tego boga wymieniają Verg. *Ecl.* 7.33 czy Calp. Sic. *Ecl.* 2.65.

¹⁶ Aparat krytyczny do interpretowanego miejsca znajduje się w *Priapea. Poems for a Phallic God*, 180. Por. *Carmina Priapea*, 350 oraz *Poetae Latini minores*, recensuit et emendavit Emil Baehrens, vol. I (Leipzig: Teubner, 1879), 82-83.

Postulowano również *carnum*, ale jest to zdecydowanie nieodpowiednia propozycja ze względu na występujący w tekście wiersza charakter kultu Priapa sprawowanego przez osobę prywatną. Poza tym, *inquilinus* nazwany jest w utworze *pauper*, więc raczej nie byłoby go stać na poświęcenie ofiary zwierzęcej. Niektóre kodeksy przekazują akceptowalny spójnik *quare*, który łatwo można było pomylić podczas kopiowania tekstu, i który wyjątkowo pasuje do wydźwięku wersu. Podsumowuje on czynności podjęte przez sakryfikanta. Jeszcze inna propozycja emendacji początku 3 wersu brzmi *quadrae*¹⁷, co miałoby wskazywać na spalanie odciętych kromek *libum*. Takie rozwiązanie jest kontrowersyjne, ponieważ nie wiemy do końca, w jaki sposób przebiegał rytuał ofiarowania produktów zbożowych i co z nimi ostatecznie robiono. Czy zawsze spalano całość, czy tylko dzielono się z bóstwem i resztę spożywano? Moją główną uwagę przy rozwikłaniu lekcji *quo(a)rum* jest fakt, że ofiarą jest sam wypiek, a *mola* specjalnym narzędziem do przeprowadzenia rytuału. Poza tym, była ona raczej sypką substancją i nie wydaje się, żeby można ją było określać zbiorczo rzeczownikiem *partes*. Na pewno też *mola* nie była wysypana w ogień – składnia *ablatus absolutus* dotyczy sytuacji, która nastąpiła przed *dederat*. *Quare* uznaję za bardziej przekonującą lekcję. Samo wyrażenie *molaque fusa* proponuję rozumieć właśnie jako czynność posypania *libum* mieszanką ziaren pszenicy z solą w celu potwierdzenia, że jest to rzymska ofiara.

Zachowane w manuskryptach wyrażenie w ablatiwie z 70. *Priapeum* nie jest jedynym świadectwem praktyki zastosowania *mola* w rytuale poświęcenia produktu zbożowego. Podobna informacja znajduje się w tekście, który – jak utwór poetycki – stwarza pewne kłopoty interpretacyjne. Nonius w *De compendiosa doctrina* wyjaśnia znaczenie rzadkiego łacińskiego czasownika *februare*¹⁸. Oprócz krótkiej definicji z wykorzystaniem słów bliskoznacznych („positum pro purgare et purefacere”¹⁹) autor językowego traktatu cytuje zdanie z niezachowanego dzieła Warrona: „Varro *De vita populi Romani* lib. I: in eorum enim sacris, liba cum sunt facta, incernere solent farris semine; ac dicere se ea februare, id est pura facere”²⁰. Wymieniony z tytułu utwór zalicza się do tzw. dzieł antykwarycznych. *De vita populi Romani* opisywało rzymskie instytucje życia publicznego oraz obyczaje religijne, stąd obecność wzmianki

¹⁷ Marcialis dwukrotnie wzmiankuje w kontekście rytualnym *quadrae* odcięte od wypieku nazywanego *placenta*, zob. Mart. 3.77.3; 9.90.17-18.

¹⁸ Non. 164 L, s.v. *Februare*.

¹⁹ Non. 164 L, s.v. *Februare*.

²⁰ Non. 164 L, s.v. *Februare*.

na temat ofiarniczych *liba*. W uwadze Warrona dostrzegam kilka kwestii wartych wypunktowania. Po pierwsze, czyje mogą być wymienione przez niego *sacra*? Ze względu na tematykę dzieła należałoby spodziewać się, że mowa o samych Rzymianach, o ile autor przyjął sposób wypowiedzania się o rodakach w trzeciej osobie. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że może opisywać jakąś tradycję rodową i *eorum* odwołuje się do którejś z *gentes*. Inną jeszcze opcją jest to, że Warron wzmiankuje nieznaną nam tradycję kapłańską²¹. Po drugie (co ważniejsze z perspektywy praktyki rytualnej), zdanie wtrącone *cum sunt facta* sugeruje, że posypanie placek ziarnem odbywa się po ich upieczeniu. W końcu, po trzecie, Warron pisze, że ten gatunek wypieków posypywano wyłącznie pszenicą. Istotne dla nas jest to, że przy okazji językowego wyjaśnienia wskazuje on cel czynności rytualnej dokonywanej w trakcie *sacra*: *dicere se ea februare*. W krótkim ustępie nie stosuje jednak specjalistycznego terminu *mola*, jak autor *Priapeum. Semen farris* nie przypomina też wyżej wspomnianych wyrazów i sformułowań bliskoznacznych, ponieważ nazwa zboża stosowanego w celach kultowych jest określana epitetem *pium*²².

Kwestię identyfikacji ziaren pszenicy z passusu *De vita populi Romani* pomagają rozwikłać dwa świadectwa dotyczące poświęcania wnętrzości zwierząt ofiarnych. Źródła te poświadczają, że Rzymianie używali również moli podczas przygotowywania *exta* przed spaleniem na ołtarzu. Wnętrzości po uzyskaniu *litatio*, czyli akceptacji ofiary ze strony bogów, gotowano albo pieczono w zależności od gatunku poświęconego zwierzęcia²³. Warron, tym razem w *De lingua Latina*, pisze, że produkt westalek dosypywano do wnętrzości gotujących się w specjalnych naczyniach (*aulae* albo *ollae*): „etiam

²¹ *Liba* były mocno związane z życiem religijnym rzymskich kapłanów. W jednej z *Epistula* Horacego (Hor. *Epist.* 1.10.10-11) odnajdujemy humorystyczne porównanie zbudowane na wizerunku niewolnika-uciekiniara (*fugitivus sacerdotis*). Z powodu czasu spędzonego na służbie u kapłana nie może on nawet patrzeć na *liba* i pragnie zjeść zwyczajny chleb: „utque sacerdotis fugitivus liba recuso / pane egeo, iam mellitis potiore placentis”. Por. Ps. Acro *Carm.* 1.10.10: „Quia sacerdotum servi comedunt multa liba de sacris”. Aulus Gelliusz przekazuje, że flamin Jowisza miał przy swoim łóżku skrzynkę zawierającą dwa typy ofiarniczych placek nazywanych *strues* i *ferctum*: „Apud eius lecti fulcrum capsulam esse cum strue atque ferto oportet” (Aul. Gell. 10.15.14). *Secivum* było rodzajem *libum*, które należało kroić narzędziem nazywanym po łacinie *secespita*. Był to rodzaj noża używanego przez flaminów, pontyfików i westalki (Fest. 472 L, s.v. *Secivum et Secespita*). Dwie ostatnie grupy kapłanów i kapłanek (być może i inne kolegia) miały własny personel odpowiedzialny za przygotowywanie i wypiekanie *liba*, o czym piszę dalej w głównej części artykułu.

²² Por. Hor. *Carm.* 3.23.20; Arnob. *Nat.* 7.26.4; Serv. *Ecl.* 8.82.

²³ Plaut. *Rud.* 134-135; Paul. Fest. 20 L; Varro *Ling.* 5.98; zob. Scheid, *Quando fare é credere*, 42-43; Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice*, 42.

frumentum, quod <ad> exta ollicoqua solet addi ex mola, id est ex sale et farre molito”²⁴. Informacja na ten temat znajduje się także w utworze Waleriusza Maksimusa: „Exta farre sparguntur”²⁵. Z tej zwięzłej uwagi wynika, że niezależnie od sposobu przyrządzania wnętrzości stosowano przy tej procedurze molę²⁶. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że Waleriusz również pisze o samym *far*. Najprostszym rozwiązaniem tej rozbieżności pomiędzy dwoma autorami jest to, że *far*, nawet bez żadnych szczególnych epitetów, najprawdopodobniej można było użyć jako *pars pro toto* na określenie *mola salsa*.

Oba teksty źródłowe poświadczają, że produkt pochodzenia roślinnego mógł być posypywany molą. Na ile jednak była to powszechna praktyka i czy właściwie było to *immolatio*? Odpowiadając na pierwsze pytanie, na podstawie *Priapeum* i dzieła antykwarycznego Warrona można wyciągnąć wniosek, że ich autorzy wzmiankują wyjątkowe sytuacje kultowe. W wierszu *Priap* krytykuje wybór miejsca dokonany przez sakryfikanta, ale czasownik *illussit* otwierający pierwszy wers wskazuje na pozytywne zaskoczenie bóstwa. A mianowicie, że ubogi człowiek przeprowadza rytuał włącznie z użyciem *mola salsa*. Zbliżony sens ma *passus De vita populi Romani* cytowany przez Noniusa. Uczestnicy przywołanych przez Warrona *sacra* postępowali w ich czasie zgodnie ze swoją tradycją (*solent*) i było to według rzymskiego uczonego coś wartego odnotowania, bo zapewne różniło się od standardów rytualnych rozpowszechnionych w jego czasach. Wspomniana praktyka wymagała więc wyjaśnienia odbiorcom antykwarycznego utworu. Warron dokonuje tego za pomocą wprowadzenia mowy zależnej: „ac dicere se ea februlare”. Rzymski erudyta przytacza słowa uczestników rytuału wypowiedziane podczas posypywania placków molą. Dzięki temu poznajemy funkcję tej czynności. Miała ona charakter puryfikacyjny i – jak można się domyślać – przygotowywała *liba* do dalszego etapu ich ofiarowania. Powodem takiego wydźwięku obu przekazów, jak i faktu bardzo słabej reprezentacji w źródłach wykorzystania moli do ofiar pochodzenia roślinnego, jest najprawdopodobniej to, że Rzymianie nie konsekrowali *liba* za pomocą tej substancji. Jeśli ktoś decydował się na wykonanie takiej czynności (jak bohater *Priapeum* 70), to nie był to błąd, ile odmienny *modus operandi* rytuału. Nie uznawano tego jednak za *immolatio*.

²⁴ Varro *Ling.* 5.104.

²⁵ Val. Max. 2.5.5.

²⁶ Zastosowany przez Waleriusza Maksimusa czasownik *spargere* (i utworzone od niego złożenie) zazwyczaj w rzymskich utworach specjalistycznych pojawia się w wyjaśnieniach procedury *immolatio*, zob. Paul. Fest. 97 L, s.v. *Immolare*; Fest. 124 L s.v. *Mola*; Serv. *Aen.* 12.173.

Dowodem na to jest nie tylko znajdujące się w dziele Noniusa objaśnienie Warrona, które wyklucza konsekrację, precyzyjnie mowa tam o oczyszczaniu *liba*. Podejście Rzymian do natury ofiarowania wypieków obrazuje przede wszystkim konstrukcja językowa rytuałów ofiarniczych z wykorzystaniem placzków. Źródła rzymskie wspominające *sacrificium* z różnych typów *liba* w ogóle nie stosują czasownika *immolare* oznaczającego techniczną czynność konsekracji zwierzęcia. Zazwyczaj w tekstach odnajdujemy formy od czasowników *dare*²⁷, *libare*²⁸, *reddere*²⁹, *obmovere*³⁰ czy *sacrificare*³¹. *Priapeum* i cytowany przez Noniusa Warron redukuje wzmiankowaną czynność do posypania *liba* (*fundere, incernere*³²). Ofiarowanie produktu roślinnego czy zwierzęcia miało jednak dla Rzymian równorzędne znaczenie. Jednym i drugim dowodziło się swojej *pietas*³³. Różnica zachodziła w tym, że ważność *immolatio* zależała od pozytywnej w oczach Rzymian reakcji zwierzęcia. Złożenie go w ofierze musiało dopełnić się także interpretacją wnętrzości. W przypadku *liba* czy roślin z oczywistych względów nie dało się przeprowadzić takiego rytuału. *Liba* nigdy nie byłyby nazwane *immolata*. Na pewnym poziomie można jednak próbować wytłumaczyć sens zastosowania moli wspomnianego w źródłach. W rzymskim doświadczeniu religijnym odnosiło to uczestników rytuału i sakryfikantów do czasów Numy Pompiliusza, który ustalił zasady kultu. Było to deklaracją tożsamości i potwierdzeniem postępowania *Romano more*, co podkreśla John Scheid w swojej charakterystyce *immolatio*³⁴.

²⁷ Ovid. *Fast.* 1.670; 3.734-735; 6.531-533; por. wyżej tekst *Priapeum*.

²⁸ Varro *Ling.* 5.106; 7.44; Acta lud. saec. Aug. 143 (miejsca z inskrypcji *ludi saeculares* cytuję za: Bärbel Schnegg, *Die Inschriften zu den ludi saeculares. Acta ludorum saecularium* (Berlin: De Gruyter, 2020)).

²⁹ Ovid. *Fast.* 6.476.

³⁰ Czasownik stosuje wyłącznie Katon, zob. Cato *Agr.* 134.2-4; 141.4.

³¹ Varro *Ling.* 6.14; *Rust.* 2.8.1; ILS 8744a (*Fasti Praenestini*). W inskrypcjach *ludi saeculares* z czasów Augusta i Septymiusza Sewera użyte są sformułowania *sacrificium facere* – Acta lud. saec. Aug. 115, 139; Acta lud. saec. Sev. 231. W skróconej formie, wyłącznie sam czasownik *facere*, ofiarowanie *strues* i *ferctum* wzmiankuje Acta fr. arv. 114.2.15 (miejsca z *commentarii fratrum arvalium* cytuję za: *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt*, edidit John Scheid (Rome: École Française, 1998)).

³² Oba czasowniki nigdy w źródłach nie odnoszą się do *immolatio*, autorzy starożytni używają słowa *spargere*. *Fundere* występuje często w kontekście ofiary płynnej, ponieważ pierwsze znaczenie wyrazu to „wylewać”, zob. TLL 6.1.1564-1565, s.v. 2. *Fundo*.

³³ Modlitwy z inskrypcji *ludi saeculares* zawsze zawierają znaczącą frazę „aliquo sacrum fiat” skierowaną do bóstwa, za pomocą której sakryfikant deklaruje złożenie ofiary. Pojawia się ona niezależnie od typu daru, czy jest to zwierzę, czy upieczone placki *popana* i *pthoes*, zob. np. Acta lud. saec. Aug. 118, 122.

³⁴ John Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modele du culte public dans la Rome des empereurs* (Rome: École Française, 2016), 335: „la mola de l’immolation établit l’origine et l’identité de l’objet manipulet”.

W rzymskim kulcie istniał odmienny sposób składania w ofierze *liba*. Rytuał zawierał etap naturalnie niemogący występować przy poświęcaniu zwierząt. Miejsce z traktatu Warrona *De vita populi Romani* zdaje się sugerować, że ich wypiekanie wchodziło w skład wspomianej uroczystości („in eorum sacra, liba cum sunt facta...”). Opis rytuału *lustratio agri* w *De agri cultura* Katona zawiera miejsce, które zdaje się poświadczать taką praktykę. Autor instruuje, żeby pomiędzy *praefatio* z wina a poświęceniem *suovetaurilia* wykonać sztyletem placki nazywane *strues* i *ferctum* oraz następnie je ofiarować (*obmovere*): „Item cultro facito struem et fertum uti adsiet, inde obmove-to”³⁵. Intencjonalne wyprodukowanie dla bogów placka o określonym składzie i kształcie, zapewne w towarzystwie wymaganych gestów i modlitw, nadawało mu odpowiedni status ofiary. Spełniało to właściwie taką samą funkcję jak *immolatio* zwierząt, czyli nadanie uroczystości rzymskiego charakteru. Efektem była konsekracja *libum*. Znaczącym elementem opisu *lustratio agri* jest także to, że Katon wspomina o zastosowaniu specjalnego sztyletu, *cultrum*, który był też narzędziem do przeprowadzania *immolatio*³⁶. Potwierdzenie takiego podejścia, tj. samodzielnego wykonania wypieku, znajduje się w micie aitiologicznym ofiarowywania bogini Mater Matuta placków nazywających się *testuacia*. Ich wypiekiem zajmowały się matrony w święto matraliów 11 czerwca³⁷ na pamiątkę ugoszczenia bogini, utożsamionej z greką Ino, przez Karmentę. Mit ten przekazuje Owidiusz w *Fasti*, gdzie poeta zaznacza, że arkadyjska bohaterka własnoręcznie wykonała *libum*:

liba sua properata manu Tegeaea sacerdos
traditur in subito cocta dedisse foco.
nunc quoque liba iuvant festis Matralibus illam³⁸.

Tekst zawiera ciekawą dwuznaczność. Można potraktować go dosłownie, że Karmenta podaje bogini upieczony placek. Owidiusz jednak używa w tym passusie wyrazów ze słownika ofiarniczego, ponieważ i *dare* może oznaczać ofiarowanie czegoś, i *focus* oznacza palenisko, w którym spalano ofiary

³⁵ Cato *Agr.* 141.4.

³⁶ Acta fr. arv. 55.1.19-20: *immolavitque vino mola cultroque* (podobnie 58.13). Zob. także Lucan. 1.610; Serv. *Aen.* 2.133 (por. Serv. *Aen.* 12.173). O roli tego narzędzia i jego reprezentacji w sztuce zob. Anne Viola Siebert, *Instrumenta Sacra. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten* (Berlin: Walter de Gruyter, 1999), 79-84.

³⁷ Varro *Ling.* 5.106: „Testuacium, quod in testu caldo coquebatur, ut etiam nunc matralibus id faciunt matronae”.

³⁸ Ovid. *Fast.* 6.531-533.

bogom³⁹. Jest to zabieg zamierzony przez poetę, który chce zasygnalizować, że Karmenta złożyła pierwszą ofiarę bogini Mater Matuta na sposób znany odbiorcy.

Tekst Katona, podobnie jak i *Priapeum*, dotyczy kultu domowego i sytuacji, kiedy sakryfikanci nie nabyli *liba*. Przyczyną nielicznych wzmianek na temat interesujących współczesnego odbiorcę szczegółów rytualnych jest to, że proces produkcji *liba* na przełomie republiki i cesarstwa został w rzymskim kulcie sprofesjonalizowany. Z tego okresu mamy najwięcej świadectw źródłowych poświadczających, że wypieki ofiarnicze były wytwarzane przez specjalnych funkcjonariuszy, których nazywano *fictores* (od czas. *fingerere*). W ten sposób ich zadanie wyjaśnia Warron w *De lingua Latina*: „*Fictores dicti a fingendis libis*”⁴⁰. Cyceon w mowie *De domo sua* skierowanej do pontyfikików – w argumentie przeciwko Kłodiuszowi i jego decyzji zburzenia domu mówcy – charakteryzuje *fictora* jako istotne stanowisko pomocnicze rzymskiego kapłana⁴¹. Inskrypcje z okresu cesarstwa potwierdzają, że swoich piekarzy mieli pontyfikowie oraz westalki i funkcję tę pełnili zarówno obywatele, jak i wyzwolenicy⁴². W dwóch świadectwach epigraficznych odnajdujemy nawet informację, że niektórzy nosili tytuł *alumnus/discipulus fictoris*⁴³. Należało być odpowiednio przygotowanym do pełnienia roli ofiarniczego piekarza i zdobyć wymagane doświadczenie. Ranga stanowiska *fictora* wynikała z tego, że musiał on poznać precyzyjne kryteria rytualne, wedle których produkowano różne rodzaje *liba* składane przez Rzymian w ofierze. Wymagano, żeby ze względu na określonego boga, któremu składano ofiarę, placek miał określony kształt, składniki czy nawet sposób wypieku. Większość informacji na ten temat posiadamy dzięki uwagom zawartym w leksykonie *De significatu verborum* Festusa i epitomie tego utworu sporządzonej przez Pawła Diakona⁴⁴. Reguły, których przestrzegano w rzymskim kulcie w odniesieniu do *liba*, są właściwie analogiczne do zasad obowiązujących przy poświęcaniu zwierząt. Znamioną rolę odgrywał ich wygląd zewnętrzny, ale i gatunek, wiek, płeć czy nawet status płodności oraz przeznaczenie gospodarskie. Z całą pewno-

³⁹ Na temat *dare* por. przyp. 27. O *foci* zob. Siebert, *Instrumenta sacra*, 93-94.

⁴⁰ Varro *Ling.* 7.44. Czasownik *fingerere* w znaczeniu wypiekania placeków występuje w *De agricultura* Katona obok regularnego *facere*, zob. Cato *Agr.* 74; 76.3; 77; 82.

⁴¹ Cic. *Dom.* 139.

⁴² CIL 5.3352; 6.2125, 2137, 10247, 32405, 32413, 32418, 32419, 32423, 36834.

⁴³ CIL 6.1074 (*discipulus*), 32413 (*alumnus*). W drugim przypadku *fictor* westalski Cnaeus Statilius Menander był też najprawdopodobniej wyzwolenicem wymienionego w inskrypcji *fictora* o imieniu Cnaeus Statilius Cerdo.

⁴⁴ Zob. Glinister, „Festus and Ritual Foodstuffs”, *passim*.

ścią istniał też specjalny personel, który dokonywał wstępnej selekcji (tzw. *probatio*) pod kątem przed chwilą wyliczonych cech i sprzedawał *hostiae* gotowe do ofiarowania⁴⁵. Nie znamy dokładnej nazwy tego stanowiska, być może byli to *kalatores pontificum* albo niewolnicy publiczni. Warron w *De re rustica* nie tylko poświadcza praktykę sprzedaży zwierząt ofiarnych (zapewne przez kapłańskich pomocników), ale również dodaje, że zwierzęta te postrzegano jako renomowany towar o wysokiej jakości, przeszły bowiem restrykcyjny proces oceny przydatności do ofiarowania. Nie było więc potrzeby, by w formule transakcji wypytywać się i potwierdzać status zdrowotny nabywanej owcy czy kozła⁴⁶. Zachowany jest też odpis pewnej inskrypcji, która zawiera najprawdopodobniej cennik przedmiotów (wieniec, woda, skóra, krew) i zwierząt (jagnię, kogut) odsprzedawanych przez kapłanów lub ich pomocników w celach kultowych⁴⁷.

Analogia zachodziła też w wymiarze handlowym – *liba* przygotowane przez personel pomocniczy kapłanów były sprzedawane podobnie do zwierząt ofiarnych. Mamy dwa ciekawe świadectwa dotyczące tego zjawiska. Warron w *De lingua Latina* pisze o staruszkach świadczących usługę sprzedaży *libum* i jego ofiarowania: „*Liberalia dicta, quod per totum oppidum eo die sedent sacerdotes Liberi anus hedera coronatae cum libis et foculo pro emptore sacrificantes*”⁴⁸. Istnieli także *libarii*, o których wspominają Seneka i Juwenalis, i których uznaje się za wytwórców i handlarzy plackami⁴⁹. Znamy imiona dwóch *libariusów* z Pompejów – Verecundus (zapisany jako Verecunnus) i Pudens⁵⁰. Znaczącym szczegółem jest fakt, że inskrypcje reklamujące ich działalność zostały odkryte w okolicy świątyni Apollona i Wenus, gdzie mogli najprawdopodobniej prowadzić sprzedaż *liba* na potrzeby kultu⁵¹. Nie wiemy dokładnie, jaka zależność zachodziła między nimi a *fictorami*. Czy pierwsi

⁴⁵ Na temat procedury *probatio* w religii rzymskiej zob. Andrzej Gillmeister, Krzysztof Mogielnicki, „*Probatio victimae. A new interpretation of a monument from the Vatican Museums*”, *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* 125 (2024): 159-165.

⁴⁶ Varro *Rust.* 2.5.10-11 O niebagatelnym charakterze tej sytuacji wzmiankowanej przez Warrona pisze John Scheid, „Roman animal sacrifice and the system of being”, w: *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, red. Christopher Faraone, Fred S. Naiden (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 91-92.

⁴⁷ CIL 6.820.

⁴⁸ Varro *Ling.* 6.14.

⁴⁹ Sen. *Epist.* 56.2; Iuv. 9.109. TLL 7.2.1260, s.v. *libarius*.

⁵⁰ CIL 4.1768, 1769.

⁵¹ Temat działalności i rywalizacji pompejańskich *libarii* – w odwołaniu do wcześniejszych hipotez – analizuje Ivan di Stefano Manzella, „*Due libarii concorrenti a Pompei. Ipotesi interpretative dei criptici graffiti CIL IV, 1768-1769*”, *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* 15 (2017): 199-213.

byli tylko sprzedawcami, a drudzy mieli wyłącznie status kapłańskich pomocników do pieczenia *liba*. Być może oba terminy były tożsame albo *libarii* otrzymywali pozwolenia na produkcję i odsprzedaż wypieków odpowiednich do ofiarowania podobnie do osób handlujących zwierzętami, o czym pisze Warron⁵². Biorąc pod uwagę proste składniki takich placków, nie były to zapewne produkty drogie. Tibullus w jednej ze swoich elegii charakteryzuje zresztą *liba* jako ofiarę ubogich⁵³. Co równie istotne, wypieki te można było nabyć od razu bezpośrednio przygotowane do ofiarowania zgodnie z rytualnymi zasadami Numy Pompiliusza, które przekazał pontyfikom⁵⁴. *Fictores*, wspomniane przez Warrona starsze kobiety czy *libarii* byli gwarantem, że zakupiony produkt ma odpowiedni status.

Liba wraz z *mola salsa* stanowiły z pewnością ważny składnik tożsamości religijnej Rzymian. Sposób, w jaki źródła wzmiankują ich ofiarowanie z wykorzystaniem westalskiej substancji, sugeruje jednak, że był to mniej powszechny zwyczaj. Być może ograniczano go do kultu prywatnego albo stanowił przejaw ludowej religijności. Co bardziej istotne, teksty antyczne jednoznacznie unikają określania aktu ofiarowania *libum* mianem *immolatio*. W religii rzymskiej konsekracja wypieków zachodziła odmiennie, ważna była zupełnie inna czynność. Liczyło się wykonanie placka zgodnie z wymogami kultowymi i z wykorzystaniem składników uchodzących za starodawne. Taka czynność dowodziła rzymskości ofiary, podobnie do właściwego *immolatio*. Wypiek placków mógł odbywać się też poza rytuałem. Wykonywali tę czynność doświadczeni funkcjonariusze kultowi, tj. *fictores*. Sprzedawcy nazywani *libarii* handlowali zaś wypiekami gotowymi do ofiarowania. Autorzy z czasów republiki i cesarstwa w swoich relacjach pomijają zazwyczaj fakt pieczenia *liba* podczas rytuału, ponieważ, po pierwsze – można było je zakupić na potrzeby kultu prywatnego, a po drugie – na cele religii publicznej placki wytwarzali *fictores*. Katon odnosi się do wiejskiego kultu domowego, w warunkach którego trudniej było o dostęp do wyspecjalizowanego personelu kapłańskiego. Dlatego właśnie autor *De agri cultura* przekazuje tę istotną z naszej współczesnej perspektywy informację o pieczeniu *libum*. Powyższy temat bardzo dobrze reprezentuje zasadniczą trudność w budowaniu modelu rytuału ofiarniczego

⁵² Zob. przyp. 46.

⁵³ Tib. 1.10.23 wymienia różne ofiary roślinne (*uva, sarta, libum, favum*), które uznaje za składowe *pauper cultus*.

⁵⁴ Pisz o tym Cic. *Rep.* 2.26-27. Tradycja rzymska powiązała także Numę z ofiarowywaniem *liba*, zob. Fronto *Epist.* 3.6: „Quid? Numa senex sanctissimus nonne inter liba et decimas profanandas et suovetaurilia mactanda aetatem egit epulorum dictator, cenarum libator, feriarum promulgator?”.

Rzymian. Bardzo rzadko przekazują oni w tekstach opis czynności dla nich samych oczywistych i z tego powodu musimy skupiać się na wyciąganiu wniosków z niejednokrotnie pojedynczych czy okazjonalnych wzmianek. Poddane szczegółowej analizie pozwalają jednak na uzupełnienie naszej wiedzy o istotnych elementach religii Rzymian.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Zacytowane miejsca z literatury antycznej pochodzą z wydań krytycznych zebranych w internetowej bazie „PHI Latin Texts” (<https://latin.packhum.org/>) poza wyszczególnionymi poniżej:
- Arnobio di Sicca. *Difesa della vera religione contro i pagani. Testo latino-italiano*, a cura di Biagio Amata. „Veterum et Coevorum Sapientia, 5”. Roma: LAS, 2012.
- Carmina Priapea*. Einleitung, übersetzung, interpretation und kommentar von Christiane Goldberg. Heidelberg: Carl Winter, 1992.
- Commentarii fratrum arvalium qui supersunt*. Edidit John Scheid. Rome: École Française, 1998.
- Festus, Sextus Pompeius. *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli Epitome*. Edidit Wallace M. Lindsay. Leipzig: Teubner, 1913.
- Marcellus, Nonius. *De compendiosa doctrina libri XX*. Edidit Wallace M. Lindsay. Vol. I. Leipzig: Teubner, 1903.
- Poetae Latini minores*. Recensuit et emendavit Emil Baehrens. Vol. I. Leipzig: Teubner, 1879.
- Priapea. Poems for a Phallic God*. Introduced, translated and edited, with notes and commentary by W. H. Parker. Routledge: New York, 2024.
- Schnegg, Bärbel. *Die Inschriften zu den ludi saeculares. Acta ludorum saecularium*. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Varro, Marcus Terentius. *De lingua Latina. Introduction, Text, Translation, and Commentary*, I: *Introduction, Text, and Translation*, II: *Commentary*. Edited and translated by Wolfgang D.C. de Melo. Oxford: Oxford University Press, 2019.

LITERATURA PRZEDMIOTU

- André, Jacques. *Lexique des termes de botanique en latin*. Paris: Klincksieck, 1956.
- Gillmeister, Andrzej i Krzysztof Mogielnicki. „*Probatio victimae*. A new interpretation of a monument from the Vatican Museums”, *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* 125 (2024): 159-165.
- Glinister, Fay. „Festus and Ritual Foodstuffs”. *Eruditio Antiqua* 6 (2014): 215-227.
- Green, Steven J. *Ovid, 'Fasti' I. A Commentary*. Leiden: Brill, 2004.
- Manzella, Ivan di Stefano. „Due libarii concorrenti a Pompei. Ipotesi interpretative dei criptici graffiti CIL IV, 1768-1769”. *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* 15 (2017): 199-213.
- Prescendi, Francesca. *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*. Stuttgart: Franz Steiner, 2007.

- Purcell, Nicholas. „The Way We Used to Eat: Diet, Community, and History at Rome”. *American Journal of Philology* 124 (2003): 329-358.
- Scheid, John. *Quando fare é credere. I riti sacrificali dei Romani*. Tłum. Barbara Gregori. Bari: Laterza, 2011.
- Scheid, John. „Roman animal sacrifice and the system of being”. W: *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, red. Christopher Faraone, Fred S. Naiden, 84-95. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Scheid, John. *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modele du culte public dans la Rome des empereurs*. Rome: École Française, 2016.
- Siebert, Anne Viola. *Instrumenta Sacra. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
- Schultz, Celia. „Roman sacrifice, Inside and Out”. *Journal of Roman Studies* 106 (2016): 58-76. <https://doi.org/10.1017/S0075435816000319>.