

**Państwo i religia rzymska wobec „obcych” kultów i rytuałów w okresie republiki
(w: Grecy, Rzymianie i ich sąsiedzi, pod red. K. Nawotki i M. Pawlak, Wrocław 2007, s.
465-480)**

W społeczeństwie rzymskim już od czasów najdawniejszych religia odgrywała niezmiernie znaczącą rolę. W świadomości Rzymian wszelkie wydarzenia w życiu człowieka podlegały kontroli boskiej, każda oficjalna czynność musiała być poprzedzona odpowiednim rytuałem religijnym. Niedopełnienie lub zaniedbanie wykonania przepisanych wróżb, ofiar i modlitw, bądź też naruszenie boskich praw groziło gniewem bogów i nieprzewidywalnymi następstwami nie tylko dla winnego, ale także dla całej społeczności czy nawet państwa.¹ Podstawowym celem człowieka było zapewnienie *pax deorum* - pokoju boskiego, w którym utrzymywane są dobre stosunki (*amicitia*) między bogami i ludźmi, a wszystkie czynności religijne i rytualne Rzymian służyły utrzymaniu, bądź przywróceniu tego stanu.²

Współczesne badania udowodniły, że religia rzymska była praktycznie w stałym rozwoju i ulegała przemianom.³ W tym kontekście jednym z podstawowych problemów społeczeństwa i państwa rzymskiego stało się wypracowanie systemu relacji do „obcych” bóstw i rytuałów, z którymi stykali się Rzymianie, rozszerzając swoje terytorium.

Istotną sprawą były przy tym relacje między religią a władzami republiki rzymskiej, między *sacrum* i *publicum*. W państwie rzymskim istniały ściśle związki między religią a polityką. W nowożytnej historiografii dominuje pogląd, że religia rzymska stanowiła część struktur politycznych.⁴ Ceremoniał religijny przez cały okres republiki rzymskiej odgrywał podstawową rolę we wszelkiego rodzaju działaniach politycznych, a państwo stało na straży kultów i kontrolowało przestrzeganie przepisów i rytuałów religijnych.⁵ Kapłani nie posiadali

¹ RADKE (1987): s. 174 i n.

² SORDI (1985): s. 146 i n.; Por. SINI (2002): s. 3 i n.

³ Np. LIEBESCHUETZ (1979): s.2 i n.; BEARD, NORTH, PRICE, (1998): s.73 i n.

⁴ BEARD, NORTH, PRICE, (1998): s.134 i n.: „As part of Roman public life, religion was (and always had been) a part of the political struggles and disagreements in the city.” Por. NORTH (1990): s. 17: „In my view, religious control was fundamental to political power in Republican Rome, in no sense marginal or to be seen as dignified but not effective. It represents part, though only part, of the entrenched authority I am discussing“.

⁵ WARDMAN (1982): s.22 i n.; BERGEMANN (1992): , s. 89 i n.

jednak jakiejś specjalnej władzy politycznej i pełnili raczej funkcje opiniodawczą w sprawach publicznych. Rozstrzygnięcia należały do urzędników posiadających określone *imperium*, którzy powinni byli uwzględnić zgłoszone przez kapłanów znaki wróżebne i ich interpretację, zastrzeżenia odnośnie przeprowadzonych obrzędów lub zalecenia dotyczące podjęcia działań prześlągalnych.⁶ Ostateczne decyzje w sprawach religijnych podejmował jednak senat.⁷

1. Uwagi terminologiczne

Analizując relacje religii i państwa rzymskiego wobec „obcych” kultów należy wyróżnić dwie podstawowe sfery: stosunek do „obcych” bogów oraz „obcych” kultów i rytuałów. Najprostsza kwestia terminologiczna dotyczy bóstw określanych z reguły jako: *dea*, *deus*, *dis*. Poważniejszy problem dotyczy „obcych” kultów i religii.

Niezwykle ważną kwestią było przy tym rozróżnienie między *religio* - oficjalnie uznanymi przez państwo formami kultu, a *superstitio*. Podstawą do poznania zasad religijności Rzymian są pisma Marka Tulliusza Cicerona. W traktacie „*De natura deorum*”, zwalczając poglądy filozofów, twierdzących, iż bogowie nie ingerują w sprawy ludzkie, argumentuje, że wypełnianie powinności wobec bogów ma sens, jedynie w przypadku jeśli bogowie to dostrzegają i mogą coś wyświadczyć rodzajowi ludzkiemu. Autor wymienia przy tym trzy podstawowe składniki religijności rzymskiej: „*pietas*”, „*sanctitas*” i „*religio*”.⁸

Termin „*sanctitas*” objaśnia słynny mówca i filozof następująco: „*sanctitas autem est scientia colendorum deorum*”.⁹ Ciceron podaje powinności ludzi wobec bogów: „*cultus*”, „*honestas*”, „*preces*”.¹⁰ Z kolei interpretacja pojęcia „*religio*”, opiera się na słynnym sformułowaniu Cicerona: „*religione, id est cultu deorum*”.¹¹ Jako formy kultu wylicza on: ofiary, wróżby z ptaków oraz interpretacje znaków zsyłanych przez bogów.¹² Miały one określone przepisami rytuały, obowiązywało skrupulatne wykonywanie poszczególnych czynności i wymawianie formuł i modlitw. Nad przestrzeganiem rytuałów i przepisów

⁶ BEARD (1990): s. 17 i n.; KOWALSKI (1995): s. 31-51.

⁷ JOST DE TREVILLE (1987): *passim*.

⁸ Cicero, *De natura deorum*, I,2, 3: „... quae potest esse pietas, quae sanctitas, quae religio? Haec enim omnia pure atque caste tribuenda deorum numini ita sunt”. Szerzej na temat poglądów religijnych Cicerona zob. GOAR (1972): *passim*. TROIANI (1984): s. 920-952.

⁹ Cicero, *De natura deorum*, I,41,116. Por. MUTH (1978): s. 341 i n.

¹⁰ Cicero, *De natura deorum*, I,2,3: „quid est quod ullos deis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus”.

¹¹ Ibidem, II, 3, 8.; Por. MUTH (1978): s.338 i n.; SCHEID (1985): s.129 i n.

¹² Cicero, *De natura deorum*, III,2,5: „Cumque omnis populi religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt”.

sakralnych czuwali pontyfikowie. Zajmowali się też formułowaniem modlitw publicznych i dokonywali aktów oczyszczających. Mieli przy tym uprawnienia do nakazania powtórzenia obrzędów (*instauratio*) wraz z ceremoniałem przebłagalnym (*piaculum*).¹³

Ceremonie i ofiary podejmowane przez senat, urzędników i kapłanów miały na celu bądź utrzymanie boskiego pokoju, bądź przebłaganie bogów i odwrócenie ich gniewu. Znaki bądź czynności nie mieszczące się w oficjalnych przepisach religijnych uznawano za zabobon (*superstitio*). Obrzędy lub inne działania wymykające się spod kontroli władzy stanowiły niekiedy zagrożenie dla funkcjonowania państwa, częstokroć podejmowano więc kroki mające na celu ich zwalczanie.¹⁴

Odrębną kwestią są terminy używane na określenie obrzędów: pojawiają się określenia: *ritus*; *sacra*; *caerimoniae*; *religiones*.¹⁵

Stosunek państwa i religii rzymskiej wobec „obcych” kultów i rytuałów można określić w trzech podstawowych punktach: **adoptio** – wprowadzenie bóstw i obrzędów do oficjalnej religii rzymskiej; **tolerancja** wobec „obcych” kultów i obrzędów; **nietolerancja**, przejawiająca się w rozmaitych formach interwencji instytucji państwowych.

2. Adoptio

Według „klasycznej” już koncepcji G. Wissowy od najdawniejszych czasów istniał w Rzymie podział na *dii indigetes* – bóstwa rodzime oraz *dii novensides* (*novensiles*) – bóstwa nowe, adoptowane do religii rzymskiej.¹⁶ Do pierwszej kategorii zaliczył m.in. Janusa, Jupitera, Marsa, Kwirynusa, Westę, Lary, Geniusa, Junonę, Tellusa, Saturna, Faunusa, Silvanusa, Neptuna, Volcanusa oraz bóstwa podziemne. *Dii novensides* podzielił na 2 kategorie: a/ pochodzenia italskiego: m.in. Diana, Minera, Fortuna, Kastor i Pollux, Herkules, Felonia, Wortumnus, Wenus; b/ pochodzenia greckiego: Apollo, Ceres, Liber i Libera, Merkury, Asklepios, Dis Pater i Prozerpina, Mens, Sol i Luna, Magna Mater Idea. Odrębną kategorię stanowiły *peregrina sacra*: Mâ- Bellona, Izyda, Dea Syria (Atargatis), Mitra, Dea Caelestis (Tanit) itd.¹⁷ Inną klasyfikację można spotkać u współczesnych autorów: R. Turcan wymienia bóstwa pochodzenia cudzoziemskiego: greckie i z Wielkiej Grecji (Ceres, Liber,

¹³ VAN HAEPERN (2002): s. 215 i n..

¹⁴ *Superstitio* tłumaczy się również jako: „zła religia”. Por. CALDERONE (1972): s. 377 i n.; GRODZYNSKI (1974): s. 36 i n.; SCHEID (1985): s. 132 i n.;

¹⁵ Por. uwagi: MUSIAŁ (2005): s. 2 i n.

¹⁶ WISSOWA (1912): s. 18 i n..

¹⁷ *Ibidem*, s.103 i n.; 247 i n., 293 i n., 348 i n. Por. ADKINS, ADKINS (1996): s.107.

Libera, Apollo, Eskulap); anatolijskie (Magna Mater Idea, Mâ- Bellona, Dionizjos i Sabazjos); bóstwa Nilu i afrykańskie (Izyda i Serapis, Ozyrys, Set, Anubis, Dea Celestis, Melkart); lewantyńskie (Adonis, Atargatis, Elagabal), Mitra (Sol Invictus).¹⁸

Rzymski gramatyk Festus w swoim dziele „*De verborum significatu*” pod hasłem: „*Peregrina sacra*” wymienia dwa podstawowe sposoby adaptacji „obcych” bóstw i obrzędów: „*Peregrina sacra appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt conata (conlata), aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*”.¹⁹ Są to *sacra* (obrzędy) wprowadzone do Rzymu przez *evocatio* bóstw miast obleganych przez Rzymian oraz ceremonie kultów wprowadzonych przez senat na podstawie ksiąg sybilińskich lub interpretacji kapłanów (*per paceum*).²⁰ Według M. Van Dorena była to asymilacja „obcych” obrzędów do kultów i ceremonii publicznych, oficjalnych.²¹

2.1. Evocatio

Już od najdawniejszych czasów istniał problem adaptacji „obcych” bóstw. Wraz z rozwojem ekspansji rzymskiej pojawiła się formuła było *evocatio*.²² Termin „*deos evocare*” – oznaczał ceremonię polegającą na przenoszeniu bóstwa z jednego miejsca na inne poprzez wywołanie (wezwanie do opuszczenia dotychczasowej siedziby).²³

Jej stosowanie było ściśle związane z religijnym charakterem wojen. Najbardziej znany przykład podaje Liwiusz, przekazując mowę Kamillusa do Junony, podczas oblężenia Wejów w 396 roku p.n.e.: „Ciebie również, Królowo Junono, która mieszkasz w Wejach, proszę, abyś z nami zwycięzcami szła do naszego, a wkrótce i twego miasta, gdzie przyjmie cię świątynia godna twego dostojęstwa”.²⁴ Dla bogini, czczonej jako Juno Regina, zbudowano świątynię na Awentynie.²⁵ Formułę „*evocatio*” wobec Junony, patronki Kartaginy zastosował Scypion Aemilianus w czasie trzeciej wojny punickiej.²⁶

¹⁸ TURCAN R. (1998): s. 159 i n.

¹⁹ Festus, s. 268 L.

²⁰ Por. ANDO (2003): s.193 i n. (Introduction to part V: Roman and Alien).

²¹ VAN DOREN (1955): s.488 i n.

²² BASANOFF (1947): s.42 i n.; BLOMART (1997): s.99 i n.; GUSTAFSSON (2000).

²³ RÜPKE (1990): s.162 i n.; GUSTAFSSON (2000): s. 71 i n.ü

²⁴ Livius, V,21, 1-7 (w przekł. A.Kościółka).Por. V, 52,10.

²⁵ ORLIN (1997): s. 62 i n.

²⁶ Macrobius, *Saturnalia*, III, 9, 7-8.: „*Si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populi que tutelam recepisti, precor veneror que veniamque a vobis peto ut vos*

Formuła ta była stosowana przez Rzymian wielokrotnie. W 264 roku p.n.e. Fulvius Flakkus zastosował *evocatio* w Volsinii, centrum religijnym Etrusków.²⁷ Chrześcijański pisarz Minucjusz Feliks, krytycznie nastawiony do *evocatio*, wymienia imiona bóstw czczonych przez Rzymian, których kult przejęto: Mars Tracki, Jupiter Kreteński, Juno Argiwska, Samijska, Unicka, Diana Tauryjska, Mater Idajska.²⁸ Z roku 75 p.n.e. pochodzi znaleziona w Azji Mniejszej inskrypcja z nową formułą *evocatio*: Gajusz Serwiliusz, Isaura Vetus w Azji Mn.: „*Servilius C(ai) f(i)lius) imperator/ hostibus victeis, Isaura vetere/ capta captiveis venum dateis/ sei deus seive deast/ quoius in tutela oppidum vetus Isaura/ fuit (...) votum solvit*”.²⁹

Jedną z form ceremonialnych, związanych z *evocatio* był transport wizerunku bóstwa do Rzymu. Wprowadzenie nowego kultu wymagało współdziałania pontyfików, których zadaniem było opracowanie rytuałów i sposobów składania ofiar.³⁰

2.2. Wprowadzanie nowych kultów przez senat

Decyzje o wprowadzeniu nowych bóstw, kultów czy obrzędów podejmował senat, po zasięgnięciu opinii kapłanów.³¹ Chrześcijański pisarz Tertulian przytacza treść uchwały senatu z 304 roku p.n.e.: „*ne qui deus ab imperatore consecraretur nisi a senatu probatus*”.³² Autor ten podaje przykład z roku 115 p.n.e., kiedy to senat nie uznał decyzji M. Emiliusza Skaurusa, który próbował wprowadzić w Rzymie kult galijskiego boga Alburnusa.³³

populum civitatemque Carthaginensem deseretis, loca templa sacra urbemque relinquatis, absque his abeat is eique populo civitati metum formidinem oblivionem iniciatis, proditique Romam ad me meosque veniatis, nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatorque sit, mihique populoque Romano militibusque meis praepositi sitis ut sciamus intellegamusque, si ita feceritis, voveo vobis templa ludosque facturum”. Por. Livius, XXVII,37: procesja do świątyni Juno Regina na Awentynie w 207 roku p.n.e.

²⁷ Propertius, IV,2,3.

²⁸ Minucius Felix, *Octavius*, 25, 6-9.

²⁹ AE, 1977, s. 816. Por. BEARD, NORTH, PRICE, (1998): vol.1, s. 132-133; vol.2, s. 248. Wykaz i omówienie wszystkich przypadków *evocatio*: Gustafsson (2000) s. 42 i n.

³⁰ Plinius, *Historia Naturalis*, 28,18: “*Verrius Flaccus auctores point, quibus credit in obpugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum, cuius in tutela id oppidum esset; promittique illi eundem aut ampliorem apud Romanos cultum, et durat in pontificum disciplina id sacrum, constatque ideo occultatum, in cuius dei tutela Roma esset, ne qui hostium simili agerent*”.

³¹ JOST DE TREVILLE (1987): s. 94 i n.; WATSON (1992): s. 55 i n.

³² Tertullianus, *Apologeticus*, V,1; *Ad Nationes*, I,10,15.: “*ut deus non sit, nisi cui esse permiserit senatus*”. Por. Livius, IX, 46.

³³ Tertullianus, *Apologeticus*, V,1; *Ad Nationes*, I, 10, 14.

Dotyczyło to także dedykacji świątyni obiecanej podczas wojny jako *votum*. Także ta decyzja wodza lub urzędnika wymagała zatwierdzenia przez senat.³⁴

Podstawową formą było ustanowienie nowego kultu i świątyni na podstawie ksiąg sybilińskich.

We wspomnianym fragmencie Festus wymienia bóstwa, których kult został wprowadzony oficjalnie do Rzymu i zaadaptowany do tradycyjnej religii rzymskiej. Najważniejszym z nich był kult Magna Mater. Kult Wielkiej Matki został wprowadzony w Rzymie podczas II wojny punickiej, w 204 r. p.n.e. na podstawie interpretacji ksiąg sybilińskich.³⁵ Głównym akcentem było sprowadzenie z Pessinuntu w Azji Mniejszej „świętego czarnego kamienia”, prawdopodobnie meteorytu, czczonego przez ludność miejscową jako symbol Wielkiej Macierzy Bogów.³⁶ Akt ten miał przede wszystkim znaczenie religijne, istotne jednak były też konteksty polityczne. Stanowił nawiązanie do „trojańskiej przeszłości” Rzymian, a jednocześnie utwierdzał sojusz z królestwem Pergamonu, skierowany przeciwko Filipowi V, królowi Macedonii. Zawierał także elementy wewnętrznej walki politycznej poprzez wyeksponowanie roli Scypiona Nazyki i Klaudii Kwinty, reprezentujących dwa najbardziej w tym okresie wpływowe rody: Korneliuszy i Klaudiuszy.³⁷ Świątynia Magna Mater została zbudowana na Palatynie i dedykowana w 191 roku p.n.e.³⁸

Wśród innych „obcych” bóstw adaptowanych przez Rzymian do oficjalnych kultów publicznych Festus wymienia Ceres i Asklepiosa. W przypadku Ceres, która była bóstwem staroitalskim, chodziło prawdopodobnie o dedykację w 496 roku p.n.e. świątyni na Awentynie. Być może także o specjalne formy obrzędowe, określone przez Festusa jako *Graca sacra*.³⁹

Ceres:

Pro Balbo: 55: **Sacra Cereris**, iudices, summa maiores nostri religione confici caerimoniaque voluerunt; quae **cum essent adsumpta de Graecia**, et per **Graecas curata sunt semper sacerdotes et Graeca omnino nominata**. Sed cum illam quae Graecum illud **sacrum**

³⁴ Tertullianus, *Ad Nationes*, I, 10, 14: “*ne qui imperator fanum, quod in bello vovisset, priusdedicasset quam senatus probasset*”. Por. Livius, IX, 46. Szerzej o dedykacjach w wyniku *votum*: ORLIN (1997): s.35 i n.

³⁵ Szczegółowy opis wydarzeń relacjonuje Liwiusz: 29, 10-14.

³⁶ Por. przekazaną przez Herodiana (I, 11, 3) legendę o posągu, który spadł z nieba.

³⁷ Por. KÖVES-ZULAUF (1963): s. 321 i n.; GRUEN (1996): s.5 i n.; BORGEAUD (1996): s.89 i n.; BURTON (1996): s.39 i n.

³⁸ Livius, 36.36.4. O dedykacji świątyni zob. ORLIN (1997), s.109 i n. Rekonstrukcja: PENSABENE (1996): s. 206-208.

³⁹ Festus s. 69 L. Inaczej Valerius Maximus, I, 1, 1: “*“Cererique, quam more Graeco venerari instituerant”*”. Por. SPAETH (1996): s 82 i n.; ORLIN (1997): s.25 i n.

monstraret et faceret ex Graecia deligerent, tamen sacra pro civibus civem facere voluerunt, ut deos immortalis scientia peregrina et externa, mente domestica et civili precaretur. Has sacerdotes video fere aut Neapolitanas aut Veliensis fuisse, foederatarum sine dubio civitatum. Mitto vetera; proxime dico ante civitatem Veliensibus datam de senatus sententia C. Valerium Flaccum, praetorem urbanum, nominatim ad populum de Calliphana Veliense, ut ea civis Romana esset, tulisse. Num igitur aut fundos factos Veliensis, aut sacerdotem illam civem Romanam factam non esse, aut foedus et a senatu et a populo Romano violatum arbitramur?

Kult Asklepiosa, któremu dedykowano świątynię na wyspie na Tybrze, został wprowadzony w 291 roku p.n.e. z Epidaurros . Waleriusz Maximus wspomina, że został on ustanowiony na podstawie ksiąg sybillińskich.⁴⁰

Inną, specyficzną formą, przejętą za pośrednictwem greckim był kult tzw. *virtutes*. Personifikacja i kult tych idei sięga początkami jeszcze czasów królewskich. Największy rozkwit kultu *virtutes* przypada na IV-II wiek p.n.e., kiedy to powstała większość świątyń im poświęconych (m.in. *Concordia, Salus, Victoria, Ops, Spes, Fides, Libertas, Mens, Pietas*). Ich rozwój łączy się z początkiem imperializmu rzymskiego, a także przejmowaniem niektórych wzorców greckich. *Virtutes* podobnie jak inne bóstwa miały własne formy kultu: obrzędy, ofiary, święta itd.⁴¹

Dotyczy to również rytuałów, zwłaszcza problematyki ich hellenizacji i orientalizacji. Wprowadzenie nowych kultów i rytuałów do religii publicznej związane było z *interpretatio Romana* –dostosowaniem do istniejących tradycyjnych obrzędów.⁴² Odrębnym problemem jest podział obrzędów na *ritus Romanus* i *ritus Graecus*.

O wiele większy problem dotyczy ceremonii wywodzących się ze Wschodu. Przykładem mogą być obrzędy ku czci Magna Mater.

Anatolijski kult Matki Idajskiej - Kybele związany był przede wszystkim z obrzędami o charakterze misteryjnym, poświęconymi Bogini i jej kochankowi Attisowi. Główne uroczystości odbywały się wiosną i symbolizowały śmierć i powrót do życia Attisa. Rozpocynało je rytualne ścięcie sosny, symbolu Attisa, którą ubierano jak zwłoki i ustawiano w świątyni. Następował okres żałoby, w czasie którego kapłani przy dźwiękach muzyki odbywali rytualne tańce, zadając sobie przy tym rany. Na trzeci dzień grzebano posąg

⁴⁰ Valerius Maximus, I,8, 2. Por. MUSIAŁ (1992) passim. Świątynia: ZIOLKOWSKI (1992): s. 17 i n. ; ORLIN (1997): s. 106 i n.

⁴¹ FEARS (1981): (zwłaszcza 833 nn.). Na temat świątyń zob. ZIOLKOWSKI (1992): passim; ORLIN (1997): s.199-202 (Appendix one).

⁴² GIRARD (1980) : s. 21 i n.

Attisa. Pogrzeb stawał się jednak jednocześnie zapowiedzią powrotu boga do życia, co następowało w kolejnym dniu i rozpoczynało okres radości.⁴³ Oprócz obrzędów o charakterze publicznym kult ten obejmował także tajne ceremonie przeznaczone dla kapłanów i wtajemniczonych. Były to m.in.: „*taurobolium*” – chrzest nowicjusza krwią zabijanego byka, kultowe uczty na instrumentach muzycznych (bębny i cymbały), wreszcie rytuał samokastracji połączony z przyjęciem do stanu kapłańskiego.⁴⁴

W Rzymie obrzędy te były początkowo zakazane, a kult Magna Mater uzyskał charakter bardziej uniwersalny poprzez wprowadzenie oficjalnych uroczystości, odbywających się w dniach od 4 do 10 kwietnia i obejmujących oprócz modlitw, ofiar i procesji także specjalne uczty (*mutationes cenarum*) oraz widowiska: *ludi circenses* i *ludi scaenici*. Dokładna data ustanowienia *ludi Megalenses* jest sporna. Liwiusz wspomina o igrzyskach urządzonych już w 204 roku p.n.e. z okazji przybycia Magna Mater do Rzymu, była to jednak prawdopodobnie uroczystość jednorazowa.⁴⁵ Za datę wprowadzenia *ludi Megalenses* przyjmuje się rok 194 p.n.e. lub 191 p.n.e.⁴⁶ Same *ludi* stanowiły tylko jeden z elementów uroczystości religijnych ku czci Wielkiej Bogini. Miały one charakter arystokratyczny, chociaż uczestniczyły w nich także szerokie rzesze plebsu.⁴⁷ Ciceron wspomina też, że prawo udziału w *ludi* mieli wyłącznie ludzie wolni, przed rozpoczęciem widowisk herold usuwał z teatru niewolników.⁴⁸ Na podkreślenie zasługuje fakt, że od samego początku wprowadzono podział dotyczący ceremonii. W trakcie świąt Megalezyjskich dominował *ritus Graecus* i elementy rytuału rzymskiego.⁴⁹ Obrzędy typu anatolijskiego były ograniczone, a Rzymianie nie mogli pełnić funkcji kapłańskich. Zmiany nastąpiły dopiero w końcu II wieku p.n.e.

⁴³ Według legendy Attis pod sosną dokonał samokastracji i tam zmarł. Szerzej na temat legend i kultu Attisa zob. LANCELOTTI (2002): (rozd. I.)

⁴⁴ Zob., VERMASEREN (1977): s. 96 i n.

⁴⁵ Livius, 29, 14, 14.

⁴⁶ Livius, 34, 54, 3: „*Megalesia ludos scaenicos A. Attilius Serranus, L. Scribonius Libo aediles curules primi fecerunt*”. W innym fragmencie (36.36.4): datuje początek *ludi scaenici* na rok 191 p.n.e., łącząc je z poświęceniem świątyni na Palatynie. Szerzej dyskusję zob. BERNSTEIN (1998): s.186 i n.

⁴⁷ W Rzymie uważano je za patrycjuszowskie i przeciwstawiano *ludi Cereales*, odbywającym się w dniach 12-19 kwietnia, które uchodziły za plebejskie. Zob. Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XVIII, 2, 11: „... *quam ob causam patricii Megalensibus mutitare soliti sint, plebes Cerealibus*”. Por. SPAETH (1996): s. 92 i n.

⁴⁸ Cicero, *De haruspicum responsis*, 26.

⁴⁹ BERNSTEIN (1998): s.200. Na temat *ritus Graecus* zob. SCHEID (1996): s. 15-31; MUSIAŁ D. (2005):

Z połowy I wieku p.n.e. mamy informacje o funkcjonowaniu w Rzymie elementów rytuału anatolijskiego. Orientalni kapłani Kybele, zwani gallami, często brocząc krwią z zadawanych sobie ran, nosili posąg w procesji po ulicach Rzymu, śpiewając po grecku hymny przy wtórze fletów i bębnów.⁵⁰ Zbierali przy tym jałmużnę, co potwierdza Ciceron w traktacie „*De legibus*”, stwierdzając jednak, że winien być to wyjątek i tylko w określone dni.⁵¹ Pojawienie się tych obrzędów należałoby powiązać z przybyciem do Rzymu w 102 roku p.n.e. Battakesa, kapłana Attisa z Pessinuntu i poparcia udzielonego mu przez Mariusza.⁵² Nadal jednak z funkcji kapłańskich byli wykluczeni Rzymianie.

Adaptowanie nowych bóstw i kultów następowało dalej wraz z rozwojem imperium rzymskiego. Tertulian w swoim dziele „*Apologetyk*” wymienia tego rodzaju kultury: z Syrii: Asztarte, z Arabii: Dusares, z Noricum: Belenus, z Afryki: Caelestis.⁵³

3. TOLERANCJA

Drugim problemem jest kwestia tolerancji wobec „obcych” kultów i obrzędów. Zaznaczał się przy tym podział na dwie sfery religii: prywatną, dotyczącą poszczególnych obywateli oraz publiczną, państwową. W sferze prywatnej („*sacra privata*”) krąg oddziaływania obejmował dom, rodzinę, ewentualnie ród, nad wykonywaniem czynności religijnych czuwał *pater familias* pełniący jednocześnie funkcję kapłana.⁵⁴ Inaczej było w sferze publicznej (*sacra publica*), w której kontrolę sprawowały instytucje państwowe.⁵⁵

North, Tol.,s.199: Należy inaczej niż współcześnie.

Obecnie: a/ że sprawa relig. Są indywid.

b/indywid aut.

c/ nie można występ w sensie moralnym przeciw innym

⁵⁰ Por. Lucretius, II,610-649

⁵¹ Cicero, *De legibus*, II, 40: „*Stipem sustulimus nisi eam, quam ad paucos dies propriam Idaeae Matris excepimus*”. Por. II, 22.

⁵² Por. BROUGHTON (1953): s.210-211

⁵³ Tertullianus, *Apologeticus*, XXIV,7-10. Podaje też bóstwa czczone w municypiach italskich: Delventinus w Casinium; Visidianus w Narnium, Ancharia w Ausculum, Nortia w Volsinii, Valentia w Oriculum, Hostia w Sutrii itd.

⁵⁴ ORR (1978): s.1557 i n.

⁵⁵ RÜPKE (2001): s. 27 i n. wymienia *sacra publica: sacra pro montibus, pro curiis, pro vicis*.

Formalnie zezwalano na „obce” praktyki religijne, zwłaszcza w sferze prywatnej. Rzymianin prywatnie mógł czcić także innych bogów. Państwo gwarantowało pewną wolność kultów, pod warunkiem jednak, iż nie naruszały oficjalnej religii i porządku prawnego.⁵⁶

Dotyczyło to także niektórych kultów wschodnich. Już w II wieku p.n.e. pojawił się w Rzymie kult Izydy. Nie został on wprowadzony oficjalnie do religii rzymskiej, jednak jego stosowanie było w zasadzie przez państwo tolerowane. W literaturze wymienianych jest kilka świątyń poświęconych Izydzie, zlokalizowanych w Rzymie: *Iseum Metellinum* w regionie II na *mons Caelius*, ufundowaną przez P.Cecyliusza Metellusa Piusa, świątynia *Isis Capitolina*, *Iseum Campense* ufundowaną w 43 r. p.n.e. przez triumwirów.⁵⁷

4 They did not, to be sure, lay claim to titles which were offensive and had therefore been done away with, but they managed matters according to their own wish and desire, so that Caesar's sovereignty by comparison appeared all gold.

That year, besides doing these things, they voted a temple to Serapis and Isis.

W I wieku p.n.e. pojawiły się jednak pewne problemy dotyczące tego kultu. Jak podaje Tertulian, w 58 roku p.n.e. konsulowie Gabiniusz i Pizon kazali zburzyć świątynię Izydy.⁵⁸ Autor powołuje się również na przekaz Warrona, że Serapis i Izyda oraz Harpokrates i Anubis nie mieli wstępu na Kapitol, czyli byli wykluczeni z oficjalnych kultów.⁵⁹

W 52 r. usunięto poza pomoerium namocą senatu (Dio, 40, 47, 3-4. i zniszcz świątyni.

3 But it seems to me that that decree passed the previous year, near its close, with regard to Serapis and Isis, was a portent equal to any; for the senate had decided to tear down their temples, which some individuals had p479built on their own account. Indeed, for a long time they did not believe in these gods, and even when the rendering of public worship to them gained the day, they settled them outside the pomerium.

3 Ale to wydaje się do mnie, że ten dekret przeszedł poprzedniego roku, blisko jego zamknięcia się, w odniesieniu do Serapis i Isis, był zwiastunem równym do jakiegoś; ponieważ senat zdecydował zburzyć ich świątynie, które jakieś osoby miały built na własny rachunek.

⁵⁶ Zob. Festus (s.424 L): „*quod autem privati suae religionis causa aliquid eorum rerum deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum*”. Inaczej GUTERMAN (1951): s. 29 i n., który uważa, że praktyki religijne nie posiadające zgody senatu były zabronione; NORTH (1979): s. 85 i n., BENDLIN A. (2000): s. 115 i n.

⁵⁷ LE GLAY (1987): s. 547 i n. Dio, 47, 15, 4.

⁵⁸ COARELLI (1984): s. 461 i n.

⁵⁹ Tertullianus, *Ad Nationes*, I, 10, 16-18; *Apologeticus*, VI, 8.

Naprawdę, przez długi czas oni nie uwierzyli w tych bogów i nawet kiedy wykonanie publicznego uwielbienia do nich zyskało dzień, oni ustalili ich na zewnątrz • pomerium.

Zob. L.Haynes, *Ibis and republican Politics*, AC, 35, 1992, s.143-149.

Także w 48 r. p.n.e. gdy ustawiono posąg Herkulesa na miejscu ofiarow. Izydzie. (Dio, 42,26,1-2): 26 So these men died, but that did not bring quiet to Rome. On the contrary, many dreadful events took place, as, indeed, omens had indicated beforehand. Among other things that happened toward the end of that year bees settled on the Capitol beside the statue of Hercules. 2 Sacrifices to Isis chanced to be going on there at the time, and the soothsayers gave their opinion to the effect that all precincts of that goddess and of Serapis should be razed to the ground once more. In the course of their demolition a shrine of Bellona was unwittingly destroyed and in it were found jars full of human flesh.

26 Więc ci ludzie umarli, ale to nie przyniosło spokoju do Rzymu. Przeciwnie, wiele strasznych wydarzeń miało miejsce, jako, naprawdę, omeny wskazały przedtem. Między innymi rzeczami, które zdarzyły się do końca tego pszczoły roku ustaliły Kapitol obok posągu Herkulesa. 2 Ofiary do Isis zdarzyło, by iść na tam wtedy i soothsayers dał w tym sensie opinii, że wszystkie dzielnic tych bogini i z na ziemię jeszcze raz zostać starty. W trakcie ich zburzenia świątynia Bellona nieświadomie została zniszczona i w tym został znaleziony słoikami pełnymi ludzkiego ciała.

Tolerowany przez państwo był również kult Mitry. Jego pierwsi wyznawcy pojawili się prawdopodobnie w południowej Italii około połowy I wieku p.n.e., po wojnie Pompejusza z piratami. Niestety z tego okresu nie znamy w Rzymie świątyń ani rytuałów, poświęconych Mitrze. Kult ten nie wszedł oficjalnie do religii rzymskiej.⁶⁰

Do kultów wschodnich, które pojawiły się w Italii i w Rzymie w I wieku p.n.e. należał także kult kappadockiej bogini Mâ. Przynieśli go prawdopodobnie żołnierze Sulli po wojnie z Mitrydatesem. Według Plutarcha objawiła się ona Sulli we śnie i wręczyła mu piorun, którym miał razić przeciwników.⁶¹ W Rzymie została utożsamiona z boginią Belloną. Ceremoniał jej poświęcony zawierał również elementy krwawe, podczas rytualnych tańców kapłani kaleczyli swoje ciała.⁶² Zwolennikiem kultu tej bogini miał być Katylin, czego efektem była krwawa przysięga.⁶³

4. NIETOLERANCJA

⁶⁰ TURCAN (1993): s. 31 i n.; SCHEID (1981): s.157.

⁶¹ Plutarch, *Sulla*, 9. Por. TURCAN R. (1989): s. 48 i n.

⁶² Tertullianus, *Apologeticus*, 9, 10.

⁶³ MANNI (1946): s.55-67. Inaczej: MUSIAŁ (1999): s. 91-103.

Cyceron w dziele „*De legibus*” podaje: „*Suosque deos aut novos aut alienigenas coli confusionem habet religionum et ignotas caerimonias nostris sacerdotibus*”.⁶⁴ Podobnie w innym miejscu stwierdza: „*Separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos: privatim colunto quos rite a patribus cultos acceperint*”.⁶⁵ Zdanie to było jednak w znacznej mierze odosobnione. W tym przypadku istniało rozróżnienie sfery religii prywatnej i państwowej. Rzymianin prywatnie mógł czcić także innych bogów. Znamienne było przy tym, iż osobisty światopogląd danej osoby nie odgrywał formalnie żadnej istotnej roli. Państwo gwarantowało w tym zakresie pewną wolność religijną. Prywatnie obywatel rzymski mógł odnosić się sceptycznie do niektórych form czy zjawisk religijnych. Osobista „*impietas*” w tej kategorii nie była podstawą do oskarżenia w procesie.⁶⁶

Ważne jest również zagadnienie odpowiedzialności karnej za „*impietas*”. Według współczesnych badaczy w okresie schyłku republiki nie istniało w prawie karnym pojęcie: „*crimen laesae Romanae religionis*”, nie funkcjonował formalnie odrębny dla tej kategorii trybunał sądowy („*quaestio*”).⁶⁷ Działania uznane za wykroczenia przeciwko religii były karane na podstawie innego ustawodawstwa karnego (jako: „*parricidium*”, „*crimen laesae maiestatis*” itd.) lub w nadzwyczajnych trybunałach sądowych („*quaestiones extraordinariae*”).⁶⁸

Znane są jednak przypadki interwencji państwa wobec nowych kultów lub rytuałów. Jak przekazał Liwiusz, już Numa Pompiliusz miał wprowadzić ograniczenia dotyczące stosowania „nowych” obrzędów: „Następnie mianował arcykapłanem Numę Marcjusza, syna Marcjusza, jednego z senatorów, i jemu powierzył szczegółowy spis i opis całej służby bożej (...). Do niego miał się lud udawać po poradę, aby przez zaniedbywanie obrzędów ojczystych, a przyjmowanie obcych nie wkradło się do służby bożej jakieś zamieszanie”.⁶⁹

⁶⁴ Cicero, *De legibus*, II, 10, 25.

⁶⁵ Ibidem, II, 8, 19.

⁶⁶ SCHEID (1981): s. 154 i n. KOWALSKI (2002): s. 110.

⁶⁷ Por. MOMMSEN (1890): s. 389-402; SCHEID (1981): s.117-171.

⁶⁸ MOMMSEN (1890): s.391 i n..

⁶⁹ Livius, I, 20, 5-6: „*Pontificem deinde Numam Marcium, Marci filium, ex patribus legit eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostii, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent atque unie In eos sumptu petunia erogaretur. Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset, quo consultum plebs veniret, Ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur*”.

Z przekazów Liwiusza znane są jednak przypadki wystąpień władz państwowych przeciwko obcym kultom. W 423 roku p.n.e. senat wydał polecenie edyłom by przeciwstawili się obcym kultom oraz wprowadzaniu nowych rodzajów obrzędów i ofiar. Liwiusz podaje, że wprowadzono nakaz oddawania czci rzymskim bogom, w obrzędach przekazanych przez przodków.⁷⁰ Koresponduje to ze stanowiskiem Cyncerona, który nawiązywał do dawnych zwyczajów.

W 213 roku p.n.e., w związku z pojawieniem się w Rzymie dużej ilości różnego rodzaju wróżbiarzy i ofiarników, senat podjął uchwałę: „że nie wolno nikomu na miejscach publicznych czy poświęconych uprawiać praktyk kultowych według nowego czy obcego rytuału”.⁷¹ Należy podkreślić, że w oby przypadkach głównym powodem zaniepokojenia senatu był fakt, że „nowe” obrzędy i kultury zaczęły rozprzestrzeniać się z domów prywatnych na życie publiczne, co zagrażało oficjalnym kultom i obrzędom oraz porządkowi publicznemu.

Najbardziej spektakularnym przykładem jest wystąpienie senatu w 186 roku p.n.e. przeciwko Bachanaliom. Na temat tej sprawy powstało już wiele prac, rozważających jej rozmaite aspekty: polityczny (jako *coniuratio*), społeczny, obyczajowo-moralny, prawny itd.⁷² Interesujący jest jednak przede wszystkim aspekt religijny. Z przekazu Liwiusza wynika, iż Bachanalia uznano za obcy kult, oparty na niezgodnych z tradycją rzymską rytuałach, naruszających porządek publiczny.⁷³

W 139 roku pretor Cornelius Hispalus kazał usunąć Żydów oraz zniszczyć ich ołtarze.⁷⁴ Usunięto także Chaldeczyków (astrologów).⁷⁵

W 97 r. zabroniono ofiar ludzkich. Plin, Nat. 30.12.

Por. Plut. Quaestiones Roanae, 8: datuje 20 lat wcześniej zakaz palenia Greków i Galów.

⁷⁰ Livius, 4, 30, 9-11: „*Nec corpora modo adfecta tabo, sed animos quoque multiplex religio et pleraque externa invasit, novos ritos sacrificandi vaticinando inferentibus in domos quibus quaestui sunt capti superstitione animi*”; Por. WATSON (1992), s. 58 i n.

⁷¹ Livius, 25,1,6-12. Liwiusz używa terminów „*tanta religio et ea magna ex parte externa*” i „*novo aut externo ritu*”. Zob. KURYŁOWICZ (1998): s.73-85.

⁷² Najobszerniej dyskuje omawia: PAILLER (1988): Por. MUSIAŁ (1996):, s. 47-59 (tamże dalsza literatura).

⁷³ Livius, XXXIX, 16. Por. KURYŁOWICZ (1998): s. 79 nn. Por. North, Tolaration

⁷⁴ Valerius Maximus, 1.3.3: „*Iudeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati sunt, idem Hispalus urbe exterminavit arasque privates e publicis locis abiecit*”

⁷⁵ Por. Liv, Epit., 191; Servius ad Aen. 8,187.

Zakaz dla Rzymian w Magna mater, Dio. Hal. Ant.Rom. 2.19.5. i samokastracji (Val.max., 7.7.6; Obsequens,44.

Jak podaje Tertulian w 58 roku p.n.e. konsulowie Gabiniusz i Pizon kazali zburzyć świątynię Izydy. Autor powołuje się również na przekaz Warrona, że Serapis i Izyda oraz Harpokrates i Anubis nie mieli wstępu na Kapitol, czyli byli wykluczeni z oficjalnych kultów. Jak wspomniano w 58 roku p.n.e. represje dotknęły kult i świątynię Izydy i Serapisa.⁷⁶ Podobna interwencja dotycząca kultów egipskich miała miejsce również za konsulatu L.Emiliusza Paulusa.⁷⁷

Innym zagadnieniem jest stosunek do kultów, a zwłaszcza obrzędów uznawanych za *superstitio*, a także wobec czynności związanych z praktykami magicznymi. Ich pojawienie się zawierało oprócz aspektów religijnych także polityczne, stwarzało bowiem zagrożenia dla porządku publicznego. Wiązało się to zarówno z rodzajem „obrzędów”, czasem i miejscem ich stosowania (najczęściej w ustronnych miejscach i nocą), a także ich skutkami (wywoływanie niepokojów).

Dotyczyło to również magii. Termin magia używany był w starożytnym Rzymie w podwójnym znaczeniu. Cyceron w rozprawie „*De divinatione*” za magię uznaje elementy wróżbiarstwa, nie należące jednak do oficjalnej *divinatio*. Jej celem było poznanie przyszłych losów ludzi, społeczeństwa czy państwa.⁷⁸ W oficjalnym systemie wróżb, obrzędów i modlitw nie usiłowano wpływać na przyszłość lub teraźniejszość poprzez zaklęcia, tajemne obrzędy, amulety itd. czym zajmowała się magia.⁷⁹ W drugim znaczeniu obejmował on różnego rodzaju tajemne praktyki i obrzędy, których celem było zagwarantowanie sobie przewagi w jakiejś sprawie bądź też zaszkodzenie innym.⁸⁰

Z I wieku p.n.e. mamy szereg przykładów świadczących o stosowaniu magii. Cyceron w „*De divinatione*” wspomina, iż Appiusz Klaudiusz, konsul z 54 roku p.n.e., augur i wybitny znawca wróżbiarstwa zajmował się wywoływaniem duchów.⁸¹ Nekromancja mogła

⁷⁶ Tertullianus, *Ad Nationes*, I,10,16-18; *Apologeticus*, VI,8. (por. prz. 59)

⁷⁷ Valerius Maximus, 1, 3, 4: “*L . Aemilius Paulus consul, cum senatus isidiis et Serapis fana diruenda consuisset eaque nemo opificum adtingere auderet, posita praetexta securem arripuit templique eius foribus infixit*”

⁷⁸ Cicero, *De divinatione*, I, 23, 46; I, 41, 90-91.

⁷⁹ Por. MASSONEAU (1934): s. 9 in.; LUCK (1985): s. 20 in.; GRAF (1997): s. 36 in.

⁸⁰ TUPET (1986): s.2591-2675 (autorka wymienia poszczególne formy magii); LE GLAY (1977): s.525-550.

⁸¹ Cicero, *De divinatione*, I, 58,132: „*ne psychomantia quidem, quibus Appius amicus tuus uti solebat*”. Por. *Tusculanarum disputationum*, I,16,37. Bliższe szczegóły nie są jednak znane.

łączyć się ze składaniem krwawych ofiar. Szczegółowy opis nekromancji z wykorzystaniem ludzkich zwłok podaje Lukan, który przekazał obrzęd dokonany w Tessalii przez czarownicę Erichto, do której zwrócił się z prośbą o wróżby Sekstus Pompejusz.⁸²

W mowie „*Pro Cleuntio*” Ciceron podaje, że matka Oppianika składała nocne ofiary: „*Quin etiam nocturna sacrificia, quae putet occultiora esse, sceleratasque eius preces et nefaria vota cognovimus*”.⁸³

Krwawa ofiarę miał złożyć również Katylina. Sallustiusz podaje, iż Katylina organizując sprzysiężenie złożył przysięgę potwierdzoną wypiciem ludzkiej krwi, zmieszanej w kielichu z winem. Kasjusz Dion podaje, iż złożono w ofierze chłopca, a jego wnętrzności jedli spiskowcy.⁸⁴ W literaturze toczy się dyskusja na temat prawdziwości wymienionych informacji. Część autorów przyjmuje, iż miało to związek z kultem bogini Mâ –Bellony.⁸⁵

Innym przykładem są zarzuty stawiane P. Watyniuszowi. Ciceron w mowie „*In Vatinium*” oskarżył go o wywoływanie duchów oraz składanie ofiar z chłopców i wróżby z ich wnętrzności.⁸⁶ D. Musiał uznaje wspomniane ofiary i wróżby za prawdopodobne, zwracając jednocześnie uwagę na powiązania Watyniusza ze znanym pitagorejczykiem Nigidiuszem Figulusem.⁸⁷

Podsumowując stosunek państwa i religii rzymskiej wobec „obcych” kultów w okresie republiki należy stwierdzić, że obok czynników religijnych podstawową rolę ogrywały sprawy polityczne. *Adoptio* obcych bóstw i kultów odbywało się poprzez *evocatio* lub na podstawie opinii kapłanów, bądź ksiąg sybilińskich. Ostateczne decyzje podejmował senat.

Także problem tolerancji wobec „obcych” kultów i rytuałów miał znaczenie polityczne. Te kultury i obrzędy, które nie naruszały porządku publicznego i nie kolidowały z oficjalnymi rytuałami były tolerowane.⁸⁸ W innych przypadkach następowały interwencje państwa, kończące się wprowadzaniem zakazów lub nawet konsekwencjami karnymi.

BIBLIOGRAFIA

⁸² Lucanus, *Pharsalia*, VI, 624-830.

⁸³ Cicero, *Pro Cluentio*, 194. Nazywa je: „*ad scelus perficiendam caesis hostiis*”. Por. TUPET (1986): s.2668 i n.

⁸⁴ Sallustius, *De coniuratione Catilinae*, 22; Cassius Dio, 37,30. Por. Plutarch, *Cicero*, 10; Florus, 2, 12,4.

⁸⁵ M.in. MANNI (1946): s.55-67. Por. MUSIAŁ (1999): s. 91-103.

⁸⁶ Cicero, *In Vatinium*,14. Mówca określa je jako „*nefaria sacra*”.

⁸⁷ MUSIAŁ (1998): s. 119 i n.; 134 i n.

⁸⁸Jak udokumentował J. Scheid na podstawie lokalizacji świątyń, w okresie wczesnego cesarstwa istniały obok siebie zarówno obiekty sakralne poświęcone starym rzymskim bóstwom, jak też liczne świątynie związane z kultami wschodnimi. SCHEID (2005): s. 225 i n.

1. ADRIANI M. (1958): *Tolleranza e intolleranza religiosa nella Roma antica*, "Studi Romani", 6, s. 507-519.
2. ADKINS L., ADKINS R.A. (1996): *Dictionary of Roman Religion*, New York.
3. ANDO C. (ed.) (2003): *Roman Religion*, Edinburgh.
4. BASANOFF V. (1947): *Evocatio. Etude d'un rituel militaire romain*, Paris.
5. BEARD M. (1990): *Priesthood in the Roman Republic*, w: Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World, ed. M.Beard, J.North, London, s.17- 48.
6. BEARD M.,NORTH J., PRICE S. (1998): *Religions of Rome*, vol.I-II, Cambridge.
7. BENDLIN A. (2000): *Looking beyond the civic compromise: religious pluralism in late republican Rome*, w: Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience, ed. E.Bispham, Chr. Smith, Edinburgh.
8. BERGEMANN C. (1992): *Politik und Religion im spätrepublikanischen Rom*, Stuttgart.
9. BERNSTEIN F. (1998): *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*, Stuttgart.
10. BLOMART A. (1997): *Die evocatio und der Transfer fremder Götter von der Peripherie nach Rom*, w: H.Cancik, J. Rüpke (Hrgg.), Römische Reichsreligion und Provinzialreligion, Tübingen, s.99-112.
11. BORGEAUD PH., (1996): *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris.
12. BROUGHTON T. R. S., (1953): *Notes on Roman Magistrates*, „Historia”, 2, s.209-213, (cz.2: *Marius and the Mater Magna*).
13. BURTON P. J., (1996): *The Summoning of the Magna Mater to Rom*, „Historia“, 45, s.39-63.
14. CALDERONE S. (1972): *Superstitio*, ANRW, I,2, Berlin-New York, s.377-396.
15. COARELLI F., (1984): *Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi*, w: Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di A.Adriani, Palermo s. 461-475.
16. FEARS J.R. (1981): *The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, ANRW, II,17,2 , Berlin, s.827-948
17. GIRARD J.-L. (1980) : *Interpretatio Romana. Questions historiques et problèmes de méthode*, « *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses* » 60, s. 21-27.
18. GOAR R.J. (1972): *Cicero and the State Religion*, Amsterdam.
19. GRAF F. (1997): *Magic in the Ancient World*, Cambridge (Mass.)-London.
20. GRODZYNSKI D. (1974): *Superstitio*, „Revue des Études Anciennes”, 76, s. 36-60.
21. GRUEN E., (1996): *The Advent of the Magna Mater*, w: Tenze, Studies in Greek Culture and Roman Policy, Berkeley-Los Angeles-London, s. 5-33.
22. GUSTAFSSON G., (2000): *Evocation Deorum. Historical and Mythical Interpretations of Ritualised Conquests in the Expansion of Ancient Rome* , Uppsala.
23. GUTERMAN S.L.(1951): *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome*, London .
24. JOST DE TREVILLE D. (1987): *Senatus et religio: Aspects of the Roman Senate's Role in the State Religion during the Republic*, Diss. of North Carolina at Chapel Hill.
25. KÖVES-ZULAUF T.(1963): *Zur Empfang der Magna Mater in Rom*, „Historia”, 12, s.321-347.
26. KOWALSKI H. (1995): *Rola polityczna kapłanów w Rzymie w okresie schyłku Republiki*, w: W 2500-lecie powstania Republiki Rzymskiej, pod red. A.Kunisz, Katowice, s. 31-51.
27. KOWALSKI H. (2002): *Impietas w religii rzymskiej w okresie schyłku republiki*, "Res Historica", 14,; "Graecorum et Romanorum memoria II", s. 103-123.

28. KURYŁOWICZ M. (1998): *Zwalczanie kultów obcych w relacji Tytusa Liwiusza*, w: *Religia i prawo karne*, pod red. A.Dębińskiego i M.Kuryłowicza, Lublin, s.73-85.
29. LANCELOTTI M.G. (2002): *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden-New York-Köln.
30. LE GLAY M. (1977): *Magie et sorcellerie à Rome au dernier siècle de la république*, w: *Mélanges Jacques Heurgon*, Paris, s.525-550.
31. LE GLAY M. (1987): *Sur l'implantation des sanctuaires orientaux à Rome*, w: *L'Urbs. Espace urbain et histoire (I^{er} siècle av. J.-C. – III^e siècle ap. J.-C.)*. Rome 1987, s. 545-562.
32. LIEBESCHUETZ J.H.W.G. (1979): *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford.
33. LUCK G. (1985): *Arcana mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore-London.
34. MANNI E. (1946): *Religione e politica nella congiura di Catilina*, „Athenaeum”, 24, s.55-67.
35. MASSONEAU E. (1934): *La magie dans l' Antiquité romaine*, Paris.
36. MOMMSEN TH. (1890): *Der Religionsfrevel nach römischen Recht*, „Historische Zeitschrift”, 64, , s.389-402.
37. MUSIAŁ D. (1992): *La développement du culte d'Esculape au monde romain*, Toruń.
38. MUSIAŁ D. (1996): *Kilka uwag o tzw. sprawie Bakchanaliów w Rzymie w 186 r. p.n.e.*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Historia XXIX, z.309, Toruń, s. 47-59.
39. MUSIAŁ D. (1998): *Sodalitium sacrilegii. Pitagorejczycy w Rzymie w okresie Republiki. Fakty i legendy*, Toruń.
40. MUSIAŁ D. (1999): *Przysięga Katyliny (Sall., Cat.,22)*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Historia XXXI, z.330, Toruń, s. 91-103.
41. MUSIAŁ D. (2005): *Rzymska religia publiczna a kultury greckie: kilka uwag na marginesie dyskusji o koncepcji ritus graecus* (w niniejszym tomie).
42. MUTH R. (1978): *Vom Wesen römischen „religio”*, ANRW, II,16,1, Berlin-New York, s.290-354.
43. NORTH J. A. (1979): *Religious Toleration in Republican Rome*, „Proceedings of the Cambridge Philological Society”, 25, s.85-103. (= ANDO C. (ed.) (2003): *Roman Religion*, Edinburgh., s.199-219).
44. NORTH J.A. (1990): *Democratic Politics in Republican Rome*, ”Past and Present”, 126, s. 3-21.
45. ORLIN E.M. (1997): *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*, Leiden-New York-Köln.
46. ORR D.G.(1978): *Roman Domestic Religion: The Evidence of the Household Shrines*, ANRW, II,16,2, Berlin-New York, s.1557-1591.
47. PAILLER J.P. (1988): *Bacchanalia. La represion de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie. Vestiges, images, tradition*, Paris-Roma.
48. PENSABENE P., (1996): *Magna Mater, aedes*, w: E.M.Steinby (a cura di), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, vol. III, Roma, s.206-208.
49. RADKE G. (1987): *Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom*, Darmstadt.
50. RÜPKE J. (1990): *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart .
51. RÜPKE J. (2001): *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, München.
52. SCHEID J. (1981): *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, w: *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome, s.117-171.

53. SCHEID J. (1985): *Religion et piété à Rome*, Paris.
54. SCHEID J. (1996): "Graeco ritu": *A typical Roman way of honoring the Gods*, "Harvard Studies of Classical Philology", 98, s.15-31.
55. SCHEID J., (2005): *Fremde Kulte in Rom: Nachbarn oder Feinde?*, w: U. Riemer, P. Riemer, (Hrsg.), *Xenophobie-Philoxenie. Vom Umgang mit Fremden in der Antike*. Stuttgart, s. 225-240.
56. SINI F. (2002): *Uomini e Dèi nel sistema giuridico-religioso romano: Pax deorum, tempo degli Dèi, sacrifici*, „Diritto @ Storia“, n°1, s.1-26 (wersja elektroniczna).
57. SINI F. (2004): *Religione e sistema giuridico in Roma Repubblicana*, *Diritto @ Storia*“, n°3, s.1-33 (wersja elektroniczna).
58. SORDI M. (1985): *Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma*, w: *La pace nel mondo antico*, ed. M. Sordi, Milano, s. 146-154.
59. SPAETH B. S. (1996): *The Roman Goddess Ceres*, Austin.
60. TROIANI L. (1984): *La religione e Cicerone*, „Rivista storica italiana“, 96, s.920-952.
61. TUPET A.M. (1986): *Rites magiques dans l'Antiquité romaine*, ANRW, t .II,16,3, Berlin-New York, s.2591-2675.
62. TURCAN R. (1989): *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.
63. TURCAN R. (1993): *Mithra et le mithriacisme*, Paris.
64. TURCAN R. (1998): *Rome et ses dieux*, Paris.
65. VAN DOREN M. (1955): *Peregrina sacra. Offizielle Kultübertragungen im alten Rom*, "Historia", 3, s. 488-496.
66. VAN HAEPERN F. (2002): *Le collège pontifical (3^{ème} s. a.C.-4^{ème} s. p.C.). Contribution à l'étude de la religion publique romaine*, Bruxelles-Brussel-Rome.
67. VERMASEREN M. J. (1977): *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London.
68. WARDMAN A. (1982): *Religion and Statecraft among the Romans*, Baltimore.
69. WATSON A. (1992): *The State Law and Religion. Pagan Rome*, Athens (Georgia)-London.
70. WISSOWA G., (1912): *Religion und Kultus der Römer*, München.
71. ZIOLKOWSKI A. (1992): *The Temples of Mid-Republican Rome and Their Historical and Topographical Context*, Roma.