

Kowalski, Henryk

Publiusz Klodiusz a religia rzymska w I w. p.n.e.

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia 27 (254), 67-75

1992

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HENRYK KOWALSKI

**Publiusz Klodiusz
a religia rzymska w I wieku p.n.e.**

W nowszych badaniach nad dziejami Rzymu w okresie późnej republiki szczególną uwagę wielu uczonych zwraca zagadnienie roli czynników religijnych w życiu społecznym i politycznym. Problematyka ta znalazła odzwierciedlenie w szeregu prac, w których podjęto próby ustalenia wzajemnych powiązań między polityką a religią¹. W opublikowanym ostatnio na łamach czasopisma „Past and Present” artykule zatytułowanym *Democratic Politics in Republican Rome* angielski badacz J. A. North stwierdza, iż ceremoniał religijny odgrywał podstawową rolę w systemie politycznym republikańskiego Rzymu, a kontrola nad religią była jednym z fundamentalnych elementów stanowiących oparcie dla władzy². Uwidocznili się to zwłaszcza w okresie schyłku republiki. Funkcjonująca w starszej literaturze przedmiotu teza o kryzysie religii w I wieku p.n.e. została już dość poważnie zakwestionowana. Obecnie pisze się raczej o zachodzących przemianach i wzroście zainteresowań sprawami religijnymi, szczególnie w kontekście możliwości wykorzystania ich w walce politycznej³.

Do osób, które wywarły istotny wpływ na rozwój sytuacji politycznej w Rzymie w końcu lat sześćdziesiątych i w latach pięćdziesiątych p.n.e. należy niewątpliwie trybun ludowy z 58 r. p.n.e. — Publiusz Klodiusz.

¹ M.in.: E. Rawson, *Religion and Politics in the Late Second Century B.C. at Rome*, Phoenix XXVIII, 1974, s. 193—212; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979, s. 1 i n.; A. Wardman, *Religion and Statecraft among the Romans*, Baltimore 1982, s. 22 i n.; E. J. Štaerman, *Socjalnyje osnovy religii drevnego Rima*, Moskwa 1987, s. 107 i n.

² J. A. North, *Democratic Politics in Republican Rome*, Past and Present CXXVI, 1990, s. 17 i n. (3—21).

³ Por.: id., *Conservatism and Change in Roman Religion*, PBSR XLIV, 1974, s. 1—12; J. H. W. G. Liebeschuetz, op. cit., s. 2 i n.; M. Beard, *Decline and Fall? Roman State Religion in the Late Republic*, PCA LXXIX, 1982, s. 21—22; M. Jaczynowska, *Przemiany religijne w okresie schyłku republiki rzymskiej*, [w:] *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia. Studia ofiarowane Izie Biezuńskiej-Matowist*, Warszawa 1988, s. 256—287.

Jego działalność znalazła już szerokie odbicie w historiografii⁴. Wśród wielu poruszonych problemów znalazły się również aspekty religijne. W 1962 roku ukazał się artykuł C. Gallini pod tytułem *Politica religiosa di Clodio*. Autorka, analizując informacje na temat działań politycznych Klodiusza, wysunęła hipotezę, iż starał się on realizować także własną politykę religijną. Miała ona polegać na atakowaniu oficjalnej religii państwowej, zwłaszcza tych jej elementów, które były zastrzeżone dla warstw wyższych. Jego koncepcje były, według Gallini, oparte na systemie laickim, w którym religia pełniła jedynie funkcję czynnika propagandowego, swobodnie wykorzystywanego w rozgrywkach politycznych. Uzasadniać mają to liczne skandale i prowokacje religijne z udziałem Klodiusza (afery ze znieważeniem obrzędów ku czci Dobrej Bogini w 62 r. p.n.e., wprowadzenie niewolników do teatru w czasie *ludi Megalenses*, sprofanowanie świątyni Kastora itd.), a także ustawa z 58 roku, która zakazywała dokonywania w dni komicjalne obserwacji nieba i *obnuntiatio*⁵. W podobnym kierunku poszedł w swych rozważaniach na temat działalności politycznej Klodiusza H. Benner, który uważa, iż realizował on politykę religijną mającą na celu udostępnienie szerokim rzeszom kultów zastrzeżonych do tej pory dla warstw wyższych⁶.

Obie przedstawione teorie wzbudzają jednak pewne zastrzeżenia. Zasadniczym mankamentem pracy C. Gallini jest dość mało krytyczne oparcie się na przekazach Cyserona. Wydaje się również, iż nie można rozpatrywać polityki religijnej Klodiusza w oderwaniu od ogólnej sytuacji religii, zwłaszcza na tle przemian w niej zachodzących w I wieku p.n.e.

Podstawowym źródłem do poznania działalności Klodiusza w sferze religijnej jest mowa Cyserona *De haruspicum responso*. Została ona wygłoszona w senacie w 56 roku p.n.e. w związku ze sprawą odbudowy domu Cyserona i zgłoszonymi przy tym zastrzeżeniami haruspików o naruszeniu przepisów religijnych i nieprzychylnych znakach⁷. Cała konstrukcja tej mowy opiera się na zrzuceniu odpowiedzialności na Klodiusza i udowodnieniu, iż jest on człowiekiem bezbożnym, nie przestrzegającym zasad religijnych; zarzutów w tym zakresie jest kilka:

a) ogólna *impietas* (Cyseron podaje, że Klodiusz chwalił się, iż senat wydał już 200 uchwał w sprawie jego religii)⁸,

⁴ Por.: T. Loposzko, *Trybunat Publiusza Klodiusza*, Warszawa 1974, oraz: H. Benner, *Die Politik des P. Clodius Pulcher*, Stuttgart 1987, gdzie znajduje się szczegółowe omówienie literatury.

⁵ C. Gallini, *Politica religiosa di Clodio*, SMSR XXXII, 1962, s. 257—272.

⁶ H. Benner, op. cit., s. 40, 113.

⁷ Na temat tej mowy zob.: M. van den Bruwaene, *Quelques éclaircissements sur le „De haruspicum responsis”*, L'Antiquité Classique XVII, 1948, s. 81—92; J. O. Lenaghan, *A Commentary on Cicero's Oration „De haruspicum responsis”*, Princeton 1963.

⁸ Cic., *De har. resp.* 8; 39; 53.

- b) znieważenie kultu Dobrej Bogini⁹,
- c) sprofanowanie kultu Magna Mater przez wprowadzenie niewolników do teatru podczas igrzysk¹⁰ oraz sprzedaż Pessinuntu (miejsca kultu Kybele w Azji Mniejszej) Brogitarowi¹¹,
- d) profanacja i burzenie świątyń¹²,
- e) zniesienie ustaw *Aelia et Fufia* regulujących zasady zgłaszania nieprzychylnych znaków podczas zgromadzeń ludowych¹³.

Jak łatwo zauważyć, pokrywają się one z argumentacją C. Gallini, istotne jest jednak sprawdzenie ich wiarygodności¹⁴.

Rzekome przechwałki Klodiusza o wydaniu przez senat 200 uchwał w sprawie jego bezbożności są niewątpliwie przesadzone, a ponadto — w świetle wielu innych przypisywanych mu przez Cyncerona wypowiedzi, działań i wad — ich wiarygodność wydaje się niezbyt duża¹⁵.

Kolejna sprawa dotyczy słynnego skandalu naruszenia przez Klodiusza świętości i tajności obrzędu ku czci Dobrej Bogini¹⁶. W grudniu 62 roku p.n.e. podczas celebracji corocznych obchodów święta Bona Dea, które odbywały się z udziałem westalek i kobiet z arystokracji w domu Cezara jako pretora i pontifexa maximusa, pod przewodnictwem jego matki Aurelii i żony Pompei, odkryto męczyznę przebranego za niewolnicę. Został on zidentyfikowany jako Publiusz Klodiusz Pulcher. W następstwie tej afery wniesiono do senatu projekt uchwały *de religione Clodiana*, a jej sprawcę oskarżono w specjalnej *quaestio extraordinaria*¹⁷. Jak wynika z dalszego przebiegu procesu, mimo negatywnego świadectwa Cyncerona, który wystąpił przeciw Klodiuszowi obalając jego alibi, dzięki przekupieniu sędziów został on uniewinniony¹⁸.

Podjmując próbę ustalenia motywów postępowania Klodiusza C. Gallini sugeruje, iż był to świadomie sprowokowany akt polityczny wymierzony przeciw kapłanom i religii, a fakt, że uczestniczyły w tych obrzędach głównie kobiety z wyższych warsw, miał zjednać mu poparcie

⁹ Ibid., 8; 12; 36; 37—38; 44.

¹⁰ Ibid., 22—27.

¹¹ Ibid., 28.

¹² Ibid., 39; 57.

¹³ Ibid., 58. Podobne zarzuty można znaleźć również w innych mowach: *Pro Sestio*, *De domo sua*, *Post reditum in senatu*, *In Clodium et Curionem* itd.

¹⁴ C. Gallini, op. cit., s. 257 i n.

¹⁵ Cic., *De har. resp.* 8. Por.: T. Łoposzko, op. cit., passim.

¹⁶ O kulcie Bona Dea w Rzymie zob.: J. Cumont, *Le Bonne Déesse et les serpents*, MEFRA XLIX, 1931, s. 1 i n.

¹⁷ Cic., *Ad Att.* I, 13, 3; I, 14, 1—6; I, 16, 1—6; I, 18, 3—6; *Ad Famil.* I, 9, 15; *In Clodium et Curionem* 5 oraz *Scholia Bobiensia*, s. 85; 89 (St.); *De domo* 105; *Pro Mil.* 72; 86; *In Pis.* 95; Plut., *Caes.* 10; Cic. 28—29; Cass. Dio, 37, 45; Liv., *Per.* 103; Val. Max., 4, 2, 5; 9, 1, 7.

¹⁸ Por.: P. Moreau, *Clodiana Religio. Un proces politique en 61 av. J.-C.*, Paris 1982.

plebsu¹⁹. Podobną myśl przedstawił Benner, który pisze, że Klodiusz chciał w ten sposób zademonstrować przeciwko obchodom tego święta przez optymatów i występował „als Vorkämpfer der religiösen Aussprüche der städtischen plebs”²⁰.

Obie koncepcje nie znalazły jednak zbyt szerokiego poparcia w literaturze. J. Scheid i P. Moreau zwrócili uwagę na problem kwalifikacji prawnej przestępstwa Klodiusza²¹. Uchwała senatu przewidywała oskarżenie o *sacrilegium*: „*magna inuidia et infamia caeremoniarum*”²². Z kolei podstawa prawna oskarżenia w procesie sądowym brzmiała: *incestum*. Był to precedens sądowy, gdyż do tego czasu przestępstwem *incestum* określano jedynie przypadki małżeństw lub związków seksualnych między bliskimi krewnymi oraz wykroczenia westalek przeciw ślubom czystości²³. Według J. B. Mispouleta przewinienie Klodiusza miało znamiona wykroczenia seksualnego, gdyż Pompeia pełniła w tym momencie oficjalną funkcję kapłanki *pro populo romano*. Inaczej sądzi K. Latte, który pisze, że wynikało to z tajności obrzędu, w którym uczestniczyły westalki²⁴. Obie wersje podważył Moreau, który stwierdza, iż wymieniona kwalifikacja prawna została zastosowana wyłącznie ze względów politycznych, gdyż pozwalała na ustanowienie specjalnej procedury sądowej faworyzującej oskarżycieli. Przestępstwo, którego dopuścił się Klodiusz, nie miało jednak podłoża politycznego, ale wyłącznie obyczajowe i religijne. Dopiero po ujawnieniu całej sprawy nadano jej kontekst polityczny, co było rezultatem działań przeciwników politycznych i wrogów osobistych Klodiusza. Przez oskarżenie o bezbożność i specjalny proces usiłowano wyeliminować go z areny politycznej²⁵.

Interpretacja Moreau wydaje się dość przekonująca. Podejmując świadomą i celową prowokację przeciw religii Klodiusz z góry musiałby zakładać, iż jego obecność zostanie odkryta, co pociągało nieuchronnie konsekwencje prawne i religijne, grożące końcem kariery politycznej. Rację ma prawdopodobnie J. H. W. G. Liebeschuetz, który widzi postęp Klodiusza jako przykład działań młodzieży (*barbatuli iuvenes?* — H. K.) prowadzącej hulaszczy tryb życia i lekceważącej stare obyczaje²⁶.

¹⁹ C. Gallini, op. cit., s. 259 i n.

²⁰ H. Benner, op. cit., s. 40.

²¹ J. Scheid, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, [w:] *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome 1981, s. 130 i n.; P. Moreau, op. cit., s. 55 i n., 130 i n.

²² Sch. Bob., s. 85 (St.).

²³ Na temat prawnych aspektów *crimen incesti* zob.: A. Guarino, *Studi sull'incestum*, ZRG LXIII, 1943, s. 175—267; T. Cornell, *Some Observations on the Crimen Incesti*, [w:] *Le délit...*, s. 27—37.

²⁴ J. B. Mispoulet, *La vie parlementaire à Rome sous la République*, Paris 1899, s. 234; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich 1960, s. 230.

²⁵ P. Moreau, op. cit., s. 87 i n., s. 262.

²⁶ J. H. W. G. Liebeschuetz, op. cit., s. 31.

Następnym zarzutem dokumentującym bezbożność Klodiusza jest sprofanowanie kultu Magna Mater i poświęconych jej *ludi Megalenses*. W 56 roku p.n.e. Klodiusz przewodnicząc jako edyl wspomnianym igrzyskom wpuścił do teatru niewolników. Wywołało to, jak podaje Cynceron, powszechne oburzenie, ponieważ uczestnictwo w nich było zarezerwowane wyłącznie dla ludzi wolnych²⁷. *Impietas* Klodiusza była tym większa, że jego ród miał szczególne związki z tym kultem przez Klaudię Kwintę, która brała udział we wprowadzeniu Kybele do Rzymu²⁸.

Interpretacja Cyncerona o celowym znieważeniu religijnego charakteru igrzysk i wystąpieniu Klodiusza przeciw kultowi Wielkiej Bogini jest przez większość autorów współczesnych odrzucana. Dość powszechnie przyjmuje się, iż był to krok o podłożu politycznym, a jego aspekty religijne zostały wyolbrzymione przez Cyncerona, który wykorzystał je dla własnych celów²⁹. Jedynie C. Gallini konsekwentnie stara się nadać mu wymiar religijny, traktując go jako część zaplanowanej polityki religijnej Klodiusza, mającej ukazać niewolnikom i biedocie, że ich wolność polityczna i religijna jest rezultatem ograniczeń podtrzymywanych przez arystokrację³⁰. Hipoteza ta spotkała się z krytyką T. Łoposzki, który uważa, iż Klodiusz miał na celu zdobycie sympatii niewolników, a nie reformy religijne³¹. Benner dopuszcza wprawdzie możliwość, iż Klodiusz chciał w ten sposób pozbawić kult Magna Mater charakteru ekskluzywnego, łączy ten fakt jednak z wydarzeniami politycznymi związanymi z głodem i drożyzną³². Autor ten zwrócił przy tym uwagę na dość interesujące podobieństwo tych wydarzeń z zamieszkami, do których doszło podczas igrzysk ku czci Apollina w 57 roku p.n.e.

Jak podaje Askoniusz, w czasie *ludi Apolinales* organizowanych przez pretora miejskiego L. Cecyliusza Rufusa doszło do rozruchów spowodowanych głodem, w wyniku których tłum zaatakował teatr i wypędził

²⁷ Cic., *De har. resp.* 22—27. Na temat kultu Kybele zob.: H. Graillot, *Le culte de Cybèle Mère des Dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris 1912; Fr. Boemer, *Kybele in Rom. Die Geschichte ihres Kults als politisches Phänomen*, MDAI LXXI, 1964, s. 130—151; zob. też: J. Colin, *Les sénateurs et la Mère des Dieux aux Megalenses*, Latomus XIII, 1954, s. 346—355; A. Kirsopp Michels, *Lucretius, Clodius and the Magna Mater*, [w:] *Mélanges Jérôme Carcopino*, Paris 1966, s. 675—679; M. R. Salzman, *Cicero, the Megalenses and the Defense of Caelius*, AJPh CIII, 1982, s. 299—304.

²⁸ Por.: J. Gérard, *Légende et politique autour de la Mère des Dieux*, REL LVIII, 1980, s. 153—175.

²⁹ M.in.: J. Colin, op. cit., s. 351 i n.; A. Kirsopp Michels, op. cit., s. 677; J. Gérard, op. cit., s. 164 i n.

³⁰ C. Gallini, op. cit., s. 270 i n.

³¹ T. Łoposzko, *Clodio e gli schiavi*, Acta class. Univ. Sc. Debrec. XXI, 1985, s. 43—72 (zwłaszcza s. 52 i n. oraz przyp. 56).

³² H. Benner, op. cit., s. 113 i n. O głodzie i drożyznie w Rzymie w l. 57—56 p.n.e. zob.: C. Viriouvét, *Famines et émentés à Rome. Des origines de la République à la mort de Neron*, Rome 1985, s. 11 i n., 63 i n.

widzów. Cecyliusz został następnie obleżony we własnym domu przez zwolenników Klodiusza, którego podejrzewano o sprowokowanie tumultu³³. Większość historyków przyjmuje, iż były to wystąpienia spontaniczne, charakterystyczne jest jednak przy tym, iż miejscem demonstracji stał się teatr³⁴. Było to miejsce dość często wykorzystywane w celach politycznych i propagandowych³⁵. Benner wysunął więc przypuszczenie, że Klodiusz starał się wykorzystywać również okazję, jaką stwarzały igrzyska czy widowiska teatralne dla celów politycznych, przy czym wpuszczenie na *ludi Megalenses* niewolników miało na celu przełamanie w tym zakresie „monopolu” przeciwników³⁶.

W świetle przytoczonej dyskusji wydaje się, iż należy uznać decyzję Klodiusza za akt demonstracji politycznej, mającej stanowić przypuszczalnie ostrzeżenie dla optymatów. Cynceron, jak wynika z analiz źródeł, nadał mu znaczenie religijne, chcąc podważyć prawa Klodiusza do powoływania się na orzeczenia haruspików.

Podobny charakter ma również inne oskarżenie Cyncerona, dotyczące naruszenia przez Klodiusza kultu Magna Mater. Wiązało się to z poparciem, którego udzielił on królowi Brogitarowi w jego sporze z Dejotarem o Pessinunt, gdzie znajdowała się słynna świątynia Kybele. Cynceron zarzuca Klodiuszowi, iż za duże pieniądze sprzedał ją Brogitarowi — „Gallo-graeco, impuro homino ac nefario”, zamiast przyznać ją Dejotarowi — „człowiekowi religijnemu i przyjacielowi ludu rzymskiego”³⁷. Uznanie tego za *sacrilegium* było oczywiście wymysłem Cyncerona, który podobnie jak optymaci popierał Dejotara.

Dalszym zarzutem stawianym Klodiuszowi jest profanowanie i niszczenie świątyń. Dotyczy to dwóch spraw: spalenia świątyni Nimf oraz napadu na świątynię Kastora.

W 57 roku p.n.e., jak podaje Cynceron, oddziały Klodiusza pod dowództwem Sekstusa Klodiusza napadły i podpaliły świątynię Nimf. Nie chodziło jednak w tym przypadku, co przyznaje sam mówca, o samą świątynię i kult Nimf, ale o znajdujące się w niej archiwum, gdzie przechowywano między innymi spisy cenzorów. Sugeruje przy tym, iż Klodiusz chciał w ten sposób zniszczyć dowody swoich przestępstw³⁸. Teza ta została dość jednoznacznie odrzucona przez historyków. T. Łoposzko podaje, że być może dotyczyło to grupy niewolników z oddziałów Klo-

³³ Asc., s. 48 (CL).

³⁴ Por.: T. Łoposzko, *La famine à Rome en 57 avant J.-Ch.*, Quaderni di Storia X, 1979, s. 101—121; K. J. Nowak, *Einsatz der privaten Garden in der späten römischen Republik*, Diss., München 1973, s. 131.

³⁵ Zob.: A. F. Abbott, *The Theatre as a Factor in Roman Politics under the Republic*, TAPhA XXXVIII, 1907, s. 49—56.

³⁶ H. Benner, op. cit., s. 114.

³⁷ Cic., *De har. resp.* 28.

³⁸ Cic., *De har. resp.* 39; *Pro Cael.* 78; *Pro Mil.* 73; *Pro Sest.* 95.

dusza, którzy występowali jako ludzie wolni, co mogły podważyć listy cenzorów³⁹. C. Nicolet wiąże to ze sprawą rozdawnictw zbożowych i przechowywanych w tej świątyni list ludzi do nich uprawnionych⁴⁰. Sprawa ta nie miała jednak nic wspólnego z polityką religijną Klodiusza.

Pewne aspekty religijne związane są natomiast z wydarzeniami w świątyni Kastora. Podstawowym źródłem jest tu relacja Cyncerona przekazana w mowie *Pro Sestio*. Na początku 57 roku p.n.e. zwolennicy Cyncerona podjęli próbę przeforsowania ustawy odwołującej go z wygnania. Doszło do konfliktu z Klodiuszem, przy czym obie strony posługiwały się w walce wszystkimi dostępnymi metodami, w tym również obstrukcją religijną za pomocą *obnuntiatio*. Dnia 25 stycznia Sestiusz udał się do świątyni Kastora i zapowiedział prowadzenie obserwacji nieba. Został jednak napadnięty przez stronników Klodiusza i pobity. Cynceron zarzucił Klodiuszowi profanację świątyni, a ponadto wystąpienie przeciw urzędnikowi przeprowadzającemu *auspicia*⁴¹.

Fakt profanacji świątyni jest trudny do ustalenia, nie wydaje się jednak, by był to akt celowy skierowany przeciw kultowi Kastora, walki w niej prowadzone miały bowiem podłoże polityczne⁴². Odmienne przedstawia się natomiast sprawa *obnuntiatio*. Wiaże się to z kolejnym, przedstawionym przez Cyncerona argumentem uzasadniającym wystąpienie Klodiusza przeciwko oficjalnej religii państwowej: zniesieniem postanowień *leges Aelia et Fufia*. Ustawy te, uchwalone około połowy II wieku p.n.e., regulowały m.in. zasady dotyczące prowadzenia obserwacji nieba i zgłaszania nieprzychylnych znaków podczas zgromadzeń ludowych⁴³. W 58 roku p.n.e. uchwalono *lex Clodia de iure tempore legum rogandarum*, która wprowadziła zasadnicze zmiany w dotychczasowych przepisach, ograniczając możliwość dokonywania *auspicjów* i *obnuntiatio*, zwłaszcza w odniesieniu do zgromadzeń ustawodawczych⁴⁴.

W literaturze dość jednoznacznie zwraca się uwagę na kontekst i motywy polityczne wprowadzenia tej ustawy. *Leges Aelia et Fufia* przekazały w ręce ugrupowań rządzących poważny oręż, który mógł zrównoważyć weto trybuńskie i przeciwstawić się próbom przeprowadzenia ra-

³⁹ T. Łoposzko, *Clodio*, s. 53 i n.

⁴⁰ C. Nicolet, *Le temple des Nymphes et les distributions frumentaires à Rome à l'époque républicaine d'après découverts récentes*, Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres 1976, s. 29 i n.

⁴¹ Cic., *Pro Sest.* 79—83; *Ad Q. fr.* II, 3, 6; *P. red. in sen.* 7.

⁴² Por.: E. Meyer, *Caesars Monarchie und das Principat des Pompeius*, Stuttgart 1918, s. 108 i n.; T. Łoposzko, *Mouvements sociaux à Rome dans les années 57—52 av. J.-C.*, Lublin 1980, s. 44 i n.

⁴³ Na temat *auspicjów*, *obnuntiatio*, *leges Aelia et Fufia* oraz *lex Clodia* zob.: J. Linderski, *The Augural Law*, ANRW II, 16, 3, s. 2146—2312 i zawarta tam bibliografia.

⁴⁴ Por.: T. N. Mitchell, *The Leges Clodiae and Obnuntiatio*, *Classical Quarterly* XXXVI, 1986, s. 172—176.

dykalnych reform. Z okresu późnej republiki znany jest szereg przypadków wykorzystywania auspicjów w walce politycznej⁴⁵. Formuła *contra auspicia* pozwalała senatowi na kasowanie niewygodnych ustaw⁴⁶. Stwarzało to możliwość manipulacji, które z powodzeniem stosowali politycy i różnego rodzaju ugrupowania. Także Klodiusz usiłował wyciągnąć korzyści polityczne z obnuncjacji Bibulusa w 59 roku p.n.e., atakując ustawodawstwo Cezara⁴⁷. Jasne wydaje się więc, iż wprowadzając zakaz dokonywania auspicjów w dni komicjalne pragnął zabezpieczyć się przed ewentualnym anulowaniem swoich ustaw.

Z przedstawionych rozważań wynika, że nie można wyraźnie stwierdzić, iż Klodiusz realizował politykę zmierzającą do obalenia czy też zakwestionowania oficjalnych kultów i zasad religijnych. Niezbyt prawdopodobna jest też teza, iż głównym jego zamierzeniem było udostępnienie pewnych jej elementów szerokim rzeszom plebsu i niewolnikom. Podobnie jak u innych polityków tego okresu dominował u niego praktycyzm, wyrażający się w wykorzystywaniu możliwości, jakie stwarzała religia, do realizacji celów politycznych. Tak należy traktować jego posunięcia religijne, zarówno te, które tu omówiono, jak też inne (odbudowa kolegiów, w tym również sakralnych; rozpropagowanie *ludi Compitalici* i *cultores Larum*, budowa świątyni Libertas itd.). Zarzuty o szczególną *impietas* Klodiusza są w znacznej mierze wyrazem działań Cyncerona, który zebrał i ogłosił przykłady postępowania Klodiusza na polu religii, nadając im odpowiednią interpretację. Zapewne nie zaliczał się Klodiusz do osób najpobożniejszych, nie wydaje się jednak, by zbytnio różnił się od ludzi mu współczesnych.

PUBLIUS CLODIUS UND DIE RÖMISCHE RELIGION IM I JHDT V.U.Z.

(Zusammenfassung)

Im Jahre 1962 erschien der Artikel von C. Gallini *Politica religiosa di Clodio*, in dem die Verfasserin die Hypothese aufstellt, dass der Volkstribun aus dem Jahre 58 v.u.Z. — Publius Clodius seine eigene Politik zu verwirklichen versucht hatte, indem er die Staatsreligion zu bekämpfen versucht hat und vor allem diese ihrer Elemente, die für Aristokratie vorbehalten worden waren. Der vorgelegte Artikel versucht erneut die Tätigkeit des Clodius im religiösen Bereich zur Erörterung zu bringen und zwar auf dem Boden der auf diesem Gebiet im I Jhdt v.u.Z. eingetretenen Änderungen.

Aus den Untersuchungen der Verletzungen der öffentlichen Verehrungen (Skan-

⁴⁵ L. A. Burckhardt, *Politische Strategien der Optimaten in der späten römischen Republik*, Stuttgart 1988, s. 178 i n.

⁴⁶ Ibid., s. 228 i n.; J. Bleicken, *Lex publica. Gesetz und Recht in der römischen Republik*, Berlin—New York 1975, s. 464 i n.

⁴⁷ Por.: T. Loposzeko, *Attempts at Rescinding Caesar's Bills of 59 B. C.*, *Annales UMCS XXXII*, 1, Sectio F, 1977, s. 1—28.

dal wegen des Eindringen ins Fest zur Ehre Bona Dea — 62 v.u.Z.; Aufreizung der Unruhe während *ludi Apollinares* — 57 v.u.Z.; Hereinführen der Sklaven ins Theater während des *ludi Megalesia* u.s.w.) können Schlussfolgerungen gezogen werden, dass Beweise dafür gibt, dass diese Aufreizungen mit Absicht von Clodius organisiert worden waren um die Prinzipien der Religion zu erschüttern. Ihm sind solche Absichte (*impietas*) von den politischen Gegnern und persönlichen Feinden, vor allem von M. Tullius Cicero, dessen Texte die Hauptquelle unserer Kenntnisse zu diesem Thema sind, beigemessen worden.

Ähnlich soll man auch das von Clodius erlassene Gesetz über die Beobachtung des Himmels an den Tagen der Volksversammlungen erklären. Es war kein Angriff gegen die Religion, sondern der Angriff gegen die Prozedur die Prophezeiung für politische Zwecke auszunutzen.