

<https://doi.org/10.18778/1733-0319.28.07>

Martyna KOWALSKA

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0009-0009-0757-2646>

RYTUAŁY OFIARNE W STAROŻYTNYM RZYMIE NA PODSTAWIE *NOCY ATTYCKICH* AULUSA GELLIUSZA WYBRANE ZAGADNIENIA

SACRIFICE RITUALS IN ANCIENT ROME BASED ON
THE *ATTIC NIGHTS* BY AULUS GELLIUS
SELECTED ISSUES

The article discusses selected issues related to sacrificial rituals in ancient Rome based on Aulus Gellius' *Attic Nights*. The work focuses primarily on information related to the circumstances and reasons for making some sacrifices, the age of sacrificial animals, as well as linguistic curiosities related to sacrificial rituals. The antiquarian characterizes, among other things, what *hostiae maiores*, *succidaneae*, *praecidaneae* and *bidentes* were, and also explains that it is not clear to which deity a sacrifice should be made in connection with the occurrence of an earthquake.

Keywords: sacrifice, Aulus Gellius, *Attic Nights*, earthquake, *succidaneus*, *praecidaneus*, *bidens*
Słowa kluczowe: ofiara, Aulus Gelliusz, *Noce attyckie*, trzęsienie ziemi, *succidaneus*, *praecidaneus*, *bidens*

Uwagi wstępne

Pax deorum – rodzaj umowy ludzi z bóstwami (Kaczor 2021: 53–54) czy też stan równowagi między światem ludzi i światem bogów (Gillmeister 2007: 7) – zobowiązywał starożytnych Rzymian do prawidłowego wypełniania rozmaitych



© by the author, licensee University of Lodz – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Received: 17.01.2025. Verified: 22.01.2025. Revised: 25.04.2025. Accepted: 17.05.2025.

Funding information: University of Lodz. **Conflicts of interests:** None. **Ethical considerations:** The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication. **Declaration regarding the use of GAI tools:** not used.

obowiązków oraz przestrzegania nakazów i zakazów religijnych, a także zachowywania bezwzględności posłuszeństwa wobec bogów, aby nie doprowadzić do ich gniewu, który mógł skutkować utratą opieki z ich strony (Kaczor 2021: 54; Gillmeister 2007: 7). Jedną z najważniejszych praktyk kultowych, której istotnym celem było dążenie do zachowania *pax deorum*, stanowiło składanie ofiar, zarówno publicznych, jak i prywatnych (Gillmeister, Musiał 2012: 75). Aulus Gelliusz, rzymski antykwarysta żyjący i tworzący w II w. n.e., w swoim dziele zatytułowanym *Noce attyckie* (łac. *Noctes Atticae*) dostarczył czytelnikowi wielu szczegółowych informacji dotyczących rytuałów ofiarnych, jednak, z charakterystyczną dla jego utworu wybiórczością, skupił się na opisaniu tylko wybranych zagadnień związanych z ofiarami składanymi przez starożytnych Rzymian, poruszając zarówno treści odnoszące się do organizacji niektórych praktyk kultowych, jak i przytaczając anegdoty dotyczące języka łacińskiego.

Artykuł stanowi próbę zebrania oraz scharakteryzowania zagadnień związanych z rytuałami ofiarnymi starożytnych Rzymian w oparciu przede wszystkim o *Noce attyckie* Aulusa Gelliusza. Składanie ofiar w antyku jest tematem szeroko omawianym we współczesnej literaturze (por. Scheid 2011: *passim*), jednak dzieło, które stanowi podstawę do moich rozważań jest rzadziej wykorzystywane niż utwory innych autorów greckich oraz rzymskich i, choć nie pozwala ono na uzyskanie pełnego obrazu starożytnych rytuałów ofiarnych, to prezentuje interesujące spojrzenie na niektóre zagadnienia. Warto zaznaczyć, że praktyki kultowe starożytnych Rzymian, w tym rytuały ofiarne, ulegały oczywiście licznym przeobrażeniom na przestrzeni wieków. W omawianych ustępach *Noce attyckich* Gelliusz powoływał się na źródła pochodzące z różnych okresów. Można wysnuć wniosek, że praktyki, o których pisał, były wciąż aktualne w epoce, w której powstawało jego dzieło, natomiast w czasach, na jakie datowane są źródła, z jakich korzystał rzymski antykwarysta, były już dobrze znane i ugruntowane.

Noce attyckie są dziełem dostarczającym wielu informacji na temat kultu starożytnych Rzymian, jednak rzadziej niż inne utwory stają się podstawowym źródłem do badania tego zagadnienia, co może być wynikiem wybiórczości, a także braku specjalistycznego, związanego z religią wykształcenia Gelliusza. Istotnie wiele omawianych przez niego terminów, jak na przykład nazwa *bidentes*, pojawiło się także w piśmiennictwie specjalistycznym, chociażby u Festusa, oraz w literaturze, np. u Wergiliusza. Mimo to *Noce attyckie* stanowią źródło, po które warto sięgnąć w związku z badaniem kultu starożytnych Rzymian. Praca antykwarysty stanowi odzwierciedlenie jego zainteresowań, które mogą stanowić dla czytelnika wskazówkę odnośnie do wiedzy na temat religii dobrze wykształconych, lecz niezwiązanych z nią zawodowo Rzymian.

Niewątpliwie jednym z najważniejszych pojęć odnoszących się do religii i kultu starożytnych Rzymian jest łacińskie słowo *ritus*, które najczęściej bywa tłumaczone jako „rytuał” lub „przepis religijny” (Plezia 2007, s.v. *ritus*). Warto pamiętać, iż współczesne rozumienie słowa rytuał dość znacząco odbiega od

tego, w jaki sposób pojmowali je starożytni. Obecnie termin ten oznacza przede wszystkim „symboliczną, powtarzalną, niezmienną co do swej istoty czynność, mającą na celu komunikację z bogami” lub „całe spectrum rytualnych czynności” (Gillmeister 2014: 75), podczas gdy Rzymianie rozumieli *ritus* nie jako samą czynność kultową, lecz jako sposób jej celebrowania. Nasze pojmowanie rytuału najlepiej oddają natomiast łacińskie słowa *sacra*, a zatem w dosłownym tłumaczeniu „świętości” (Plezia 2007, s.v. *sacer*), *caerimoniae* – „uroczystości” (*Ibidem*, s.v. *caerimonia*) oraz *religiones* – „obrzędy religijne” (*Ibidem*, s.v. *religio*; Gillmeister, Musiał 2012: 75; Gillmeister 2014: 76).

Rytuał ofiarny, stanowiący jedną z najważniejszych praktyk kultowych antycznych społeczeństw, był określany przez Rzymian terminem *sacrificium*, zaś akt składania ofiary – czasownikiem *sacrificare*, co w dosłownym tłumaczeniu oznacza „czynić świętym”, „uświęcać” (Plezia 2007, s.v. *sacrifico*). Zwierzęta, rośliny czy rzeczy składane w ofierze bóstwom nie były święte „z natury” i dopiero poprzez wykonanie odpowiednich czynności podczas rytuału ofiarnego ulegały one sakralizacji. Stąd liczne określenia odnoszące się do składania ofiar, takie jak *sacra facere*, *rem divinam facere* czy *sacrificare*, które odnajdujemy również w *Nocach attyckich*, wskazują na akt uświęcania (Barton 2003: 346). Współcześnie dysponujemy licznymi definicjami ofiary. Jedną z nich proponuje Geo Widengren (2008: 288):

Przez ofiarę rozumie się działanie religijne, ryt, który dzięki poświęceniu żywej istoty, rośliny, płynu lub też przedmiotu bóstwu – z aktem zabijania lub bez, jeśli chodzi o istotę żywą – wytwarza związek między bóstwem a człowiekiem przeprowadzającym ów ryt, o którym sądzi się, iż może on wpłynąć na bóstwo w sposób pożądaný przez ofiarującego.

Ofiary składane przez starożytnych Rzymian możemy podzielić według wielu rozmaitych kryteriów. Obok wspomnianej klasyfikacji na ofiary publiczne i prywatne wyszczególniamy także inne, równie często przywoływane rozróżnienie – podział na ofiary krwawe i bezkrwawe. Źródła dostarczają informacji przede wszystkim o tych ofiarach, w których jednym z najważniejszych etapów jest odebranie życia zwierzęciu, zwłaszcza teksty autorów chrześcijańskich, które omawiają prawie wyłącznie pogańskie ofiary krwawe (Schultz 2016: 61). W *Nocach attyckich* także odnajdujemy bezpośrednie wzmianki przede wszystkim o ofiarach zwierzęcych, krwawych.

Zwierzęta ofiarne starożytni Rzymianie określali słowem *hostia* (szeroki termin techniczny oznaczający każde zwierzę) lub *victima* (duże zwierzę rogate ofiarowywane w kulcie publicznym) (Prescendi 2007: 215–216; Prescendi 2009: 146; Gillmeister, Musiał 2012: 77). Gelliusz, poruszając zagadnienia dotyczące ofiar, zazwyczaj posługiwał się wyrazem *hostia*, nie zaś *sacrificium*, być może dlatego, że w większości przypadków nie odnosi się on do rytuału ofiarnego jako całości, a do darów składanych w ofierze bogom, najczęściej zwierząt. Termin *sacrificium* pojawia się jednak w *Nocach attyckich* przynajmniej dwukrotnie: w ustępie

odnoszącym się do Akki Larencji (Gellius VII 7, 7) – *ob id meritum a flamine Quirinali sacrificium ei publice fit et dies e nomine eius in fastos additus* („przez wzgląd na to dobrodziejstwo kapłan Kwiryna złożył ku jej czci publiczną ofiarę (*sacrificium*) i w kalendarzu został wyznaczony dzień od jej imienia”¹) – a także w ustępie, w którym wskazane są niektóre z dni, kiedy nie należy składać ofiary (Gellius V 17, 2) – *pontifices decreverunt nullum his diebus sacrificium recte futurum* („pontyfikowie postanowili, że w te dni żaden rytuał ofiarny (*sacrificium*) nie będzie uznany za poprawnie przeprowadzony”).

Możemy wyróżnić, choć jest to utrudnione ze względu na fragmentaryczność źródeł, kilka poszczególnych etapów uroczystości o charakterze publicznym, w których funkcję sakryfikanta (składającego ofiarę, który jednak nie wykonywał towarzyszących jej czynności technicznych) spełniał urzędnik rzymski wysokiej rangi, w późniejszych czasach cesarz, lub kapłan w imieniu całej wspólnoty (Kaczor 2021: 54, 56; Gillmeister, Musiał 2012: 76). Szczegółowej rekonstrukcji rytuału ofiarnego dokonał John Scheid (por. Scheid 1998: *passim*), a w literaturze polskiej także Idaliana Kaczor w jednym ze swoich artykułów (por. Kaczor 2021: *passim*). Ofiary w Rzymie, podobnie jak w innych kulturach, nie były bowiem pojedynczym aktem, lecz szeregiem powiązanych działań (Schultz 2016: 61).

Warto zwrócić uwagę także na istotny problem bezpośredniego przenoszenia na grunt rzymski zjawisk występujących w starożytnej Grecji czy wyciąganych na ich podstawie wniosków. Często jest to zauważalne nie tylko w odniesieniu do badań nad rzymskim kultem, ale wielu zagadnień związanych z religią i kulturą starożytnego Rzymu, co prowadzi do wielu uproszczeń i trudności badawczych (Gillmeister 2014: 76–77). Przykładem takiego przeniesienia jest stawianie znaku równości między rzymskim i greckim rytuałem ofiarnym, które, choć w swej strukturze posiadały wiele cech wspólnych, to jednak występowały w nich znaczące różnice co do szczegółów (Beard, North, Price 1998, vol. 1: 36; Gillmeister 2014: 77).

Na kartach *Nocy attyckich* odnajdujemy wiele wzmianek dotyczących ofiar, jednak najbardziej szczegółowo Gelliusz omówił trzy zagadnienia, które przeanalizuję w dalszej części artykułu:

1) Gellius II, 28: *Non esse compertum, cui deo rem divinam fieri oporteat, cum terra movet* („O tym, że nie jest jasne, któremu bóstwu należy złożyć ofiarę, kiedy następuje trzęsienie ziemi”).

2) Gellius IV, 6: *Verba veteris senatusconsulti posita, quo decretum est hostiis maioribus expiandum, quod in sacrario hastae Martiae movissent; atque ibi enarratum, quid sint 'hostiae succidaneae', quid item 'porca praecidanea'; et quod Capito Ateius ferias 'praecidaneas' appellavit* („Słowa zaczerpnięte z wczesnego dekretu senatu, który stanowił, że w ofierze należy złożyć dorosłe zwierzęta w akcie prześlągnięcia, ponieważ włócznie Marsa poruszyły się w sanktuarium; [odnajdujemy]

¹ Wszystkie polskie fragmenty Gelliusza podaję w przekładzie własnym.

tam również wyjaśnienie, czym są *hostiae succidaneae*, a także *porca praecidaneae*; ponadto o tym, że Ateusz Kapiton nazywał [niektóre] święta *praecidaneae*”).

3) Gellius XVI, 6: *Hostiae, quae dicuntur 'bidentes', quid sint et quam ob causam ita appellatae sint; superque ea re P. Nigidii et Iulii Hygini sententiae* („Ofiary, które są określane jako *bidentes* – czym są oraz z jakiego powodu są tak nazywane; a także o tym, jakie było zdanie na temat tego zagadnienia Publiusza Nigidiusa i Juliusza Hyginusa”).

Ofiary składane w związku z trzęsieniem ziemi

Możemy wyszczególnić kilka rodzajów ofiar ze względu na przyczyny czy okoliczności ich składania, do których należały przede wszystkim okazywanie bogom szacunku, wyrażanie prośby lub podziękowania wobec bóstw i dokonywanie aktu ekspiacji, a zatem chęć prześlągnięcia boga lub bogini (Gillmeister, Musiał 2012: 76). Podział ofiar ze względu na powód ich składania nie jest jednak jednoznaczny, a granice między poszczególnymi kategoriami są płynne (Hubert, Mauss 2005: 17). Rytuały ofiarne odprawiane w związku z wystąpieniem trzęsienia ziemi najczęściej miały charakter prześlągnięcia.

Na początku swoich rozważań o tym, któremu bóstwu należy złożyć ofiarę, kiedy nastąpi trzęsienie ziemi, Gellius wskazał, że nie jest to oczywiste, ponieważ nie wiadomo, jaka siła albo który bóg lub bogini powoduje owe zjawisko.

Quaenam esse causa videatur, quamobrem terrae tremores fiant, non modo his communibus hominum sensibus opinionibusque compertum, sed ne inter physicas quidem philosophias satis constitit, ventorumque vi accidunt specus hiatusque terrae subeuntium an aquarum subter in terrarum cavis undantium pulsibus fluctibusque, ita uti videntur existimasse antiquissimi Graecorum, qui Neptunum *σεισῆχθον* appellaverunt, an cuius aliae rei causa alteriusve dei vi ac numine, nondum etiam, sicuti diximus, pro certo creditum (Gellius II, 28, 1).

To, co stanowi przyczynę trzęsień ziemi, nie jest jasne nie tylko w powszechnych przekonaniach i przypuszczeniach ludzi, lecz także nie ma co do tego zgody nawet wśród filozofów przyrody – czy do [trzęsień ziemi] dochodzi za sprawą siły wiatrów, gromadzących się w jaskiniach i rozpadlinach ziemi, czy z powodu przypływów i odpływów wód podziemnych w zagłębieniach ziemi, jak zdaje się, że przypuszczali najstarsi spośród Greków, którzy określali Neptuna *σεισῆχθον*; tak, jak zaznaczyłem, dotąd nie ma pewności co do tego, czy [może] inne rzeczy stanowią przyczynę tego zjawiska, czy [jest ono spowodowane] siłą i rozkazem innego boga.

Istotnie wśród starożytnych nie było zgody co do przyczyn trzęsień ziemi, jak i innych zjawisk przyrodniczych. W tym samym ustępie *Nocy attyckich* (Gellius II, 28, 4) rzymski antykwarysta zauważył także, że równie trudne było wyjaśnienie powodów występowania zaćmień słońca i księżyca – *sed de lunae solisque defectionibus non minus in eius rei causa reperienda sese exercuerunt* („lecz nie mniej trudzono się w poszukiwaniu przyczyn zaćmienia księżyca i słońca”).

Część badaczy stoi na stanowisku, że starożytni Rzymianie zaadaptowali greckie spojrzenie na przyczynę trzęsień ziemi (Nur, Burgess 2008: 78). Zatem, podobnie jak Grecy, wśród bóstw odpowiedzialnych za wywoływanie tych zjawisk na pierwszym miejscu wymieniali Neptuna (gr. Posejdona), obdarzonego przydomkiem ἐνοσίχθων, a zatem „wstrząsający ziemią” (*Ibidem* 2008: 75). Określenie to, choć w nieco innym brzmieniu (σεισίχθονα) pojawia się także w zacytowanym ustępie *Nocy attyckich* (Gellius II 28, 1). Zgodnie z tym, co możemy przeczytać w dziele antykwarysty, wspomniany przydomek Posejdona był używany już przez najstarszych autorów greckich, w tym przez Homera w *Odysei* (III, 5-6): τοὶ δ' ἐπὶ θινὶ θαλάσσης ἱερὰ ῥέζον, ταύρους παμμέλανας, ἐνοσίχθονι κυανοχαίτῃ („a tam na wybrzeżu składano ofiary: byki nieskazitelnie czarne Temu, co ziemią wstrząsa (ἐνοσίχθονι), panu o błękitnych kędziorach”) (przeł. J. Parandowski).

Posejdon w Grecji oraz Neptun w Rzymie był zatem wskazywany jako bóstwo odpowiedzialne za wiele gwałtownych zjawisk naturalnych, w tym trzęsień ziemi czy sztormów morskich (Nur, Burgess 2008: 75). Jednak, z charakterystyczną dla siebie przezornością, wśród przyczyn ruchów ziemi Rzymianie dopatrywali się także działalności bogów innych niż Neptun, jak i sił natury. Podejście mistyczne, łączące występowanie nie tylko trzęsień ziemi, ale katastrof naturalnych w ogóle, z wolą bogów, współistniało zatem z podejściem naukowym, zmierzającym do bardziej racjonalnego i tkwiącego w naturze wyjaśnienia tych fenomenów przyrodniczych, przy czym jedno podejście nie wykluczało drugiego (Nur, Burgess 2008: 84). Postrzeganie zjawisk naturalnych jako rodzaju znaku od bogów zyskiwało na znaczeniu, kiedy doprowadzały one do wielkich katastrof, takich jak ta, która miała miejsce w Pompejach w wyniku trzęsienia ziemi z 62 r. n.e. (Higgins 2009: 34). Ponadto w czasach wczesnego cesarstwa gwałtowne zjawiska naturalne były niekiedy odbierane jako wyraz woli bogów i ich stosunku wobec panującego władcy. Trzęsienia ziemi często były postrzegane również jako znaki występujące przed innymi, większymi katastrofami (McCartney 1929: 13), które mogły stanowić przejaw woli tego samego lub innego bóstwa.

Filozofowie, podobnie jak zwykli ludzie, nie byli w stanie dokładnie wyjaśnić przyczyn trzęsień ziemi. Gelliusz przytoczył poglądy kilku z nich, akcentując tym samym brak porozumienia, co do faktycznych powodów występowania tych zjawisk. Rozważania na ten temat snuli między innymi Tales, Anaksymander, Anaksymenes, Parmenides, Anaksagoras, Zenon, Demokryt, Platon, Arystoteles i Epikur. Zgadzała się oni co do tego, że są to zjawiska powodowane siłami natury, jednak różnili się w kwestii szczegółów. Tales i Demokryt sugerowali, że za trzęsienia ziemi odpowiedzialne są wody podziemne. Anaksymenes wskazywał na zapadanie się podziemnych jaskiń, co dopuszczał również Anaksagoras, który wymieniał ponadto podziemne pożary oraz kumulowanie się pod ziemią powietrza, które dążyło do wznoszenia się. Anaksymander i Arystoteles zaś sugerowali, że winne są wiatry podziemne (Nur, Burgess 2008: 86).

Zarówno Grecy, jak i Rzymianie dostrzegali cechy charakterystyczne rzeźby terenu, którą dziś nazywamy krajobrazem krasowym, pisząc o podziemnych jaskiniach, przepaściach, jeziorach czy strumieniach. Różne gwałtowne zjawiska przyrodnicze postrzegali zatem jako efekt i przejaw struktury ziemi, która zawierała puste przestrzenie, w jakich przemieszczały się woda, powietrze czy ogień (Connors 2015: 122). Nie mieli jednak możliwości empirycznego dowiedzenia słuszności swych poglądów, stąd najczęściej przypisywali występowanie katastrof naturalnych woli bogów.

Gelliusz przytoczył poglądy greckich filozofów, którzy dążyli do bardziej racjonalnego wyjaśnienia przyczyn trzęsień ziemi, natomiast nie wspomniał o rzymskich autorach, takich jak Pliniusz Starszy i Lukrecjusz, którzy podsumowali osiągnięcia i ustalenia greckich filozofów w tej dziedzinie (Higgins 2009: 29–30), czy Seneka, który w swoim dziele, zatytułowanym *Zagadnienia przyrodnicze* (łac. *Questiones naturalis*), zawarł informacje o tym, jak kształtowało się podejście do natury i wywoływanych przez nią zjawisk (por. Williams 2006: *passim*).

W Rzymie trzęsienia ziemi były postrzegane także jako rodzaj *prodigium*, złego znaku, który mógł sugerować, że nastąpiły pewne zaburzenia w relacji z bogami, a zatem zachwiany został *pax deorum*. Z tego powodu nawet słabe trzęsienia ziemi, które nie wywoływały wielu zniszczeń, mogły wydawać się niezwykle niebezpieczne dla starożytnych, ponieważ, jeśli zostały uznane za *prodigium*, świadczyły o niepokojących zmianach w relacji ludzi i bogów. Katastrofy naturalne były niekiedy uznawane za znaki ostrzegawcze skierowane do ludzi, których działania nie podobały się bogom, aby ci zmienili swoje postępowanie lub zatroszczyli się o odpowiednie praktyki kultowe, przywracające równowagę między światem ludzkim i boskim (Dilek, Kahya 2023: 825–826).

Propterea veteres Romani cum in omnibus aliis vitae officiis tum in constituendis religionibus atque in dis immortalibus animadvertendis castissimi cautissimique, ubi terram movisse senserant nuntiatumve erat, ferias eius rei causa edicto imperabant, sed dei nomen, ita uti solet, cui servari ferias oporteret, statuere et edicere quiescebant, ne alium pro alio nominando falsa religione populum alligarent. Eas ferias si quis polluisset piaculoque ob hanc rem opus esset, hostiam 'si deo, si deae' immolabant, idque ita ex decreto pontificum observatum esse M. Varro dicit, quoniam, et qua vi et per quem deorum deorumve terra tremeret, incertum esset (Gellius II 28, 2-3).

Dlatego dawni Rzymianie, którzy byli nie tylko bardzo dokładni i bardzo ostrożni we wszystkich innych powinnościach życia, lecz także w przestrzeganiu obyczajów religijnych oraz w oddawaniu czci nieśmiertelnym bogom, skoro tylko odczuwali, że ziemia się rusza lub, kiedy [trzęsienie ziemi] zostało obwieszczone, ogłaszali z tego powodu dni świąteczne, lecz zgodnie ze swoim zwyczajem powstrzymywali się od ustanawiania i ogłaszania imienia boga, [ku czci] którego należy przestrzegać dni świątecznych, aby nazywając po imieniu jednego [boga] zamiast innego nie wciągnąć ludu w niewłaściwe obrzędy. Jeśli ktoś sprofanował te dni świąteczne i ze względu na to zachodziła konieczność złożenia ofiary przebłagalnej, składano ją „albo bogu, albo bogini”; i Marek Warron oznajmia, że ten [zwyczaj] był przestrzegany zgodnie z rozporządzeniem pontyfików, ponieważ nie było jasne ani z powodu jakiej siły, ani za sprawą którego boga lub której bogini ziemia drży.

Wydaje się zatem, że dla starożytnych Rzymian dociekanie przyczyn trzęsień ziemi i innych katastrof naturalnych było szczególnie istotne z przyczyn kultowych. Należało albo właściwie zidentyfikować bóstwo, które spowodowało dane wydarzenie, albo, jeżeli wskazanie odpowiedniego bóstwa nie było możliwe, należało ogłosić dni świąteczne nie precyzując jednak, ku czci którego boga lub bogini zostały one zarządzone. Jeśli zaś zaszłaby potrzeba złożenia ofiary przebłagalnej w wyniku sprofanowania dni świątecznych, przezorność nakazywała również złożenie ofiary „albo bogu, albo bogini”. Wspomniana przez Gelliusza formuła *sive deus sive dea* wywodziła się z pierwotnej religii rzymskiej, w której „bezpostaciowość bóstw [...] implikowała brak przypisania im określonej płci, co manifestowało się w zastrzeżeniu *sive deus sive dea* lub *sive mas sive femina* [...]” (Kaczor 2012: 367).

Warto zwrócić uwagę także na używany przez Gelliusza czasownik *immolare*, który w dosłownym tłumaczeniu oznacza „posypać *mola salsa*”, i odnosi się do jednej z czynności podejmowanych podczas składania ofiary (Servius, *Bucolica Commentarii* 8, 82; Kaczor 2021: 60). Przejeżdżano płaską stroną noża po grzbiecie zwierzęcia, posypywano je *mola salsa*, a następnie dokonywano uboju (Servius, *Aeneidos Commentarii* 12, 173). Termin *immolatio* odnosi się zatem często do etapu składania ofiary, podczas którego następował ubój (Schultz 2016: 61). Gelliusz zastosował czasownik *immolare* także w kilku innych ustępach *Nocy attyckich*, między innymi pisząc o ofierze składanej Wediowisowi – *immolaturque ritu humano capra* („i zgodnie z tradycją składana jest mu [Wediowisowi] w ofierze koza”) (Gellius V, 12, 12), a także przytaczając słowa Marka Warrona dotyczące kapłana Jowisza.

Verba M. Varronis ex secundo rerum divinarum super flamine Diali haec sunt (fr. 4 p. CXIII M.): Is solum album habet galerum, vel quod maximus, vel quod Iovi immolata hostia alba id fieri oporteat (Gellius X, 15, 32).

Słowa Marka Warrona z drugiej [księgi dzieła] *O rzeczach boskich*, dotyczące kapłana Jowisza, są następujące: „on jeden ma białą czapkę czy to [dlatego], że jest najważniejszym [spośród kapłanów], czy to [dlatego], że Jowiszowi musi być poświęcone białe zwierzę ofiarne”.

W przytoczonych ustępach Gelliusz najprawdopodobniej użył czasownika *immolare* nie tylko w odniesieniu do jednego z etapów składania ofiary, podczas którego następował ubój zwierzęcia, ale na określenie całego rytuału, co było często stosowanym zabiegiem w starożytnym Rzymie, gdyż *immolatio* było momentem konsekracji zwierzęcia, a zatem najważniejszą częścią rytuału (Schultz 2016: 61).

W przytoczonym ustępie Gelliusz zwrócił ponadto uwagę na fakt, że Jowiszowi zwyczajowo poświęcone było białe zwierzę ofiarne. Jeżeli uznano, że barwa sierści zwierzęcia nie jest odpowiednia, bielono ją za pomocą kredy. Najczęściej był to byk, choć zdarzało się również, że ofiarowywano Jupiterowi owcę lub barana (Kaczor 2012: 37). Wedle zwyczaju bóstwom niebiańskim poświęcone

były bowiem zwierzęta o jasnej sierści. Inna zasada dotyczyła płci zwierzęcia ofiarnego. Zazwyczaj bogom składano wykastrowane samce, zaś boginiom samice (Gillmeister, Musiał 2012: 77; Bremmer 2005: 156). Istotnym kryterium był także wiek zwierząt ofiarnych, który charakteryzują w dalszej części artykułu. Choć zasady te najczęściej były przestrzegane, to jednak zdarzały się od nich liczne odstępstwa (Mantzilas 2016: 20).

Hostiae maiores

Jeden z ustępów *Nocy attyckich* (Gellius IV, 6) został poświęcony omówieniu, co oznaczały określenia *praecidaneus* i *succidaneus* w odniesieniu do zwierząt ofiarnych oraz świąt. Wcześniej Gelliusz wspomniał jednak o poruszeniu się włóczy Marsa w sanktuarium w *Regia*, co wymagało złożenia ofiar przebłagalnych.

Ut terram movisse nuntiarī solet eaque res procuratur, ita in veteribus memoriis scriptum legimus nuntiatum esse senatui in sacro in regia hastas Martias movisse. Eius rei causa senatusconsultum factum est M. Antonio A. Postumio consulibus, eiusque exemplum hoc est: Quod C. Iulius L. filius pontifex nuntiavit in sacro «in» regia hastas Martias movisse, de ea re ita censuerunt, uti M. Antonius consul hostiis maioribus Iovi et Marti procuraret et ceteris dis, quibus videretur, lactantibus. «Ibus» uti procurasset, satis habendum censuerunt. Si quid succidaneis opus esset, robiis succideret (Gellius IV, 6, 1-2).

Tak jak często ogłaszano trzęsienia ziemi i składano ofiary przebłagalne z tej przyczyny, podobnie we wczesnych zapisach odnajdujemy wzmiankę, że doniesiono senatowi o tym, iż włócznie Marsa poruszyły się w sanktuarium w *Regia*. Z tego powodu za konsulatu Marka Antoniusza i Aulusa Postumiusza senat wydał rozporządzenie, którego wzór jest następujący: „Ponieważ pontyfik Gajusz Juliusz, syn Lucjusza, doniósł, że włócznie Marsa poruszyły się w sanktuarium w *Regia*, w związku z tym wydarzeniem [senat] postanowił, że konsul Marek Antoniusz powinien przebłagać Jowisza i Marsa w pełni dorosłymi ofiarami, a także pozostałym bóstwom, które uznałyby za stosowne, [powinien złożyć w ofierze] zwierzęta pozostające przy piersi. Postanowili, że należy uznać za wystarczające złożenie [tych zwierząt] w ofierze przebłagalnej. Jeśli zajdzie potrzeba dodatkowych ofiar, powinny być one złożone ze zwierząt ofiarnych o rudym umaszczeniu”.

Antykwarysta przekazał, że, decyzją senatu, konsul powinien złożyć w ofierze Jowiszowi i Marsowi w pełni dorosłe zwierzęta, zaś pozostałym bogom, które uznałyby za stosowne, zwierzęta pozostające przy piersi. Gelliusz posłużył się przy tym określeniem *hostiae maiores*, co w dosłownym tłumaczeniu oznacza „starsze ofiary”.

Wiek ofiary stanowił równie istotne kryterium, co jej płeć czy barwa jej sierści. To, na ile dorosłe zwierzę składano w ofierze, było oczywiście uzależnione zarówno od statusu społecznego sakryfikanta, jak i od pozycji danego boga lub bogini w rzymskim panteonie. Dorosłe zwierzęta ofiarne najczęściej były

przeznaczone do rytuałów publicznych (Scheid 2007: 264). Należy pamiętać, iż składanie w ofierze dorosłych zwierząt było niezwykle kosztowne (Beard, North, Price 1998, vol. 2: 154), co powodowało, że ofiary prywatne, a także duża część ofiar publicznych, zazwyczaj była o wiele skromniejsza, a przedmiotem ofiary wielokrotnie stawały się rośliny, a nawet różnego rodzaju przedmioty (DeMaris 2013: 65; Schultz 2016: 65–66). Warto wspomnieć, iż składanie ofiar krwawych, zwłaszcza z dorosłych i dużych zwierząt, takich jak byki, wymagało odpowiedniego przygotowania oraz możliwości fizycznego zapanowania nad wielkim zwierzęciem (Aldrete 2014: 31). Ofiary krwawe były zatem najbardziej prestiżowe, ale i niezwykle kosztowne oraz trudniejsze do przeprowadzenia. Z tego względu możemy przypuszczać, że składano je rzadziej niż sugerowałyby to źródła, które najczęściej koncentrują się właśnie na tym typie ofiary. Należy zatem przyjąć, że ofiary zwierzęce, zwłaszcza *hostiae maiores*, częściej składano w ramach kultu publicznego niż prywatnego oraz poświęcano je najważniejszym bogom rzymskiego panteonu (Gillmeister, Musiał 2012: 77).

Hostiae maiores zazwyczaj składano w ofierze, w celu zażegnania niepomyślnych znaków, a także dla prześlągania bogów lub przy okazji modłów dziękczynnych i wotywnych (Kuszevska 2017: 402). Incydent z poruszeniem się włóczni Marsa w sanktuarium w *Regia* mógł zostać uznany za rodzaj *prodigium* i z tego względu wymagał złożenia ofiary prześlągalnej, przywracającej równowagę między ludźmi i bóstwami. Istotę tego wydarzenia może również częściowo tłumaczyć fakt, iż Mars mógł być początkowo przedstawiany pod postacią włóczni – jednego ze swych atrybutów, dlatego „wszelkie sygnały o samoistnym poruszeniu *hastae Martis* powodowały konieczność zażegnania tego znaku działaniami natury religijnej” (Kaczor 2012: 178).

Ofiarę, o której czytamy w omawianym ustępie *Nocy attyckich*, należało jednak złożyć nie tylko Marsowi, ale również Jowiszowi, pod opiekę którego oddawano różne obszary życia społecznego i politycznego Rzymu, a jedną z istotnych kompetencji tego bóstwa było wspieranie Rzymian w utrzymaniu niezawisłości i spójności ich państwa, zwłaszcza w chwilach szczególnie niebezpiecznych dla całej społeczności (Kaczor 2012: 29, 31). Ponadto oba bóstwa, zarówno Mars, jak i Jowisz, często odgrywały wspólną rolę w obrzędowości rzymskiej (Kaczor 2012: 42).

Praktyki opisane przez Gelliusza w zacytowanym ustępie stanowią także dowód na to, że kolejność, liczba oraz jakość ofiar składanych poszczególnym bóstwom tworzyły wśród nich hierarchię (Scheid 2012: 87). Z informacji przekazanych przez antykwarystę wynika bowiem, że najpierw należało złożyć ofiarę Jowiszowi i Marsowi, przy czym to Jupiter zostaje wymieniony jako pierwszy, a dopiero później innym bóstwom, które konsul uznałby za stosowne. Ponadto jedynie Jowiszowi i Marsowi przysługiwały *hostiae maiores*, podczas gdy pozostali bogowie lub boginie mieli otrzymać ofiarę ze zdecydowanie młodszych, ponieważ pozostających jeszcze przy piersi, zwierząt.

Hostiae succidaneae

Gelliusz wspomniał, że gdyby opisane wyżej ofiary nie okazały się skuteczne, należało poświęcić kolejne zwierzę, tym razem posiadające sierść o czerwonej barwie. Posługuje się przy tym określeniem *hostiae succidaneae*, co w dosłownym tłumaczeniu oznacza „ofiara następującą” lub „zastępującą” (Plezia 2007, s.v. *succidaneus*). W dalszej części ustępu antykwarysta snuje rozważania na temat znaczenia tego terminu.

Quod ‘succidaneas’ hostias senatus appellavit, quaeri solet, quid verbum id significet [...]. ‘Succidaneae’ autem ‘hostiae’ dicuntur ae littera per morem compositi vocabuli in ⟨i⟩ litteram mutata quasi ‘succaedaneae’, appellatae, quoniam, si primis hostiis litatum non erat, aliae post easdem ductae hostiae caedebantur; quae quia prioribus iam caesis luendi piaculi gratia subdebantur et succidebantur, ‘succidaneae’ nominatae littera ⟨i⟩ scilicet tractim pronuntiata; audio enim quosdam eam litteram in hac voce barbare corripere (Gellius IV, 6, 3, 5-6).

Ponieważ senat określił te ofiary jako *succidaneae*, często zastanawiano się, co to słowo oznacza [...].

Mówi się zatem *hostiae succidaneae*. [Słowo *succidaneae* jest odpowiednikiem słowa] *succaedaneae*, [w którym] dyftong „ae” został zgodnie ze zwyczajem dla słów złożonych przekształcony w literę „i”. [Ofiary te] są tak nazywane, ponieważ, jeśli nie uzyskano pomyślnej wróżby już przy pierwszych zwierzętach ofiarnych, to po nich przeprowadzane i zabijane były inne [ofiary]; te [zaś], ponieważ były podstawiane celem dokonania obrzędów prześlagałnych po tym, jak pierwsze [ofiary] już zostały złożone i były zabijane jako druga ofiara, zostały nazwane *succidaneae*, [w którym to wyrazie] samogłoska „i” była oczywiście wymawiana jako długa; słyszałem istotnie, że niektórzy barbarzyńsko skracają tę literę w tym słowie.

Podobną definicję odnajdujemy także w leksykonie *O znaczeniu słów* (łac. *De verborum significatione*) Festusa (s.v. *succidanea*).

<Succidanea hostia a>ppellatur, quae <secundo loco caedit>ur, quod quasi <sub priore caedatur;> quidam a suc<cedendo, non a succi>dendo dictam <putant>.

Succidanea hostia – tak zwie się ofiarę, którą składa się w drugiej kolejności, czyli tak jakby zabija się ją bezpośrednio po pierwszej; niektórzy sądzą, że [jej] nazwa wywodzi się od czasownika *succedere* (następować), nie od *succidere* (upadać) (przeł. K. Kuszewska).

Ofiara mogła nie okazać się skuteczna z kilku powodów. Decydował o tym przede wszystkim wygląd trzewi ofiary (*exta*), który, jeśli został uznany za niepomysłny, oznaczał odmowę przyjęcia ofiary przez bóstwo i konieczność złożenia kolejnej. Powtórzenie ofiary mogło również być spowodowane, na przykład dokonaniem złego wyboru ofiary czy ucieczką zwierzęcia przeznaczonego na ofiarę (Mantzilas 2016: 26). „Złożenie kolejnej ofiary podczas *sacrificium* nosiło nazwę *instauratio* [...]” (Kaczor 2021: 65). Uśmiercanie kolejnego zwierzęcia rozpoczynało procedurę *usque ad litationem*, a zatem „aż do przyjęcia ofiary przez bóstwo” (Kaczor 2021: 65).

Hostiae praecidaneae

W dalszej części cytowanego ustępu antykwarysta wyjaśnił, czym były *hostiae praecidaneae*, w dosłownym tłumaczeniu – „ofiary przeznaczone do zabicia w przeddzień święta” (Plezia 2007, s.v. *praecidaneus*), a także *feriae praecidaneae* – „święta wstępne” lub „wigilia święta” (Plezia 2007, s.v. *praecidaneus*).

Eadem autem ratione verbi ‘praecidaneae’ quoque hostiae dicuntur, quae ante sacrificia sollemnia pridie caeduntur. ‘Porca’ etiam ‘praecidanea’ appellata, quam piaculi gratia ante fruges novas captas immolare Cereri mos fuit, si qui familiam funestam aut non purgaverant aut aliter eam rem, quam oportuerat, procuraverant.

Sed porcā et hostias quasdam ‘praecidaneas’, sicuti dixi, appellari volgo notum est, ferias ‘praecidaneas’ dici id, opinor, a volgo remotum est. Propterea verba Atei Capitonis ex quinto librorum, quos de pontificio iure (fr. 8 H. 1 Br.) composuit, scripsi: Tib. Coruncanio pontifici maximo feriae praecidaneae in atrum diem inauguratae sunt. Collegium decrevit non habendum religioni, quin eo die feriae praecidaneae essent (Gellius IV, 6, 7-10).

Co więcej, na tej samej zasadzie dotyczącej języka używa się także [słowa] *praecidaneae* w odniesieniu do ofiar, które są składane w dniu poprzedzającym świąteczne ofiary. Jako *praecidanea* jest określana również świnia, którą wedle zwyczaju składano w ofierze Cererze przed zbiorem nowych plonów, w celu zadośćuczynienia, jeśli ktoś albo nie oczyścił splamionego przez kontakt ze śmiercią domostwa, albo wykonał ten rytuał inaczej niż powinien.

Jednak, tak jak powiedziałem, to, że świnia i niektóre [inne] ofiary są określane jako *praecidaneae*, jest rzeczą powszechnie znaną; sądzę [natomiast], że to, iż [pewne] święta są nazywane *praecidaneae*, pozostaje obce ogółowi. Zacytowałem więc słowa Atejusza Kapitona z V księgi [jego dzieła], które napisał *O prawie pontyfików*: „Tyberiusz Korunkaniusz, *pontifex maximus*, ustanowił święta poprzedzające (*feriae praecidaneae*) na niepomysłny dzień. Kolegium [pontyfików] zadecydowało, że względy religijne nie zabraniają, aby święta wstępne (*feriae praecidaneae*) odbywały się w tym dniu”.

Mianem *hostiae praecidaneae* określano zatem ofiary, które miały być składane „w przeddzień świątecznych ofiar”, a zatem w wigilie świąt. Wspomniana przez antykwarystę *porca praecidanea* jest jedną z najczęściej wymienianych w źródłach „ofiar poprzedzających”. Była to, zazwyczaj ciężarna, maciora poświęcana Cererze podczas uroczystości następującej przed żniwami. O ofierze tej wspomnieli także inni autorzy antyczni, w tym Marek Katon w dziele *O gospodarstwie rolnym* (łac. *De agricultura*) oraz wspomniany już Festus.

Prius quam messim facies, porcā praecidaneā hoc modo fieri oportet: Cereri porca praecidanea porco femina, prius quam hasce fruges condantur, far, triticum, hordeum, fabam, semen rapicium. thure, vino Iano Iovi Iunoni praefato, prius quam porcū feminā immolabis (Cato, *De agri cultura* 143, 1).

Zanim zaczniesz żniwa, należy w ten sposób złożyć *porca praecidanea* w ofierze. <Ofiarę> *porca praecidanea* <składa się> Cererze z maciory (*porcus femina*), zanim zostaną zebrane następujące plony: pszenica płaskurka, pszenica szorstka, jęczmień, bób i nasiona rzepy.

Zanim złożysz w ofierze maciorę, najpierw uczcij kadzidłem i winem Janusa, Jowisza i Junonę (przeł. I. Mikołajczyk).

Festus, s.v. *praecidanea porca*: *Praecidanea porca prod>ucta syllaba <secunda, non brevi pronuntianda est> ut ait L. Cin<c>ius (28), quia immolari Cereri sole>t familiae pur<gandae causa, et a praecidendo> praecidanea dicitur. <Id Aelius et aliud ali>quod genus hostiae, quod <ante novam frugem caeditur, prae>cidarium appellabat...(16 litt.)...<purifi>catur ex tribus pu<rae aquae sparsionibus fac> tis, cum tribus liba<tionibus de lacte melle vino>.*

[W określeniu] świni *praecidanea* druga sylaba powinna być wymawiana jak długa, a nie krótka, jak twierdzi Lucjusz Cynjusz (28), ponieważ tę [świnie], którą zwyczajowo składa się w ofierze bogini Ceres w intencji oczyszczenia rodziny, nazywa się *praecidanea* od *praecidere*. Eliusz nazwał i tę i inny jakiś rodzaj ofiary *praecidarium*, bowiem składa się ją przed [rozpoczęciem] nowych żniw (...) jest oczyszczany (-a) przez potrójne skropienie czystą wodą, z potrójną libacją z mleka, miodu i wina (przeł. K. Kuszewska).

Ofiara składana przed żniwami nosiła zatem nazwę *praecidarium*. Katarzyna Kuszewska (2017: 419–420) stwierdziła, że termin ten mógł oznaczać *sacrificium praecidaneum*, a zatem ofiarę składaną podczas świąt poprzedzających (*feriae praecidaneae*), o których wspomniał Gelliusz, przytaczając słowa Atejusza Kapitona o *feriae praecidaneae* ustanowionych przez Tyberiusza Korunkianusza i kolegium pontyfików na niepomysłny dzień (*ater*).

Hostiae bidentes

Jedną z cech charakterystycznych *Nocy attyckich* są liczne anegdoty dotyczące doświadczeń i obserwacji samego autora. Gelliusz przytoczył między innymi swoją rozmowę z pewnym człowiekiem, który w niedorzeczny sposób próbował wyjaśnić znaczenie słowa *bidentes*.

Redeunt Graecia Brundisium navem advertimus. Ibi quispiam linguae Latinae litterator Roma a Brundisinis accersitus experiundum sese vulgo dabat. Imus ad eum nos quoque oblectamenti gratia; erat enim fessus atque languens animus de aestu maris. Legebat barbare insciteque Vergilii septimum, in quo libro hic versus est (A. VII 93): centum lanigeras mactabat rite bidentis, et iubebat rogare se, si quis quid omnium rerum vellet discere. Tum ego indocti hominis confidentiam demiratus: ‘docesne’ inquam ‘nos, magister, cur bidentes dicantur?’ ‘Bidentes’ inquit ‘oves appellatae, idcircoque lanigeras dixit, ut oves planius demonstraret.’ ‘Posthac’ inquam ‘videbimus, an oves solae, ut tu ais, bidentes dicantur et an Pomponius, atellanarum poeta, in Gallis transalpinis erraverit, cum hoc scripsit (v. 51 R.³): Mars, tibi voveo facturum, si umquam redierit, bidenti verre, sed nunc ego a te rogavi, ecquam scias esse huiusce vocabuli rationem.’ Atque ille nihil cunctatus, sed nimium quantum audacter: ‘oves’ inquit ‘bidentes dictae, quod duos tantum dentes habeant.’ ‘Ubi terrarum, quaeso te,’ inquam ‘duos solos per naturam dentes habere ovem vidisti? ostentum enim est et piaculis factis procurandum.’ Tum ille permotus mihi et inritatus: ‘quaere’ inquit ‘ea potius, quae a grammatico quaerenda sunt; nam de ovium dentibus opiliones percontantur’ [...] (Gellius XVI, 6, 1-12).

Wracając z Grecji skierowaliśmy okręt do Brundisium. Tam pewien niedouczony amator języka łacińskiego, sprowadzony przez mieszkańców Brundisium z Rzymu, dawał wystawiać się na próbę ogółowi. Ja także podszedłem do niego dla rozrywki; gdyż [mój] umysł był znużony i ospały od falowania wzburzonego morza. Barbarzyńsko i nieumiejętnie czytał [wówczas] siódmą [księgę] Wergiliusza, w której to księdze znajduje się następujący wers: „sto pokrytych wełną owiec (*bidentis*) składał w ofierze według przepisów kultowych”, i zachęcał do zadawania mu pytań, jeśli ktoś chciałby dowiedzieć się czegoś spośród wszystkich zagadnień. Wtedy ja, zdumiony pewnością siebie tego niedouczonego człowieka, spytałem: „czy wyjaśnisz nam, nauczycielu, dlaczego używa się określenia *bidentes*”? „[Słowem] *bidentes*”, odrzekł, „są określane owce i dlatego [Wergiliusz] napisał [o nich] – pokryte wełną, aby dobitniej wskazać, że są owcami.” „Później dowiemy się”, odpowiedziałem, „czy jedynie owce są nazywane *bidentes* tak, jak ty twierdzisz, i czy Pomponiusz, poeta *fabula Atellana*², pomylił się w *Galach Transalpejskich*, gdy napisał tak: „o Marsie, jeśli kiedykolwiek powrócę, przysięgam, że złożę ci w ofierze mającego już dwa zęby (*bidenti*) wieprza”, ja teraz jednak zadałem ci pytanie, czy wiesz, z jakiego powodu to słowo istnieje”. Ten [zaś], także bez chwili wahania, lecz z niesłuchanie wielką pewnością siebie, powiedział: „owce są nazywane *bidentes*, ponieważ mają tylko dwa zęby”. „Proszę, [powiedz mi]”, odrzekłem, „gdzie na świecie widziałeś owcę, która za sprawą natury miała jedynie dwa zęby? Jest to bowiem znak i wymaga złożenia ofiar prześlągalnych” [...].

Gelliusz uznał swego rozmówcę za niedouczonego, ponieważ ten stwierdził, iż termin *bidentes* oznacza owcę, która ma jedynie dwa zęby. Człowiek ten, choć istotnie wysnuł niedorzeczny, niedający się udowodnić pogląd, to w dość trafny sposób odniósł określenie *bidentes* do zębów zwierzęcia. Autor *Nocy attyckich* wskazał również, że gdyby rzeczywiście napotkano owcę, która „za sprawą natury” posiada jedynie dwa zęby, a zatem nie utraciła reszty w wyniku różnych okoliczności, należałoby złożyć ofiarę prześlągalną, ponieważ powinno to zostać uznane za zły znak, rodzaj *prodigium*. Tym samym antykwarysta zaznaczył, że wszelkie defekty ciała zwierzęcia, nie tylko te widoczne we wnętrznościach (*exta*), ale również te, które byłyby zauważalne jeszcze przed dokonaniem uboju, mogły wskazywać na konieczność prześlągalania bogów.

W dalszej części cytowanego ustępu *Nocy attyckich* Gelliusz powołał się na opinię Publiusza Nigidiusa oraz Juliusza Hyginusa, którzy również omawiali zagadnienie *hostiae bidentes*.

P. autem Nigidius in libro, quem de extis composuit (fr. 81 Sw.), ‘bidentes’ appellari ait non oves solas, sed omnes bimas hostias, neque tamen dixit apertius, cur bidentes; sed, quod ultro existumabamus, id scriptum invenimus in commentariis quibusdam ad ius pontificum pertinentibus (III p. 566 Br.) ‘bidennes’ primo dictas d littera inmissa quasi biennes, tum longo usu loquendi corruptam vocem esse et ex bidennibus bidentes factum, quoniam id videbatur esse dictu facilius leniusque.

² Pomponiusz, poeta *fabula Atellana* – „Lucjusz Pomponiusz z Bononii (Bolonii), którego szczyt twórczości przypadł na rok 89 p.n.e. [...]. Atellana literacka tematykę dawnej farsy ludowej wzbogaca o zapożyczenia z rzymskiej togaty i palliaty wprowadzając wiele znanych z tych komedii motywów [...]. Element etnograficzny musiały zawierać atellany zatytułowane *Campani*, *Galli transalpini*, [...]”, (Cytowska, Szelest, Rychlewska 1996: 294).

Hyginus tamen Iulius, qui ius pontificum non videtur ignorasse, in quarto librorum, quos de Vergilio fecit, 'bidentes' appellari scripsit hostias, quae per aetatem duos dentes altiores haberent. Verba illius ipsa posui (fr. 5 p. 27 Bu.): Quae bidens est inquit hostia, oportet habeat dentes octo, sed ex his duo ceteris altiores, per quos appareat ex minore aetate in maiorem transcendisse. Haec Hygini opinio an vera sit, non argumentis, sed oculis videri potest (Gellius XVI, 6, 12-15).

Natomiast Publiusz Nigidius³ w księdze, którą napisał *O wrózeniu z wnętrzości zwierząt*, przekazuje, że nie tylko owce są nazywane *bidentes*, lecz wszystkie ofiary w wieku dwóch lat, jednak nie wyjaśnił dokładniej, dlaczego [określa się je właśnie mianem] *bidentes*; aczkolwiek odnalazłem utrwalone w niektórych *Zapiskach* związanych z *Prawem pontyfików* to, co sam myślałem [na ten temat, że] na początku były nazywane *bidennes*, to znaczy *biennes* z opuszczoną literą „d”, a następnie, poprzez używanie [tego słowa] w mowie przez długi czas, zostało ono zniekształcone i z *bidennes* powstał [wyraz] *bidentes*, ponieważ ta [forma] wydawała się łatwiejsza i łagodniejsza do wypowiedzenia.

Jednakże Juliusz Hyginus, który, jak się zdaje, nie znał *Prawa pontyfików*, w czwartej z ksiąg, które napisał *O Wergiliuszu*, przekazał, że *bidentes* są nazywane ofiary, które ze względu na [swoją] wiek miały dwa większe zęby. Zacytowałem same jego słowa: „Ofiara”, stwierdził, „którą nazywa się *bidentes*, powinna mieć osiem zębów, lecz spośród nich dwa powinny być większe niż pozostałe, aby dzięki nim było jasne, że [zwierzę] przeszło z wieku dzieciennego do dorosłości”. Czy ta opinia Hyginusa jest prawdziwa można dowiedzieć się nie za pomocą dowodów, ale obserwacji.

Wiek zwierzęcia mógł zatem stanowić jedno z najistotniejszych kryteriów uwzględnianych przy doborze odpowiedniej ofiary, o czym Gelliusz poinformował czytelnika także w cytowanym wcześniej ustępie dotyczącym złożenia ofiary w związku z poruszeniem się włóczni Marsa w sanktuarium w *Regia*. Prawdopodobnie Rzymianie określali wiek zwierzęcia po stanie jego uzębienia (Kuszevska 2017: 401).

Gelliusz powołał się na opinię Publiusza Nigidiusa, który stwierdził, że nie tylko owce, ale wszystkie zwierzęta ofiarne, które mają dwa zęby, określa się słowem *bidentes*, które, zdaniem antykwarysty, zostało utworzone z wyrazu *biennes*. Termin *bidentes* w dosłownym tłumaczeniu oznacza „mający już dwa zęby” lub „mający już obydwie rzędy zębów”, a zatem „dorosły, dojrzały, odchowany” (Plezia 2007: s.v. *bidens*), za takie natomiast były najczęściej uważane zwierzęta dwuletnie (*biennes*). Ponadto jedynie u owiec, które miały przynajmniej dwa lata, dwa spośród ośmiu siekaczy w dolnej szczęce są bardziej wystające, a to właśnie po siekaczach rozpoznawano wiek zwierzęcia (Kuszevska 2017: 401–402). Można przyjąć, że ofiary zwane *bidentes* były dorosłymi zwierzętami, lecz *hostiae maiores* stanowiły ofiary składane z jeszcze starszych zwierząt (Kuszevska 2017: 402).

³ Publiusz Nigidiusz Figulus (I poł. I w. p.n.e.) – erudyta, odnowiciel pitagoreizmu, mag i astrolog, aktywnie uczestniczył w życiu politycznym. Jego twórczość zachowała się jedynie we fragmentach (Wolanin 2020: 91–92).

Podsumowanie

Niestety odpowiedź na pytanie, dlaczego Aulus Gelliusz zdecydował się opisać akurat te zagadnienia, związane z rytuałami ofiarnymi starożytnych Rzymian, pozostaje trudna. Należy przypuszczać, że tak, jak w przypadku pozostałych rozdziałów *Noce attyckich*, dobór treści przez antykwarystę wyznaczała literatura, po którą sięgał i na podstawie której sporządzał notatki, a także jego własne doświadczenia. Niekiedy autor wspominał o wydarzeniu lub utworze, które dostarczyły mu impulsu do opisanego zagadnienia, jednak w tym przypadku nie przedstawił czytelnikowi takich informacji. Cechą charakterystyczną doboru treści przez Gelliusza były także jego zainteresowania językiem. Wielokrotnie opisywał znaczenie, etymologię oraz możliwe zastosowania poszczególnych terminów, przede wszystkim łacińskich. Być może jego zainteresowania związane z kultem i rytuałami ofiarnymi również wynikały ze specjalistycznej terminologii, którą pragnął przeanalizować.

Noce attyckie Aulusa Gelliusza stanowią ciekawe źródło do badań nad rzymską obrzędowością sakralną i rytuałami ofiarnymi, choć dostarczają jedynie wybranych informacji na ten temat. Rzymski antykwarysta opisuje przede wszystkim zagadnienia dotyczące okoliczności i przyczyn składania ofiar, wieku zwierząt ofiarnych czy ciekawostek językowych związanych z rytuałami ofiarnymi. Informacje, jakie odnajdujemy w utworze Gelliusza, wielokrotnie pokrywają się także z wiadomościami czerpanymi z innych źródeł, zarówno greckich, jak i rzymskich, co pozwala na uzyskanie szerszego obrazu niektórych praktyk kultowych starożytnych Rzymian.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Aulus Gellius. (1981). *Noctes atticae*. C. Hosius (ed.). Vol. 1–2. Stuttgart: Teubner.
Festus. (1965). *De verborum significatu*. W.M. Lindsay (ed.). Hildesheim: Georg Olms.
Homerus. (1984). *Odyssea*. P. Von der Muehl (ed.). Stuttgart: Teubner.
Marcus Porcius Cato. (1982). *De agri cultura*. A. Mazzarino (ed.). Leipzig: Teubner.
Servius Grammaticus. (1961). *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*. V. II: *Aeneidos librorum VI–XII Commentarii*. V. III: *In Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii*. G. Thilo, H. Hagen (eds.). Hildesheim: Georg Olms.

Przekłady

- Homer. (1953). *Odyszeja*. Przeł. J. Parandowski. Warszawa: Czytelnik.
Marek Porcejusz Katon. (2009). *O gospodarstwie rolnym*. Przeł. I. Mikołajczyk. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Słowniki

Słownik łacińsko-polski. (2007). M. Plezia (red.). T. I–V. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Monografie i artykuły

- Aldrete, G.S. (2014). Axes, Bulls, and Blood: Some Practical Aspects of Roman Animal Sacrifice. *The Journal of Roman Studies* 104. 28–50. <https://doi.org/10.1017/S0075435814000033>
- Barton, C.A. (2003). The Emotional Economy of Sacrifice and Execution in Ancient Rome. *Historical Reflections/Réflexions Historiques* 29/2. 341–360.
- Beard, M., North, J., Price, S. (1998). *Religions of Rome*. Vol. 1: *A History*. Vol. 2: *A Sourcebook*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bremmer, J.N. (2005). *The Sacrifice of Pregnant Animals*. In: B. Alroth, R. Hägg (eds.). *Greek Sacrificial Ritual: Olympian and Chthonian*. Paul Astroms Forlag. 155–165.
- Connors, C. (2015). In the Land of the Giants: Greek and Roman Discourses on Vesuvius and the Phlegraean Fields. *Illinois Classical Studies* 40/1. 121–137. <https://doi.org/10.5406/illclasstud.40.1.0121>
- Cytowska, M., Szelest, H., Rychlewska, L. (1996). *Literatura rzymska. Okres archaiczny*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- DeMaris, R.E. (2013). Sacrifice, an Ancient Mediterranean Ritual. *Biblical Theology Bulletin* 43/2. 60–73. <https://doi.org/10.1177/0146107913482279>
- Dilek, Y., Kahya, Ö. (2023). Flood and Earthquake as Punishment of Gods in Antiquity. *Journal of Disaster and Risk Journal of Disaster and Risk* VI (3). 819–828. <https://doi.org/10.35341/afet.1230017>
- Gillmeister, A. (2007). *Metus Gallicus i Libri Sibyllini*. Kilka uwag o politycznych i społecznych przyczynach prodigium. In *Gremium* I. 7–19. <https://doi.org/10.34768/ig.vi1.61>
- Gillmeister, A. (2014). Ofiara i rytuał w religii rzymskiej we współczesnych badaniach. *Rekonstruksans. Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym* XXX (3). 73–84. <https://doi.org/10.12775/KLIO.2014.045>
- Gillmeister, A., Musiał, D. (2012). *W cieniu Kapitolu. Religia starożytnych Rzymian*. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.
- Higgins, C.M. (2009). *Popular and Imperial Response to Earthquakes in the Roman Empire*. Ohio: „College of Arts and Sciences of Ohio University”.
- Hubert, H., Mauss, M. (2005). *Esej o naturze i funkcji ofiary*. Przeł. L. Trzcionkowski. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Kaczor, I. (2012). *Deus, ritus, cultus. Studium na temat charakteru religii starożytnych Rzymian*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kaczor, I. (2021). Ofiara zwierzęca w obrzędowości starożytnych Rzymian: rekonstrukcja rytuału ofiarnego w świetle antycznych świadectw literackich. *Collectanea Philologica* XXIV. 53–73. <https://doi.org/10.18778/1733-0319.24.03>
- Kuszevska, K. (2017). *De verborum significatu jako źródło badań nad obrzędowością sakralną starożytnych Rzymian*. Rozprawa doktorska. Łódź.
- Mantzilas, D. (2016). *Sacrificial Animals in Roman Religion: Rules and Exceptions*. In: P.A. Johnston, A. Mastrocinque, S. Papaioannou (eds.). *Animals in Greek and Roman Religion and Myth*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing. 19–38.
- McCartney, E.S. (1929). Clouds, Rainbows, Weather Galls, Comets, and Earthquakes as Weather Prophets in Greek and Latin Writers (Concluded). *The Classical Weekly* 23/2. 11–15. <https://doi.org/10.2307/4389353>
- Nur, A., Burgess, D. (2008). *Apocalypse. Earthquakes, Archaeology, and the Wrath of God*. Princeton: Princeton University Press.

- Prescendi, F. (2007). *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Prescendi, F. (2009). La vittima non è un'ostia. Riflessioni storiche e linguistiche su un termine di uso corrente. *Mythos* 3. 145–156.
- Scheid, J. (1998). *Commentarii Fratrum Arvalium Qui Supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la Confrérie Arvale (21 av.-304 ap. J. C.)*. P. xxxi + 428, 195 ills. Rome: École Française de Rome, Soprintendenza Archeologica di Roma.
- Scheid, J. (2007). *Sacrifices for Gods and Ancestors*. In: J. Rüpke (ed.). *A companion to Roman religion*. Malden: Blackwell Publishing. 263–271.
- Scheid, J. (2011). *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*. Trad. B. Gregori. Roma–Bari: Lacerza & Figli Spa.
- Scheid, J. (2012). *Roman animal sacrifice and the system of being*. In: Chr. Faraone, F.S. Naiden (eds.). *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge: Cambridge University Press. 84–95.
- Schultz, C.E. (2016). Roman Sacrifice, Inside and Out. *The Journal of Roman Studies* 106. 58–76. <https://doi.org/10.1017/S0075435816000319>
- Widengren, G. (2008). *Fenomenologia religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Williams, G.D. (2006). Greco-Roman Seismology and Seneca on Earthquakes in „Natural Questions 6”. *The Journal of Roman Studies* 96. 124–146. <https://doi.org/10.3815/000000006784016206>
- Wolanin, H. (2020). Publiusz Nigidiusz Figulus na kartach „Nocy Attyckich” Aulusa Gelliusza: portret gramatyka. *Scripta Classica* XVII. 91–115.

Mgr Martyna Kowalska has a master's degree in classical philology with Mediterranean culture and she is a second-year master's studies in history, teaching specialization. Her interests include history, literature and ancient culture, with particular emphasis on Roman literature of the Augustan era and the output of Aulus Gellius, as well as linguistics and translation theory.

e-mail: martyna.kowalska3@edu.uni.lodz.pl