

DANUTA MUSIAŁ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Wydział Nauk Historycznych

e-mail: dmusial@umk.pl

ORCID: 0000-0003-0707-6799

DOI: 10.34813/ptr3.2023.9

Rola znaków wieszczych w relacjach starożytnych Rzymian z bogami

The role of prophetic signs in relationship between ancient Romans and the gods

Abstract. In the article I discuss the function of the prophetic signs in the Roman Religion. Signs (*auguria*, *prodigia*, *omina*) are one form of communication with the gods. The Romans dealt with the broad spectrum of signs related to public life. The *prodigia* for example indicate that peace with the gods has been disturbed. For special cases a collection of oracles written in Greek were consulted (the Sibylline books). Inspired and intuitive divination was mistrusted in Rome because it was uncontrollable.

Keywords: divination, auspicia, prodigia, Sibylline books, Roman religion.

W pierwszych zdaniach dialogu filozoficznego *O wróżbiarstwie* (*De divinatione* (1.1.2) Marek Tulliusz Ciceron podkreśla, że według jego wiedzy nie ma na świecie zarówno wśród ludzi cywilizowanych i uczonych, jak też wśród barbarzyńców, nikogo kto nie wierzyłby w istnienie znaków (*signa*) zapowiadających przyszłość. Ta często przywoływana w literaturze uwaga Cicerona odzwierciedla wszechobecność wróżbiarstwa w całym świecie starożytnym. Jako jedna z form komunikacji z bogami było ono częścią systemów religijnych.

W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że wróżbiarstwo obejmowało dwie kategorie praktyk: prorocтва i wyrocznie oraz techniki rytualne służące interpretacji znaków, o których sądzono, że pochodzą od bogów. Matti Nissinen (2010) pisze o tych dwóch typach zjawisk, że są jak dwie strony tej samej monety,

czyli wiele ich łączy, ale jednak powinno się je traktować oddzielnie. Jest to pogląd dosyć rozpowszechniony wśród badaczy, ale w odniesieniu do świata politeistycznego niekoniecznie słuszny, co przekonująco uzasadnia Kim Beerden, wskazując na znak jako centralną kategorię starożytnego wróżbiarstwa. Bez względu na to, czy znaki były „widziane”, czy „słyszane”, zaczynały istnieć dopiero kiedy zostały nie tylko zauważone, ale również przez kogoś za znaki uznane, następnie odkodowane i zinterpretowane jako przekaz od bogów (Beerden, 2013, s. 19–21). Kierując się tymi uwagami, przedstawiam w artykule proces tworzenia znaków wieszczych i ich rolę w rzymskiej religii publicznej w okresie republiki. Określenie „religia publiczna” odnoszę do koncepcji, instytucji, praktyk kultowych i sposobów ich celebracji legitymizowanych przez rzymską *civitas* (Scheid, 2013).

Ustanowienie komunikacji z bogami – *pax deorum*

Niezależnie od różnorodności rytuałów stosowanych do odczytywania i zarządzania przesłaniami od bogów, ich forma i treść są ważnym źródłem informacji o roli, jaką ludzie przypisywali sobie w relacjach z bogami. Z perspektywy historycznej wróżbiarstwo było jednym ze sposobów autoidentyfikacji społeczeństwa jako całości i jego poszczególnych grup, tym samym poza religijnym miało też aspekt ideologiczny, polityczny i społeczny (Belayche i Rüpke, 2007; Rüpke, 2006). Jest to szczególnie widoczne w przypadku republikańskiego Rzymu, gdzie wróżbiarstwo było integralną częścią ustroju politycznego państwa. W przeciwieństwie do greckich, rzymskie praktyki wróżbiarskie poddane były o wiele silniejszej kontroli państwa.

Kluczowym elementem wyobrażeń Rzymian o państwie było założenie, że potężni, nieśmiertelni i niewidzialni bogowie są częścią społeczeństwa i dzielą z jego członkami przestrzeń publiczną. Relacje między bóstwami a obywatelami regulowała ciągle odnawiana i renegocjowana umowa, zawarta przez Jowisza czczonego na Kapitolu (*Iovis Optimus Maximus*) i reprezentantów ludu rzymskiego. Zgodnie z tradycją w pierwszych wiekach istnienia Miasta w tej roli występował król, z kolei w czasach republiki autorytet religijny był w różnym stopniu rozproszony między senat, urzędników i kapłanów, a w epoce pryncypatu jego głównym depozytariuszem był cesarz. Umowa ustanawiała swego rodzaju stan równowagi między obywatelami i ich boskimi partnerami znany pod nazwą *pax deorum* lub *pax deum*, co zwykle bywa tłumaczone frazą „pokój z bogami”.

Pokój z bogami nie był stanem trwałym, zapewnionym raz na zawsze i trzeba było o niego nieustannie zabiegać, był czymś, o co Rzymianie prosili i o co się modlili w konkretnych sytuacjach. Wodzowie na przykład modlili się o niego przed bitwą, składając obietnice złożenia darów, jeżeli zostaną wysłuchani (Madejski, 2010). Były to jednak śluby warunkowe, tzn. miały zostać wypełnione, kiedy boski adresat wypełni swoją część umowy. Ilustracją tej sytuacji jest odnotowana przez Tytusa Liwiusza (22,10; 33,44) obietnica złożenia Jowiszowi w ofierze owiec, kóz i krów urodzonych wiosną 217 r. p.n.e., ale pod warunkiem, że republika rzymska w ciągu pięciu lat wyjdzie zwycięsko z wojny toczzonej z Kartaginą. Pięć lat, jak wiadomo, nie

wystarczyło do pokonania Hannibala i Rzymianie czekali z wypełnieniem votum do 195 r. p.n.e.

Jeżeli pomyślność Rzymu zależała od przychylności bogów, to naturalną kolejną rzeczą ich gniew mógł sprowadzić na wspólnotę różne klęski, aby ich uniknąć Rzymianie wypracowali skomplikowany system komunikacji z bogami. U jego podstaw leżało przekonanie, że konkretne rytuały umożliwiają poznanie opinii bogów na temat decyzji politycznych, a ich niezadowolenie mogło sygnalizować różne nieoczywiste znaki. Inaczej mówiąc, utrzymanie kruchej równowagi w relacjach z boskimi patronami wymagało od ludzi właściwego odczytania wszelkich sygnałów, o których sądzono, że pochodzą od nieśmiertelnych.

Rola znaków w praktykach dywinacyjnych

Kontrolowana przez państwo komunikacja z bogami jest zjawiskiem najlepiej udokumentowanym dla okresu późnej republiki – epoki, o której Claudia Moatti (1997) napisała, że była przesiąknięta atmosferą końca świata (s. 51–53). Najwięcej opisów konkretnych zdarzeń i związanych z nimi rytuałów dostarcza historia Rzymu (*Ab Vrbe condita*) Tytusa Liwiusza. Choć jego przekaz jest niekompletny, to zarówno ze względu na swoją obszerność, jak i zainteresowanie religijną rzeczywistością, pozostaje cennym źródłem do badań nad religią rzymską. Wróżbiarstwo w Rzymie jednak nie tylko praktykowano, lecz również teoretyzowano, co wynika z lektury pism wspomnianego już Cyserona, przede wszystkim *De divinatione*, ale wiele ciekawych uwag o roli różnych form wróżbiarstwa zawierają też inne jego dzieła. Decyzja Cyserona o poświęceniu osobnej pracy dyskusji o mechanizmach, które umożliwiały ludziom podejmowanie decyzji zgodnych z wolą bogów wskazuje, że temat wzbudzał w jego czasach zainteresowanie (Fox, 2007, s. 209). Nie znajdziemy wprawdzie w *De divinatione* ujęcia problematyki z perspektywy historycznej, nie taki bowiem był cel tego dzieła, ale wbrew opiniom sceptyków nie ma powodu uważać Arpinatę za niewiarygodnego świadka i kwestionować wartości jego tekstów, jako źródła informacji o realiach wróżbiarstwa w Rzymie (Beard i in., 2017, s. 145–150; Santangelo, 2013, s. 34–69;). Badacze zawdzięczają Cyseronowi nie tylko wiedzę o teoretycznych założeniach rzymskiego wróżbiarstwa, lecz także jego ogólną definicję i podstawową taksonomię związanych z nim rytuałów.

Choć wiara w znaki zapowiadające przyszłość łączyła wszystkie kultury, to różniły je działania podejmowane w celu uniknięcia możliwych konsekwencji wynikających z błędnego odczytania sygnałów od bogów. Dla Cyserona również Rzymianie byli przykładem tej różnorodności. W *De natura deorum* (3.2.5) pisał, że cała religia ludu rzymskiego obejmuje obrzędy ofiarne (*sacra*) i auspicja (*auspicia*), oraz dodane później przepowiednie (*praedictiones*), formułowane przez haruspików i interpretatorów Sybilli na podstawie znaków (*portentes*) i cudów (*monstra*). W *De Divinatione* (1,3) przypomina, że Romulus nie tylko założył miasto po przyjęciu auspicjów, ale po obaleniu monarchii bez tej procedury nie podejmowano żadnych działań w sprawach państwowych, ani w czasie pokoju, ani w czasie wojny. Ponadto

w interpretowaniu cudów (*monstra*) i zapobieganiu ich konsekwencjom bardzo skuteczna okazała się sztuka haruspików (*haruspicum disciplina*) dlatego przejęto z Etrurii całą ich naukę (*scientia*), aby nie wyglądało, że jakiś rodzaj wróżbiarstwa (*divinatio*) został pominięty.

W centrum rzymskich praktyk kultowych zarówno publicznych, jak i prywatnych znajdowały się ofiary. Intencje towarzyszące ich składaniu można w uproszczeniu podzielić na trzy kategorie: prośby, podziękowania kierowane do bogów i ekspiacje. Ofiary ekspiacyjne były odpowiedzią na znaki, które uprawnieni do tego członkowie kolegów kapłańskich interpretowali jako sygnały niezadowolenia boskich patronów, zagrażającego *pax deorum*. Ofiara, aby spełniła swój cel, musiała być przez bogów zaakceptowana. Potwierdzenie uzyskiwano badając organy wewnętrzne zwierząt składanych w ofierze. Jeżeli wygląd wnętrza (*exta*) nie odbiegał od normy przystępowano do dalszych etapów procedury ofiarnej, jeżeli było inaczej, ofiarę należało powtarzać, aż do uzyskaniu pozytywnego rezultatu. Tylko bowiem taki wynik wskazywał, że pokój z bogami nie został zakłócony (Berthelet, 2019, s. 51–52). Podczas tej procedury głównemu celebrantowi asystował pomocnik zwany haruspikiem (*haruspex*). Tego rodzaju pomocnicy znajdowali się aż do IV w. w otoczeniu wszystkich rzymskich urzędników i osób sprawujących władzę w miastach mających status kolonii. Nie byli oni jednak tożsami z haruspikami, o których wspomina Ciceron. Właściwa sztuka Etrusków daleko wykraczała poza badanie *exta*.

Auspicia były najważniejszym i najbardziej politycznym (w naszym rozumieniu tego słowa) rytuałem dywinationi państwowej. Był to zbiór technik służących obserwacji zachowania początkowo ptaków, a w późnej republice specjalnie do tego celu hodowanych kurcząt. W zależności od tego w jakiej ściśle zdefiniowanej części nieba pojawił się ptak lub z jaką szybkością kurczęta zjadały pokarm ustalano czy znak (*augurium*) oznacza zgodę lub niezgodę Jowisza na konkretne działanie. Auspicia były przyjmowane przed każdym wydarzeniem związanym z przyszłym funkcjonowaniem państwa, np. przed objęciem urzędu przez urzędników, przed rozpoczęciem kampanii wojennej, czy przed rozpoczęciem bitwy. Bogów pytano też, czy zgadzają się z lokalizacją dedykowanych im świątyń oraz innych budowli publicznych. Częstotliwość odwoływania się do tej procedury rytualnej wynikała z faktu, że auspicie były ważne tylko w dniu, w którym znaki zostały dostrzeżone. Głównymi aktorami byli urzędnicy, którzy mieli prawo obserwowania znaków (konsulowie, pretorzy) i augurowie, czyli członkowie kolegium kapłańskiego o charakterze eksperckim. Ich rolą było sprawdzanie, czy wszystko odbywało się zgodnie z regułami prawnymi. Ostateczną decyzję o zaakceptowaniu znaku lub jego zignorowaniu podejmował jednak wyłącznie urzędnik (Berthelet, 2015, s. 219–279).

Nie ulega wątpliwości, że w okresach nasilenia konfliktów auspicie były wykorzystywane jako narzędzie walki o władzę, z czego w Rzymie w pełni zdawano sobie sprawę. Posługiwano się nimi przede wszystkim do blokowania wyboru niewygodnych kandydatów do najwyższych funkcji czy utracania projektów ustaw zgłaszanych przez przeciwników politycznych. Ogromne możliwości politycznych manipulacji wynikały z prawa obserwacji i zgłaszania niepomysłnych znaków przez wielu urzędników i to zwykle te przypadki odnotowywane są w źródłach i ekspozycjach.

nowane we współczesnej literaturze, jako argument potwierdzający swego rodzaju degenerację rzymskiej religii publicznej u schyłku republiki. Możliwa jest jednak inna interpretacja tego rodzaju przypadków uwzględniająca wiedzę o tym, jak Rzymianie postrzegali swoje relacje z bogami. Trzeba bowiem pamiętać, że sami siebie uważali za ludzi wyjątkowo pobożnych, a religijność przez Greków była uważana za cechę charakterystyczną Rzymian (Polibiusz, 6.56). To przekonanie było powodem, że Rzymianie *a priori* oczekiwali przychylności dla przedsięwzięć, od których zależała przyszłość Miasta. John Scheid (1987–1989) zwraca uwagę, że to właśnie konsekwencją tego poglądu był rytuał auspicjów, zaświadczający publicznie, że bogowie wraz z przedstawicielami ludu rzymskiego podejmują wszystkie kluczowe dla państwa decyzje. W pewnym uproszczeniu można więc przyjąć, że w komunikacji z nieśmiertelnymi liczy się nie tyle samo pojawienie się znaku, co oficjalne potwierdzenie jego zaistnienia przez uprawnione do tego organy władzy. Przesłania od bogów nie blokowały ludziom swobody działania, ponieważ rzymski kult publiczny był niezależny od pojęcia determinizmu w stoickim rozumieniu tego słowa. Cyceon wielokrotnie w swoich pismach filozoficznych wskazuje na niezgodność rzymskiego rytualizmu z tą koncepcją (Kuhlmann, 2011).

Rzymianie ogromne znaczenie przypisywali różnym nietypowym zdarzeniom i zjawiskom, w których widzieli znaki wskazujące na gniew bogów, zapowiadający niekorzystne wydarzenia w przyszłości. Inaczej niż w przypadku auspicjów, pojawiały się one spontanicznie, a nie w wyniku celowej obserwacji (Satterfield, 2015). W źródłach te negatywne znaki kryją się zazwyczaj pod ogólnym terminem *prodigia*. Ujmując rzecz w koniecznym skrócie, do prodigiów zaliczano niespodziewane zjawiska atmosferyczne (np. pioruny, grzmoty i błyskawice) i naturalne (np. trzęsienia ziemi, plagi szarańczy, epidemie). W tej kategorii mieściły się też narodziny hermafrodyty czy dziecka lub zwierzęcia o widocznych zniekształceniach itp. Te wszystkie niespodziewane, nietypowe i niewytłumaczalne zdarzenia postrzegano jako zapowiedź klęsk, epidemii, nagłych śmierci i innych nieszczęść, które mogły spaść na całą wspólnotę lub jej przedstawicieli. Zanim jednak podjęte zostały odpowiednie kroki w celu neutralizacji znaków, konieczne było ich oficjalne potwierdzenie. Kapłani (pontyfikowie) zbierali zgłoszenia o niezwykłych znakach zaobserwowanych w ciągu roku w Rzymie i w Italii, wstępnie je weryfikowali, a następnie przekazywali do senatu. Na początku kolejnego roku senatorowie decydowali o uznaniu konkretnego znaku za *prodigium publicum* wysłane przez bogów, wymagające specjalnych obrzędów ekspiacyjnych (Rasmussen, 2003, s. 35–117). Większość znaków nie wymagała jednak nadzwyczajnych działań, wiązano je bowiem z błędami i zaniedbaniami w procedurach rytualnych, a w takich sytuacjach wystarczyło powtórzenie obrzędów.

Oprócz terminu *prodigium* funkcjonowały też inne określenia, np. *omina*, *dirae*, *ostenta*, *monstra* i *miracula*, ale precyzyjne rozróżnienie ich znaczeń nie wydaje się możliwe. Z tej grupy warte uwagi są przede wszystkim *omina*, ponieważ bliskie są temu, co współcześnie uważamy za przepowiednie. Cyceon (*De divinatione* 1.45.102–103) nazywa *omina* znakami wypowiedzianymi przez ludzi, a nie bogów i powołuje się na przypadek konsula Lucjusza Emiliusza Paulusa, który przed wyprawą przeciwko Perseuszowi, królowi Macedonii, usłyszał od swojej małej córki, że

Perseusz nie żyje. Nie chodziło jednak o wrogiego władcę, ale pieska dziewczynki, w tej sytuacji konsul uznał słowa córki za szczęśliwą wróżbę (*omen*) zwycięstwa nad wrogiem Rzymu. Inny przykład takiego wypowiedzianego znaku to wzmianka Liwiusza (5.55.2) o senacie, który debatował o opuszczeniu Rzymu zniszczonego przez Gallów. Rzymski historyk podkreśla, że decyzję o odbudowie miasta senatorowie podjęli pod wpływem słów, które przypadkowo usłyszeli. Dowódca maszerującej przez Forum kohorty zatrzymał żołnierzy okrzykiem „Chorąży! Tu wbij chorągiew, tu najlepiej zostać” (przekł. A. Kościółek). Senatorowie uznali słowa wypowiedziane przez oficera za dobrą wróżbę (*omen*), a lud rzymski to potwierdził, podkreśla Liwiusz.

Ocena prodigiów w dużym stopniu zależała od ogólnej sytuacji Rzymu, w czasie, kiedy je zaobserwowano. Z lektury dzieła Liwiusza wynika, że szczególne nagromadzenie złowieszczych znaków miało miejsce w okresie II wojny punickiej, a zwłaszcza po klęskach w bitwach nad Jeziolem Trazymeńskim i pod Kannami, kiedy realny wydawał się atak Hannibala na Rzym. Wobec narastającej w mieście paniki, której efektem było zgłaszanie wielu prodigiów, senat często zlecał odpowiednim kolegom kapłańskim wskazanie środków zaradczych (Orlin, 2010, s. 112–164; Rosenberger 1998, s. 154–196). Rzymianie byli pod wrażeniem wiedzy etruskich haruspików o znaczeniu piorunów i błyskawic i od czasu wojen punickich chętnie korzystali z ich pomocy w przypadku tego rodzaju prodigiów. Pioruny, jak wskazuje Charles Guittard (2006), były przez znawców *Etrusca disciplina* na ogół przedstawiane, jako zapowiedzi pomyślnych zdarzeń, ale to stwierdzić mogli tylko haruspikowie. Wynika to z relacji Liwiusza (42, 20) o zniszczeniu przez piorun ustawionej na Kapitolu kolumny, ozdobionej dziobami okrętów, która upamiętniała zwycięstwo floty rzymskiej podczas I wojny punickiej. Zdarzenie to zostało uznane za prodigium, ale senat zlecił w tej sprawie dwie ekspertyzy, haruspików i decemwirów ofiarniczych (*decemviri sacris faciundis*). Ci drudzy po konsultacji ksiąg sybillińskich uznali prodigium za niepomyślne i polecieli przeprowadzenie rytualnego oczyszczenia miasta, zorganizowanie modlitw przebłagalnych, złożenie ofiary z dużych zwierząt na Kapitolu, oraz urządzenie dziesięciodniowych igrzysk ku czci Jowisza Najlepszego i Największego. Liwiusz podkreśla, że wszystkie te obrzędy skrupulatnie przeprowadzono. W przeciwieństwie do decemwirów, haruspikowie uznali prodigium za znak pomyślny, zapowiadający kolejne zwycięstwa i poszerzenie granic, ponieważ piorun uderzył w łupy zdobyte na nieprzyjacielu (dzioby kartagińskich okrętów). Czy to oznacza, że zdanie haruspików zostało zignorowane? Niekoniecznie, ponieważ w przypadku pozytywnego znaku żadne dodatkowe działania nie były potrzebne.

Księgi sybillińskie – rzymska wyrocznia państwowa

W opisanym wyżej przypadku zastanawia nagromadzenie i rozmach rytuałów zaleconych przez strażników ksiąg sybillińskich. W dziele Liwiusza takie opisy są dosyć częste i pośrednio wskazują na rolę wyroczni sybillińskiej w religijnym uniwersum starożytnego Rzymu. W sytuacjach kryzysowych, kiedy niepokojące prodigia się

powtarzały, co mogło wskazywać, że zwykle środki zaradcze nie spełniają oczekiwań bogów, rozwiązania problemów oczekiwano od jedynej autoryzowanej przez państwo wyroczni, czyli ksiąg sybillińskich. Tradycja mityczna wiąże pojawienie się ksiąg w Rzymie z imieniem Tarkwiniusza Pysznego. Ostatni król Rzymu po dość zagadkowych negocjacjach kupił od nikomu nieznaney kobiety trzy księgi przepowiedni, które złożył w świątyni Jowisza na Kapitolu. Tam znajdowały się aż do 83 r. p.n.e., kiedy to spłonęły wraz z budynkiem. Kilka lat później senat podjął starania o odtworzenie zniszczonego zbioru wyroczni. Zrekonstruowane księgi ponownie trafiły na Kapitol, do odbudowanej świątyni Jowisza, ale pod koniec I wieku p.n.e. Oktawian August przeniósł je do świątyni Apollona, wzniesionej w pobliżu jego domu na Palatynie. Zmiana miejsca przechowywania zakończyła proces łączenia ksiąg z grecką tradycją orakularną, co znalazło odzwierciedlenie w literaturze epoki augustowskiej (Gillmeister, 2009, s. 23–33, 143–148; Santi, 2008, s. 133–178). Przeniesienie ksiąg nie miało jednak wpływu na ich rolę w systemie religijnym i na rytuał konsultacji, który pozostał całkowicie rzymski.

Strażnikiem ksiąg, co najmniej od III w. p.n.e., było specjalnie do tego celu powołane kolegium 10 kapłanów ofiarniczych (*sacris faciundis*), którego oficjalna nazwa zmieniała się wraz ze wzrostem liczby tworzących je osób – najpierw było ich 10 (*decemviri*), a od epoki augustowskiej 15 (*quindecimviri*). W dziele Liwiusza znajduje się wiele wzmianek o orzeczeniach kolegium podjętych *ex libris*. Nie można wykluczyć, że są one (przynajmniej niektóre) krótkimi streszczeniami orzeczeń decemwirów, przechowywanych w archiwach kolegium i senatu. Warty uwagi przykładem jest konsultacja ze 191 r. p.n.e. (36. 37), zawierająca nieco więcej szczegółów na temat procedury niż w większości innych wzmianek. Liwiusz pisze, że decyzją senatu decemwirowie poszli do ksiąg (*eorum prodigiorum causa libros Sibyllinos ex senatus consulto decemui cum adissent*) i przynieśli informację, co należy zrobić. Rzymski historyk po wyliczeniu zaleconych obrzędów stwierdza, że prześlą bogów przez odwrócenie prodigiów (*diis nunc uotis rite soluendis nunc prodigiis expiandis*). Z przytoczonych zdań wynika, że konsultacja odbywała się na Kapitolu, a dostęp do ksiąg mieli tylko członkowie kolegium *sacris faciundis*.

Zakończenie

Podobnie jak w przypadku wszystkich innych opisanych przez Liwiusza przypadków konsultacji, nie dowiadujemy się niczego o treści przepowiedni, która była podstawą orzeczenia. Wiele wskazuje na to, że zawartość ksiąg nie budziła w Rzymie nadmiernego zainteresowania. Wiadomo jedynie, że chodzi o tekst napisany greckim heksametrem. Członkowie kolegium, jak się przypuszcza, wybierali w jakiś sposób, być może losując, jeden lub dwa wersy, które uznawali za początek wyroczni. Były one punktem wyjścia do utworzenia akrostychu zawierającego zalecenia z listą obrzędów, które należy odprawić w celu zneutralizowania prodigiów. Zdarzało, że w czasach największych kryzysów poza obrzędami orzekano o konieczności sprowadzenia do Rzymu nowych bóstw. Najsłynniejszym przykładem jest podjęta *ex libris* decyzja

senatu z 205 r. p.n.e. o sprowadzeniu do Rzymu bogini Kybele (Guittard, 2007, s. 239–288; Scheid, 1998).

W porównaniu z omówioną wcześniej praktyką auspicjów, konsultacje ksiąg sybillińskich wydają się w znacznie większym stopniu spełniać cechy przypisywane proroctwom niż omówione wcześniej auspicje. Ale za obydwoima rytuałami kryją się te same wyobrażenia o relacjach łączących ludzi z bogami. Dario Sabbatucci (1989, VII) pisał przed laty o ścisłym związku praktyk wróżbiarskich z systemami wartości właściwymi dla danej kultury. W celu uzasadnienia tego poglądu posłużył się przykładem dwóch kultur politeistycznych, greckiej i rzymskiej, a argumenty zaczerpnął z *De divinatione* (1.1–3). Włoski historyk religii zwraca uwagę, że Ciceron zdawał sobie sprawę z problemów, jakie istnienie praktyk wróżbiarskich postawiło przed filozofią grecką, ale rozważa je jako Rzymianin, a nie Grek. Rzymski punkt widzenia prezentuje, wyjaśniając, czym jest wróżbiarstwo. Rzymianie, pisze Ciceron, od dawna byli przekonani o istnieniu pewnej formy *divinatio*, zwanej przez Greków *mantike*, która oznacza przeczucie (*praesensio*) i naukę (*scientia*) o rzeczach przyszłych, dzięki czemu natura ludzka może zbliżyć się do potęgi bogów. I dlatego przodkowie nadali tej niezwyklej zdolności nazwę od bogów (*a divis*) pochodzącą, podczas gdy Grecy wywodzili ją od ekstatycznego szaleństwa (*mania*). Sabbatucci podkreśla, że przywołane przez Cicerona etymologie, bez względu na ich prawdziwość, pokazują odmienny sposób rozumienia wróżbiarstwa przez obydwie kultury, grecką i rzymską. To przeciwstawienie pojawia się też w innych fragmentach *De divinatione*, jak chociażby w podziale wróżbiarstwa na dwa rodzaje: sztuczne i naturalne. Do pierwszej kategorii zalicza Ciceron auspicje, badanie wnętrzości zwierząt ofiarnych, interpretację niezwyklej znaków, piorunów i błyskawic oraz astrologię. Druga kategoria obejmuje sny i proroctwa (*vaticinationes*). Ten podział Arpinata uzupełnia komentarzem, że istnieje jakaś siła, która czasami przez znaki obserwowane przez długi czas, czasami przez jakiś boski impuls i natchnienie (*instinctu inflatuque divino*), zapowiada przyszłość (1.11–12). Obecność w przestrzeni publicznej wróżbiarstwa natchnionego i intuicyjnego budziła wśród rzymskich elit władzy nieufność, ponieważ nie dając się ująć w ścisłe reguły, wymykało się ono spod kontroli. Nie oznacza to, że Rzymianie nie interesowali się tym rodzajem doświadczenia religijnego, ale było ono zewnętrzne, do pewnego stopnia obce Rzymianom. Nie było częścią rytuałów oficjalnej religii.

Literatura

- Beard, M., North, J. A., Price, S. R. F. (2017). *Religie Rzymu. Historia*. Wydawnictwo Napoleon V.
- Beerden, K. (2013). *Worlds full of signs: Ancient Greek divination in context*. Brill.
- Belayche, N., & Rüpke, J. (2007). Divination et révélation dans les mondes grec et romain. Présentation. *Revue de l'histoire des religions*, 2, 139–147. <https://doi.org/10.4000/rhr.5301>
- Berthelet, Y. (2015). *Gouverner avec les dieux: Autorité, auspices et pouvoir, sous la République romaine et sous Auguste*. Les Belles Lettres.

- Berthelet, Y. (2019). Religion et vie politique sous la République romaine. L'exemple de la divination publique. *Pallas*, 111, 41–63. <https://doi.org/10.4000/pallas.18236>
- Fox, M. (2007). *Cicero's Philosophy of History*. Oxford University Press.
- Gillmeister, A. (2009). *Strażnicy ksiąg sybillińskich: Collegium viri sacris faciundis w rzymskiej religii publicznej*. Uniwersytet Zielonogórski.
- Guittard, C. (2006). Signes du destin et pouvoir dans les pratiques étrusco-italiques. W: *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité* (s. 71–82). Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité.
- Guittard, C. (2007). *Carmen et prophéties à Rome*. Brepols.
- Kuhlmann, P. (2011). Fate and prodigies in roman religion and literature. *Estudios Humanísticos. Filología*, 33, 15. <https://doi.org/10.18002/ehf.v0i33.2879>
- Madejski, P. (2010). Pax deorum? W: H. Kowalski i P. Madejski (red.), *Terra, mare et homines: studies in memory of Professor Tadeusz Łoposzko* (s. 109–119). Lublin.
- Moatti, C. (1997). *La raison de Rome: Naissance de l'esprit critique à la fin de la République (IIe-Ier siècle avant Jésus-Christ)*. Seuil.
- Orlin, E. M. (2010). *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire*. Oxford University Press.
- Rasmussen, S. W. (2003). *Public portents in Republican Rome*. L'Erma di Bretschneider.
- Rosenberger, V. (1998). *Gezähmte Götter: Das Prodigienwesen der römischen Republik*. F. Steiner.
- Rüpke, J. (2006). Communicating with the Gods. W: N. Rosenstein & R. Morstein-Marx (Eds.), *A Companion to the Roman Republic* (s. 213–235). Wiley.
- Sabbatucci, D. (1989). *Divinazione e cosmologia*. Il saggiatore.
- Santangelo, F. (2013). *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*. Cambridge University Press.
- Santi, C. (2008). *Sacra facere: Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*. Bulzoni.
- Satterfield, S. (2015). Prodigies, the Pax Deum, and the Ira Deum. *The Classical Journal*, 110(4), 431–445. <http://doi.org/10.5184/classicalj.110.4.0431>
- Scheid, J. (1987–1989). La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux, Opus. *Rivista internazionale per la storia economica e sociale dell'antichità*, 6–8, 125–136.
- Scheid, J. (1998). Les Livres Sibyllins et les archives des quindécemvirs. W: *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine* (s. 11–26.) École Française de Rome.
- Scheid, J. (2013). *Les dieux, l'état et l'individu réflexions sur la religion civique à Rome*. Éditions du Seuil.