

ANDRZEJ GILLMEISTER

KOLEGIUM *SEPTENVIRI EPULONES* W HISTORII I BADANIACH UWAGI WSTĘPNE*

Abstrakt. Kolegium *septenviri epulones* nie zyskało do tej pory należytej uwagi wśród badaczy religii rzymskiej. W niniejszym artykule chciałbym zarysować kierunki badań nad dziejami i kompetencjami *septenviri epulones* oraz przedstawić wstępne ich wyniki.

Słowa kluczowe: religia rzymska; *epulum Iovis*; *septenviri epulones*; prozopografia

THE *SEPTENVIRI EPULONES* COLLEGE IN HISTORY AND RESEARCH. PRELIMINARY REMARKS.

Abstract. The college of the *septenviri epulones* has not yet received the attention it deserves among scholars of Roman religion. In this article I would like to outline the lines of research into the history and competence of the *septenviri epulones* and present some preliminary results.

Keywords: Roman religion; *epulum Iovis*; *septenviri epulones*; prospography

Początek refleksji nad religią rzymską możemy datować z dużą dokładnością. Johann Adam Hartung (1801-1867) w wydany w 1836 r. dziele *Die Religion der Römer* jako pierwszy potraktował tematykę wierzeń starożytnych Rzymian jako przedmiot autonomicznych badań, a nie krewnego religii greckiej. Hartung zauważył, że religia rzymska posiada swój własny zespół pojęć, który jest dla niej charakterystyczny i stanowi o jej odrębności¹. W pewnym

Dr hab. ANDRZEJ GILLMEISTER, prof. UZ – Uniwersytet Zielonogórski, Instytut Historii, Zakład Archeologii i Historii Starożytnej; adres do korespondencji: al. Wojska Polskiego 69, 65-762 Zielona Góra; e-mail: a.gillmeister@ih.uz.zgora.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9675-0436>.

* W tym artykule prezentuję skrócone wyniki badań prowadzone w ramach projektu „Kapłani Jowisza. Kolegium *septenviri epulones* w religii publicznej starożytnego Rzymu”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (umowa nr UMO-2019/35/B/HS3/00809).

¹ Johann A. Hartung, *Der Religion der Römer* (Erlangen: Paim u. Enke, 1836).

Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

sensie niemiecki filolog był prekursorem ujęcia emicznego w badaniach nad religijnością antyczną, które od kilkunastu lat dopiero jest szerzej wykorzystywane (i krytykowane) w studiach nad tą problematyką². Od czasu wydania dzieła Hartunga badania nad religią rzymską zyskały własną obszerną historię, ulegając różnym fluktuacjom zależnie od metod badawczych, perspektywy metodologicznej, ale też trendom intelektualnym. Bez wątpienia jednak obok ofiary i rytuału problematyka związana z funkcjonariuszami kultowymi była obecna wśród najważniejszych tematów, które zajmowały badaczy.

Dla ogólnie pojętych badań nad religią rzymską przełomowym dziełem była obszerna praca Georga Wissowy, która w drugim wydaniu z 1912 r. do tej pory jest niezastąpionym *reference book*³. Niemiecki uczony w świetnie źródłowo udokumentowanej syntezie podsumował dotychczasowe ustalenia i ustalił kwestionariusz pytań, który w dużej mierze obowiązuje do dzisiaj. W rozważaniach nad rzymskimi funkcjonariuszami kultowymi porównywalną rolę odgrywa opracowanie Jörga Rüpkego *Fasti sacerdotum*⁴. Trzytomowe dzieło jest szeroko komentowane, wykorzystywane i służy jako podstawa do dalszych studiów, ponieważ reasumując dotychczasowe badania stało się znakomitą punktem odniesienia. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że badania kontynuowane po 2005 r. w stosunkowo dużym stopniu skorygowały i uzupełniły ustalenia przedstawione w *Fasti*⁵.

Przemiany w teoretycznym zapleczu badań nad religią rzymską, które obserwujemy od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, nadal trwają, co jest wyjątkową okazją do obserwowania (a czasem i uczestnictwa) przesunięcia w paradygmacie stojącym u fundamentów dzisiejszego namysłu nad rolą i kompetencjami kapłanów rzymskich. Ujęcie emiczne zaproponowane m.in. przez

² Danièle Dehouve, „‘Sacer’ et sacré. Notion ‘emic’ et catégorie anthropologique”, w: *Autour de la notion de sacer*, red. Thibaud Lanfranchi (Rome: École française de Rome, 2018), 17-38. Maurizio Bettini, William M. Short, „Introduction”, w: *World through Roman Eyes. Anthropological Approaches to Ancient Culture*, red. Maurizio Bettini, William M. Short (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 1-23; Celia Schulz, „Roman Sacrifice: Inside and Out”, *The Journal of Roman Studies* 106 (2016): 58-76; Andrzej Gillmeister i Krzysztof Mogielnicki, „Introduction”, w: *Lexicon Sacrificare Latinum* (w druku).

³ Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (München: C.H. Beck, 1912).

⁴ Jörg Rüpke, *Fasti Sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionsspektrum römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.* (Stuttgart: Steiner, 2005).

⁵ Szerzej na ten temat: Joanna Marcinišzyn, *Album sacerdotum. The Prosopography of septemviri epulones college* (Lugano: Agora&Co 2025).

Maurizia Bettiniego⁶ i Franceskę Prescendi⁷, a także z pewnymi krytycznym uwagami i uzupełnieniami metodologicznymi przez Celię Schulz⁸, jest ciekawym sposobem na wyjście poza poznawcze *status quo* i przynosi bardzo interesujące efekty. W sferze metodologicznej może najbardziej istotne jest ostateczne uniezależnienie się koncepcji ofiary w religii rzymskiej od teorii charakteryzujących tę problematykę w odniesieniu do religii greckiej. Pod tym względem badacze wierzeń starożytnych Rzymian ostatecznie wybili się na samodzielność. Jest to także związane z innym zjawiskiem, bardziej ogólnym, które od pewnego czasu możemy obserwować. Badania nad religią rzymską przez długie lata dotyczyły głównie jej politycznego charakteru, często traktując przedmiot analizy mimo wszystko dość powierzchownie jako jedno z narzędzi wykorzystywanych w rozgrywkach politycznych lub podkreślając aspekt, który legitymizował władzę we współczesnych kategoriach politologicznych. Badania nad religią rzymską pozostawały w cieniu wielkich teorii ofiarniczych związanych z, jak już wspomniałem, religią grecką, w szczególności teorii tzw. szkoły francuskiej, która – w dużym uproszczeniu – postawiła ofiarę krwawą w centrum doświadczenia religijnego i akcentowała jej alimentacyjny charakter⁹. Idee Jeana-Pierre’a Vernanta głęboko zainspirowały Johna Scheida, który w ciągu ostatnich kilku lat poświęcił wiele miejsca analizie zwyczajów rytualnych Rzymian i rzeczywiście zbliżył się do stworzenia ogólnej teorii, która porządkuje materiał związany z ofiarniczym aspektem religii rzymskiej¹⁰. Francuski badacz mieścił ją w centrum religii

⁶ Bettini, Short, „Introduction”, *passim*. Por. także esej Bettiniego o politeizmie będący swego rodzaju manifestem światopoglądowym: Maurizio Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche* (Bologna: Il Mulino, 2014).

⁷ Francesca Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire* (Stuttgart: Steiner, 2007).

⁸ Schulz, „Roman Sacrifice”, *passim*.

⁹ Omówienie tych koncepcji oraz dyskusji nad nimi patrz: Lech Trzcionkowski, „Rytuał ofiary w starożytnej Grecji. Kilka uwag metodologicznych”, w: *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiológica* 42 (2009): 11-27; Andrzej Gillmeister, „Ofiara i rytuał w religii rzymskiej we współczesnych badaniach. Rekonesans”, *Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym* 30, nr 3 (2014): 73-84.

¹⁰ Spośród wielu studiów tego wybitnego uczonego patrz m.in.: John Scheid, *Rites et religion à Rome* (Paris: CNRS éditions, 2019); John Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains* (Paris: Aubier, 2005); Scheid, John, „Pour une archéologie du rite”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 53, nr 3 (2000): 615-622; John Scheid, „Roman Animal Sacrifice and the System of Being”, w: *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, red. Christopher A. Faraone, Fred S. Naiden (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 84-95; John Scheid, „Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains”, w: „*Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin, Kernos Supplément* 26, red. Vinciane Pirenne-Delforge, Francesca Prescendi (Liège: Presses universitaires de Liège, 2011), 105-115.

obywatelskiej, w perspektywie ortopraktycznej. Dopiero po 2010 r. widać coraz wyraźniejsze przesunięcie znaczeniowe i teoretyczne w ramach obowiązującego kanonu.

Wydaje mi się, że najciekawsze propozycje wysunęli badacze, którzy zajęli stanowisko krytyczne wobec niemal obowiązującego modelu religii rzymskiej jako religii społecznej („religii *polis*”), której głównym zadaniem było utrzymanie równowagi między bogami a ludem rzymskim. Grupa badaczy skupiona wokół Jörga Rüpkego w ciągu ostatnich kilkunastu lat podjęła się zbadania religii Imperium (poddając analizie życie religijne prowincji), przyjmując za punkt wyjścia koncepcje „indywidualizmu” i „*lived religion*”. Ten ostatni termin wykracza poza koncepcję religii rozumianej jako sfera indywidualnego zaangażowania w opozycji do oficjalnej religii państwowej czy obywatelskiej. W związku z tym podkreślono konieczność analizy społecznych ram działań uznawanych za religijne, a także związanej z nimi symboliki wraz z powiązanymi z nimi symbolicznymi interakcjami relacji w ramach poszczególnych grup społecznych. W dzisiejszej literaturze widać wyraźną tendencję do dowartościowywania indywidualizacji doświadczenia religijnego wśród mieszkańców Imperium Romanum¹¹. Największą wadą tego podejścia jest wyodrębnienie „indywidualnego” doświadczenia z doświadczenia społecznego, w ramach którego było ono rozgrywane.

Religia rzymska rozgrywała się na trzech poziomach: obywatelskim, rodzinnym i ludowym. Tego ostatniego nie należy jednak ograniczać do tzw. klasy niższej czy rzymskiego proletariatu, ale odnieść do wszystkich mieszkańców Rzymu, którzy mieli możliwość obserwowania uroczystości religijnych lub czynności rytualnych. W oficjalnych ceremoniach związanych z kultem publicznym brali udział, chociażby jako widzowie, nie tylko obywatele, ale także inni mieszkańcy wolni i niewolni. Oprócz oczywistego braku jasności wokół tych pojęć, używanie ich jako terminów wiążących niesie ze sobą niebezpieczeństwo strukturalne – przeniesienie stratyfikacji politycznej na rzeczywistość religijną, która była znacznie bardziej płynna, chociaż zasadniczo reprodukowała hierarchiczny charakter społeczeństwa rzymskiego. Wynikało to m.in. z faktu, że na poziomie rodziny każdy *pater familias* posiadał identyczny stopień kompetencji rytualnych, niezależnie od jego pozycji politycznej. Także binarna opozycja (rodem ze strukturalizmu) człowiek wolny–niewolnik nie odgrywała aż tak dużej roli, jak można się spodziewać, ponieważ w kontekście rzymskiej *familia* granica znajdowała się gdzie indziej, a było to uwarunkowane faktem bycia jej członkiem, a nie statusem prawnym

¹¹ Patrz przyp. 12.

jednostek. Ważniejsza była opozycja obywatel–nie obywatel, ale też praktycznie ograniczona do sfery uroczystości celebrowanych *pro saluto populi*.

Przesunięcie w ramach obecnie panującego paradygmatu w badaniach nad religią rzymską może być również widoczne w zmianach rozumienia roli ofiary. Jak wspomniano, co najmniej od lat siedemdziesiątych XX wieku krwawa ofiara została umieszczona w centrum religii i traktowana jako kulminacja religijnego doświadczenia Rzymian. Jednak od kilku lat zmiana wokół tej kwestii staje się coraz bardziej widoczna¹². Centralne miejsce ofiary krwawej zostało zastąpione przez ofiarę samą w sobie. Pozornie niewielka reorientacja niesie ze sobą duże przewartościowanie w postrzeganiu roli ofiary. Po pierwsze, docenione zostało znaczenie ofiary bezkrwawej i nie ograniczono indywidualnego doświadczenia religijnego tylko do *ex vota* (choć ten rodzaj artefaktu jest z oczywistych względów najpopularniejszym archeologicznym dowodem osobistej wiary). Po drugie, nie usunięto indywidualnego doświadczenia religijnego z kontekstu społecznego, co pozwoliło na umieszczenie go w ramach jednego z trzech wyżej wymienionych poziomów. A ten zabieg z kolei uniemożliwił jego kliniczną ekstrakcję z rzeczywistości antycznej¹³. Doszło więc od pewnego przesunięcia paradygmatu i w centrum doświadczenia rytualnego starożytnych Rzymian została postawiona ofiara jako taka. Innymi słowy, liczył się przede wszystkim fakt złożenia ofiary, a nie jej rodzaj. Ofiara roślinna była równie ważna jak ofiara ze zwierzęcia¹⁴. Konsekwencją tej zmiany jest refleksja nad realnym znaczeniem ofiary krwawej w religii rzymskiej. Wydaje mi się, że podział na te dwa typy ofiary (krwawa/bezkrwawa) nie miał paradoksalnie większego znaczenia dla Rzymian i należy zastanowić się nad jego sensem¹⁵.

Kolegium *septenviri epulones* nie doczekało się jak dotąd monograficznego opracowania. W klasycznej pracy Georga Wissowy jest ono wspomniane w części poświęconej pontyfikom¹⁶. Hasło *septenviri* w monumentalnej *Realencyklopedie* zajmuje pół kolumny. Szczegółowe badania są również bardzo skromne. Poza krótkim wprowadzeniem w zagadnienia związane z *epulum*

¹² Gillmeister, „Ofiara i rytuał”, passim. Daniel Ulucci, „Sacrifice in the Ancient Mediterranean: Recent and Current Research”, *Currents in Biblical Research* 13, nr 3 (2015): 388-439.

¹³ *Greek and Roman animal sacrifice. Ancient victims, modern observers*, red. Christopher Faraone, Fred S. Naiden (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Jennifer Wright Knust i Zsuzsanna Várhelyi, *Ancient Mediterranean Sacrifice* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

¹⁴ Scheid, „Roman Animal”, passim.

¹⁵ Szerzej na ten temat piszę w: Andrzej Gillmeister, *Immolatio – the centre of Roman sacrifice* (w druku); Andrzej Gillmeister, *Epulones Iovi Optimi Maximi. The septenviri epulonum college in Roman Religion*, w druku.

¹⁶ Wissowa, *Religion*, s. 518-519.

*Iovis*¹⁷ kluczowe kwestie dotyczące tego kolegium pojawiają się jedynie na marginesie dyskusji o innych organach kapłańskich (kolegiach i stowarzyszeniach), nawet tych mniej istotnych z rytualnego punktu widzenia, lub we wzmiankach zawartych w ujęciach syntetycznych mających na celu wprowadzenie czytelnika w problematykę¹⁸. Brak ten jest wyraźnie widoczny w zbiorowych opracowaniach na temat kapłaństwa rzymskiego z ostatnich 15 lat¹⁹.

Moje badania mają na celu wypełnienie tej luki w literaturze naukowej, zwłaszcza że pozostałym *summa collegia* i ważniejszym stowarzyszeniom poświęcono już uwagę. Warto w tym miejscu wymienić najważniejsze z mojego punktu widzenia opracowania. Françoise Van Haepere opublikowała monografię dotyczącą działalności i znaczenia kolegium pontyfikików²⁰. Jerzy Linderski w pracy pt. „The Augural Law” ujął problematykę całego kolegium augurów²¹. Historia i działalność kolegium *viri sacris faciundis* również doczekały się gruntownego opracowania²². Trzeba także wspomnieć o pracy J. Scheida dotyczącej *Fratres Arvales*²³.

W literaturze jako główna, jeśli nie jako jedyna przyczyna powołania nowego kolegium, jest przedstawiana konieczność odciążenia pontyfikików od obowiązku organizowania świątych uroczystości ku czci Jowisza, które odbywały się przy okazji *ludi Romani* i *ludi Plebeii*. Techniczny charakter nowego kolegium wydaje się oczywisty, było to również jedno z ostatnich ciał

¹⁷ Claudia da Rosa Beltrão, „Epulum Iovis: o espetáculo da ordemsagrada na Roma Republicana”, *Mneme. Revista de humanidades* 12, nr 30 (2011): 137-156.

¹⁸ Do 2024 r. opublikowano tylko dwa (!) niewielkie artykuły poświęcone w całości epulonom: Bruno Pouille, „Porquoi des épulons?”, w: *Divina studia. Mélanges de religion et de philosophie anciennes offerts à François Guillaumont*, red. Élisabeth Gavoille, Sophie Roesch (Bordeaux: Ausonius, 2018), 113-119; Arduino Maiuri, „Epulones Iovis parasitos (Aug., Civ. VI 7). Istituzione, storia e decline di un collegio minore romano”, w: *Il cibo e il sacro. Tradizioni e simbologie*, red. Igor Baglioni, Elena Santilli, Alessandra Turchetti (Roma: Quasar, 2020), 201-210.

¹⁹ *Priests and state in the Roman world*, red. James H. Richardson, Federico Santangelo (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011); *Law and religion in the Roman republic*, red. Olga Tellegen-Couperus (Leiden: Brill, 2012); *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana*, red. Gianpaolo Urso (Pisa: Edizioni ETS, 2014).

²⁰ Françoise Van Haepere, *Le collège pontifical (3ème s.a.C. - 4ème s.p.C.), Contribution à l'étude de la religion publique romaine* (Bruxelles-Rome: Institut historique belge de Rome, 2002).

²¹ Jerzy Linderski, „The Augural Law”, w: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, red. Hildegard Temporini, Wolfgang Haase, cz. II, t. 16/3 (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1986), 2146-2312. Por. Lindsay Gayle Driediger-Murphy, *Roman Republican Augury. Freedom and Control* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

²² Andrzej Gillmeister, *The Guardians of the Sibylline Books. Collegium viri sacris faciundis In Roman public religion* (Lugano: Agorà & Co., 2019).

²³ John Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des Frères Arvales, modèle du culte public romain dans la Rome des empereurs* (Rome: École française de Rome, 1990).

kapłańskich zainaugurowanych w okresie republikańskim. Dlaczego więc organ o charakterze, wydawałoby się, czysto utylitarnym, miałby zostać uznany za jeden z czterech *amplissima* lub *summa collegia*? Drugie pytanie dotyczy właśnie etnicznego charakteru kolegium. Został on wyraźnie wyrażony w nazwie – *septenviri epulones* (por. *decenviri sacris faciundis*), ale czy rola nowo powstałego ciała kapłańskiego ograniczała się jedynie do *ludorum epulare sacrificium fecerunt*?²⁴ Data jego założenia – 196 r. przed Chr., sugeruje, że mogło być inaczej. Był to czas wielkich napięć społecznych spowodowanych przez II wojnę punicką, która spowodowała również wybuch różnych emocji religijnych. Uzasadnione w sytuacji, w której Rzymianie przegrywali wojnę, nie wygasły one po jej zwycięskim zakończeniu. Wydaje się, że nawet nasiliły się. Początek II wieku to czas niekontrolowanych napięć społecznych i działalności rozmaitych wróżbitów i ofiarników (*sacrificuliacvates*)²⁵. Aferę bachanaliów możemy uznać za kulminację tych napięć, podobnie jak odkrycie tzw. ksiąg Numy²⁶. Sądzę, że powołanie do życia nowego kolegium kapłańskiego, którego wyłącznym celem było organizowanie ceremonii kultowych ku czci Jowisza Kapitońskiego, Junony i Minerwy może mieć trojakie znaczenie. Po pierwsze, pasuje to do dążenia senatu rzymskiego, aby kontrolować działalność religijną, szczególnie na terenie *Urbs*. Po drugie, wiązanie nowych funkcjonariuszy kultu w centrum religii obywateli było próbą przywrócenia właściwej postawy członkom społeczności wobec tradycyjnych ceremonii i uroczystości religijnych. Po trzecie, *epulum Iovis* należało do rytuałów bezkrwawych i świadczyło o centralnej roli ofiary jako takiej w religii rzymskiej.

Jak już wspomniałem, kolegium epulonów zostało powołane do życia w 196 r. przed Chr. Liwiusz przekazuje pewne szczegóły dotyczące tego wydarzenia:

*Romae eo primum anno tresviri epulones facti C. Licinius Lucullus tribunus plebis, qui legem de creandis his tulerat, et P. Manlius et P. Porcius Laeca; iis triumviris item ut pontificibus lege datum est togae praetextae habendae ius*²⁷.

W Rzymie po raz pierwszy tego roku powołano kolegium trzech biesiadników kultowych. Zostali nimi: trybun ludowy Gajusz Licyniusz Lukullus, na wniosek

²⁴ Cic., *de orat.*, 3, 73.

²⁵ Liv. 25, 1, 6-7.

²⁶ Danuta Musiał, „Postumius’ speech of Livy and Bacchanalian Affair”, *Akme. Studia Historica* 6, (2009): *passim*. Musiał, Danuta. *Dionizos w Rzymie*. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, 2009.

²⁷ Liv. 33.42.1.

którego ta trzyosobowa komisja powstała, Publiusz Manliusz i Publiusz Porcjusz Leka. Temu kolegium nadano ustawowo prawo noszenia togi bramowanej, tak samo jak pontyfikom (tłum. M. Brożek).

Sposób kreacji nowego ciała kapłańskiego jest unikatowy w historii religii rzymskiej. Wspomniany przez Liwiusza trybun ludowy Gajusz Licyniusz Lullus pochodził z szacownego plebejskiego rodu i w roku powołania kolegium pełnił urząd trybuna ludowego. Wcześniej, w 202 r. przed Chr., był edylem kurulnym. Zdaje się, że był on zaangażowany w sprawy religijne – w źródłach zachowała się informacja, że w 191 r. przed Chr. jako *duumvir aedi dedicandae* dokonał konsekracji świątyni *Iuventus* w *Circus Maximus*²⁸. Do plebejuszy należał także Publiusz Porcjusz Leka. W 199 r. pełnił on, podobnie jak Licyniusz, urząd trybuna ludowego. Sprzeciwił się przyznanej przez Senat owacji Lucjuszowi Manliuszowi Acydynusowi, pomimo że ten otrzymał ją od Senatu za zwycięstwa w Hiszpanii²⁹. Jako trybun ludowy przyczynił się do uchwalenia *lex Porcia*. W późniejszym czasie pełnił także urząd pretora³⁰. Trzeci członek nowego kolegium, Publiusz Manliusz, był patrycjuszem, dwukrotnie jako pretor służył w prowincji *Hispania Ulterior* (195 i 182 r. przed Chr.). Liwiusz wspomina datę jego śmierci – 80 r. przed Chr.³¹

Skład nowego kolegium w I wieku przed Chr. został zwiększony z trzech do siedmiu członków, co zostało przypisane tradycyjnie działalności Sulli na polu religijnym. Tezę tę należy jednak traktować ostrożnie, na co wskazują badania Claudii Santi w odniesieniu do kwindecemwirów ofiarniczych³². Zmiana organizacyjna nastąpiła również w 44 r. przed Chr., gdy Juliusz Cezar zwiększył liczbę miejsc w kolegium epulonów do dziesięciu, co jednak nie spowodowało zmiany w nazwie. Identyczna sytuacja miała miejsce w przypadku *quindecemviri sacris faciundis*. W tym samym czasie dyktator dodał jedno miejsce zachowując przy tym dotychczasową nazwę³³.

Pierwszy skład kolegium pozwala na wysunięcie kilku wniosków na temat jego natury. Bez wahania należy odrzucić funkcjonującą w literaturze przedmiotu tezę, którą wysunęła Martha Hoffman-Lewis³⁴, że kolegium było ciałem

²⁸ Marcinišzyn, *Album sacerdotum*, nr 97.

²⁹ Liv. 32.7.

³⁰ Marcinišzyn, *Album sacerdotum*, nr 121.

³¹ Marcinišzyn, *Album sacerdotum*, nr 99.

³² Claudia Santi, *Il collegio dei viri sacris faciundis in età silliana* (w druku).

³³ Cass. Dio 43.9.

³⁴ Martha Hoffman-Lewis, *The Official Priests of Rome Under the Julio-Claudians*. Rome: American Academy in Rome, 1955.

plebejskim. Joanna Marciniszyn, analizując dostępne dane, doszła do wniosku, że patrycjusze stanowili ok. 20% członków kolegium. Zauważyła też pewną właściwość. Im lepiej znamy skład osobowy epulonów, tym więcej patrycjuszów się w nim pojawia³⁵. Z tego też powodu należy odrzucić stwierdzenie, że zmiana w składzie kolegium została dokonana w okresie augustowskim³⁶. Nawiasem mówiąc, biorąc pod uwagę straty, które poniosły rody patrycjuszowskie w wyniku wojen domowych oraz proskrypcji, taki ich procent może sugerować raczej nadreprezentację niż nikły odsetek. A to z kolei wymaga przynajmniej zniuansowania stwierdzenia Jörga Rüpkego o znikomej randze *septenviri epulones*. Jak słusznie zauważyła Marciniszyn, kwestia prestiżu (lub jego braku) ulega zmianie, gdy weźmiemy pod uwagę nie moment powstania kolegium, ale pochodzenie społeczne jego członków³⁷. Kwestie prestiżowe kierowały także Juliuszem Cezarem, kiedy podjął decyzję o zwiększeniu liczebności kolegium. Kasjusz Dion napisał jednoznacznie, że dodatkowe miejsca miały pomóc dyktatorowi w odpłaceniu się zwolennikom za wyświadczone przysługi. Ciekawy jest kontekst, w którym historyk umieścił wzmiankę o godnościach kapłańskich jako formie wynagrodzenia. Jednoznacznie łączy to ze wspomnianymi zdanie wcześniej informacjami o nominacjach Cezara na tak ważne urzędy jak konsula czy *magister equitum*³⁸. Dużo to mówi o znaczeniu symbolicznym epulonów. Inny dowód na wysoki prestiż kolegium pochodzi z II wieku po Chr. W jednym z listów do Trajana Pliniusz Młodszy prosi cesarza o protekcję w osiągnięciu członkostwa w jednym z *collegia amplissima*. Wymienia kolegium augurów i epulonów, bo akurat tam były miejsca do obsadzenia. Wyraźnie nie wskazuje konkretnego kolegium i dopiero gdy zostaje augurem właśnie członkostwo w tym gronie uznaje za bardziej prestiżowe³⁹. Bez wątplenia zdanie Hoffman-Lewis, że kapłaństwo pozostało reliktem dawnego znaczenia rzymskich rodów patrycjuszowskich jest celne także w odniesieniu do *septenviri epulones*⁴⁰.

Ciekawa jest kwestia ewentualnej zależności pomiędzy kolegium pontyfików i epulonami. Z cytowanego powyżej przekazu Liwiusza wiemy z pewnością, że nowe ciało kapłańskie zostało powołane do życia w celu organizacji *epulum Iovis*. Do tej pory przeprowadzaniem tej ceremonii zajmowali się pontyfikicy. I jak wynika z innych przekazów źródłowych, zachowali te

³⁵ Dokładna analiza składu kolegium: Marciniszyn, *Album sacerdotum*, passim.

³⁶ Hoffman-Lewis, *The Official Priests of Rome*, 93.

³⁷ Marciniszyn, *Album sacerdotum*.

³⁸ Cass. Dio 43.8.

³⁹ Plin. Mł., *Ep.*, 4.8.

⁴⁰ Hoffman-Lewis, *The Official Priests of Rome*, s. 17.

kompetencje. Cyceon w *De haruspicum respono* wymienia obowiązki epulonów, do których należały: *tensae, curricula, praecentio, ludi, libationes epulaeque ludorum* („wozy, rydwany, modlitwy wstępne, igrzyska, libacje i uczty w trakcie igrzysk”). Dalej pisze, że w przypadku pominięcia jakichś elementów lub popełnienia błędu rytualnego, epulonowie zwracali się do pontyfików z problemem i to oni decydowali czy *ludi* należy powtórzyć (*renovata at que instaurata*)⁴¹. Nie da się ukryć, że takie postawienie sprawy wpisywało się w kompetencje pontyfików i wydaje mi się, że trudno na podstawie tego tekstu źródłowego jednoznacznie stwierdzić istnienie stosunku zależności pomiędzy pontyfikami a epulonami, chociaż sugestia, że taka relacja istniała, wydaje się oczywista. Jest to natomiast bardzo interesujący przekaz dla określenia kompetencji rytualnych epulonów. Nie były one ograniczone jedynie do przeprowadzenia *epulum Iovis*, ale obejmowały także przygotowanie i przeprowadzenie procesji z wyobrażeniami bóstw oraz inne czynności, jak libacje, modlitwy i w końcu samą ucztę ku czci Jowisza podczas *ludi Plebeii* i od czasów Augusta *ludi Romani*. Wykorzystując koncepcję Catherine Bell i stworzony przez nią termin „*redemptive hegemony*” można zauważyć, że działalność epulonów podczas igrzysk wpisywała się w reprodukcję porządku dominacji w społeczeństwie rzymskim *sensu largo*, tzn. w trzeci z wymienionych wyżej poziomów rozgrywania się rytuałów – poziom ludowy, który obejmował wszystkich widzów i uczestników ceremonii niezależnie od ich statusu społecznego i obywatelskiego⁴².

Powróćmy do kwestii powiązania pontyfików i epulonów. Ciekawą informację przekazuje Kassjusz Dion. Historyk referuje w odniesieniu do wydarzeń z 38 r. po Chr., że z powodu nieobecności wszystkich epulonów w Rzymie obowiązki kolegium *septemviri* przejęli pontyfikowie. Dodaje, że tak też zdarzało się wielokrotnie później⁴³. Należy jednak pamiętać, że różne ciała kapłańskie mogły przeprowadzać takie same rytuały. Na przykład kompetencje do przeprowadzenia *supplicationes* były współdzielone przez pontyfików i kwindecemwirów ofiarniczych. Analizując strukturę kolegium, należy zauważyć, że w źródłach nie zachowała się żadna informacja o funkcjonowaniu w ich ramach urzędu *magistri*. Taki brak choćby okazjonalnego zwierzchnika może wydać się zaskakujący, ale może wynikać ze specyfiki ich działalności ściśle ograniczonej do powtarzalnej i raczej niekontrowersyjnej

⁴¹ Cic., *har.* 21.

⁴² Szczegółowa analiza: Andrzej Gillmeister, „Septemviri epulones and the redemptive hegemony in Roman Religion” (w druku).

⁴³ Cass. Dio 48.3.

z rytualnego punktu widzenia organizacji ceremonii *epulum Iovis*, nawet jeżeli w rozbudowanej o procesję, libacje i modlitwy formie. Poza tym struktura kolegium jest praktycznie identyczna z pozostałymi tego typu ciałami kapłańskimi. Źródła potwierdzają funkcjonowanie kalatorów⁴⁴ oraz niewolników publicznych przypisanych członkom kolegium⁴⁵. Bez wątpienia mamy więc do czynienia z klasycznie skonstruowanym ciałem kapłańskim. Może więc należy stwierdzić współdzielone pole działań rytualnych? Taka konstatacja, pozornie ostrożna, zdaje się dobrze oddawać wzajemne usieciowienie poszczególnych elementów w systemie religijnym starożytnych Rzymian.

Arduino Maiuri w tytule swojego niewielkiego, ale ciekawego studium o dziejach kolegium epulonów nazywa to ciało kapłańskie „un collegio minore romano”. Słysząc w tym wyraźne echa dotychczasowej tradycji historiograficznej, która – jak starałem się wskazać – ma więcej wspólnego z naszymi wyobrażeniami o rzymskich kapłanach niż realnym znaczeniem *septenviri epulones* w starożytnym Rzymie. Bez wątpienia mamy do czynienia z ważnym i prestiżowym ciałem kapłańskim, którego działalność wpisywała się w schemat i logikę religii rzymskiej.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Dio Cassius. *Roman History*, vol. IV. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1916.
- Livy. *History of Rome*, vol. VI. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 2020.
- Marcus Tullius Cicero. *De Haruspicum responsis*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1929.
- Marek Tulliusz Ciceron. *O mówcy*. Przekład i komentarz Bartosz Awianowicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2010.
- Pliny the Younger. *Leters*, vol. 1. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

OPRACOWANIA

- Bettini, Maurizio i William M. Short. „Introduction”. W: *World through Roman Eyes. Antropological Approaches to Ancient Culture*, red. Maurizio Bettini, William M. Short. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, s. 1-23.
- Bettini, Maurizio. *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*. Bologna: Il Mulino, 2014.

⁴⁴ *L'Année épigraphique* 1936, 95; Harrison, *The official priests of Rome*, 129-134.

⁴⁵ Marciniszyn, *Album sacerdotum*.

- Dehouve, Danièle. „‘Sacer’ et sacré. Notion ‘emic’ et catégorie anthropologique”. W: *Autour de la notion de sacer*, red. Thibaud Lanfranchi, 17-38. Rome: École française de Rome, 2018.
- Driediger-Murphy, Lindsay Gayle. *Roman Republican Augury. Freedom and Control*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Gillmeister, Andrzej i Krzysztof Mogielnicki. „Introduction”. W: *Lexicon Sacrificare Latinum* (w druku).
- Gillmeister, Andrzej. „Ofiara i rytuał w religii rzymskiej we współczesnych badaniach. Rekonesans”. *Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym* 30, nr 3 (2014): 73-84.
- Gillmeister, Andrzej. „Septemviri epulones and the redemptive hegemony in Roman Religion” (w druku).
- Gillmeister, Andrzej. *Epulones Iovi Optimi Maximi. The septemviri epulonum college in Roman Religion*, w druku.
- Gillmeister, Andrzej. *Immolatio – the centre of Roman sacrifice*, w druku.
- Gillmeister, Andrzej. *The Guardians of the Sibylline Books. Collegium viri saris faciundis in Roman public religion*. Lugano: Agorà & Co., 2019.
- Greek and Roman animal sacrifice. Ancient victims, modern observers*, red. Christopher Faraone, Fred S. Naiden. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hartung, Johann A. *Der Religion der Romer*. Erlangen: Paim u. Enke, 1836.
- Hoffman-Lewis, Martha. *The Official Priests of Rome Under the Julio-Claudians*. Rome: American Academy in Rome, 1955.
- Knust, Jennifer Wright i Zsuzsanna Várhelyi. *Ancient Mediterranean Sacrifice*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Law and religion in the Roman republic*, red. Olga Tellegen-Couperus. Leiden: Brill, 2012.
- Linderski, Jerzy. „The Augural Law”. W: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, red. Hildegard Temporini, Wolfgang Haase, cz. II, t. 16/3, 2146-2312. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1986.
- Maiuri, Arduino. „Epulones Iovis parasitos (Aug., Civ. VI 7). Istituzione, storia e decline di un collegio minore romano”. W: *Il cibo e il sacro. Tradizioni e simbologie*, red. Igor Baglioni, Elena Santilli, Alessandra Turchetti, 201-210. Roma: Quasar, 2020.
- Marciniszyn, Joanna. *Album sacerdotum. The Prosopography of septemviri epulones college*. Lugano: Agora&Co, 2025.
- Musiał, Danuta. *Postumius’ speech of Livy and Bacchanalian Affair*. Akme. Studia Historica 6. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 2009.
- Musiał, Danuta. *Dionizos w Rzymie*. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, 2009.
- Pouille, Bruno. „Porquoi des épulons?”. W: *Divina studia. Mélanges de religion et de philosophie anciennes offerts à François Guillaumont*, red. Elisabeth Gavoille, Sophie Roesch, 113-119. Bordeaux: Ausonius, 2018.
- Prescendi, Francesca. *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*. Stuttgart: Steiner, 2007.
- Priests and state in the Roman world*, red. James H. Richardson, Federico Santangelo. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011.

- Rosa Beltrão da, Claudia. „Epulum Iovis: o espetáculo da ordemsagrada na Roma Republicana”. *Mneme. Revista de humanidades* 12, nr 30 (2011): 137-156.
- Rüpke, Jörg. *Fasti Sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Ch.* Stuttgart: Steiner, 2005.
- Sacerdos. Figure del sacro nella società romana*, red. Gianpaolo Urso. Pisa: Edizioni ETS, 2014.
- Santi, Claudia. *Il collegio dei viri sacris faciundis in età silliana*, w druku.
- Scheid, John. „Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains”. W: „*Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin*”, *Kernos Supplément* 26, red. Vinciane Pirenne-Delforge, Francesca Prescendi, 105-115. Liège: Presses universitaires de Liège, 2011.
- Scheid, John. „Pour une archéologie du rite”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 53, nr 3 (2000): 615-622.
- Scheid, John. „Roman Animal Sacrifice and the System of Being”. W: *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, eds. Christopher A. Faraone, Fred S. Naiden, 84-95. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Scheid, John. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Paris: Aubier, 2005.
- Scheid, John. *Rites et religion à Rome*. Paris: CNRS éditions, 2019.
- Scheid, John. *Romulus et ses frères. Le collège des Frères Arvales, modèle du culte public romain dans la Rome des empereurs*. Rome: École française de Rome, 1990.
- Schulz, Celia. „Roman Sacrifice: Inside and Out”. *The Journal of Roman Studies* 106 (2016): 58-76.
- Trzcionkowski, Lech. „Rytuał ofiary w starożytnej Grecji. Kilka uwag metodologicznych”. W: *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznica* 42 (2009): 11-27.
- Ulucci, Daniel. „Sacrifice in the Ancient Mediterranean: Recent and Current Research”. *Currents in Biblical Research* 13, nr 3 (2015): 388-439.
- Van Haepelen, Françoise. *Le collège pontifical (3ème s.a.C. - 4ème s.p.C.), Contribution à l'étude de la religion publique romaine*. Bruxelles-Rome: Institut historique belge de Rome, 2002.
- Wissowa, Georg. *Religion und Kultus der Römer*. München: C.H. Beck, 1912.