

Musiał, Danuta

Przysięga Katyliny (Sall., Cat. 22)

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia 31 (330), 91-103

1999

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.

Zakład Historii Starożytnej

Danuta Musiał

PRZYSIĘGA KATYLINY (SALL., CAT., 22)

Katylina (*L. Sergius Catilina*) był, jak wiadomo, zrujnowanym nobilem, który jedyną szansę na poprawę swojej sytuacji materialnej widział w uzyskaniu konsulatu. W tym celu skupił wokół siebie grupę podobnych mu utracjuszy i przy ich pomocy usiłował przeforsować na komicjach swoją kandydaturę; po przegraniu wyborów podjął zaś próbę zdobycia władzy siłą. Wydarzenia związane z tzw. spiskiem Katyliny są dosyć dobrze znane, przede wszystkim dzięki zachowanym mowom Cicerona i monografii Sallustiusza. To właśnie drugi z wymienionych autorów podaje w swoim dziele informację, która spowodowała osądzenie Katyliny o oddawanie się zbrodniczym praktykom z wykorzystaniem ofiar z ludzi.

ŹRÓDŁA

Sallustiusz przedstawiając przygotowania do elekcji konsularnej w 64 r. opisuje spotkanie, na którym Katylina zaprezentował swoim zwolennikom główne elementy programu politycznego i przekonywał ich do poparcia swojej kandydatury¹. Na koniec Katylina odebrał od zebranych przysięgę, o której Sallustiusz napisał, że została potwierdzona krwią ludzką, albowiem uczestnicy tego spotkania pili wino, jak było to w zwyczaju podczas uroczystych ofiar, w tym jednak przypadku zostało one wymieszane z ludzką krwią (*humani corporis sanguinem vino permixtum in pateris circumtulisse: inde quom post execrationem omnes degustavissent, sicuti in sollemnibus sacris fieri consuevit*)². Sallustiusz nie wyjaśnia jednak — fakt ten ma istotne znaczenie dla moich dalszych rozważań — w jaki sposób Katylina mógł wejść w posiadanie ludzkiej krwi.

¹ Datę przyjmuję za E. J. Phillipsem (*Catiline's Conspiracy, Historia, 25, 1976, s. 442*), który dopuszcza umieszczenie opisanego spotkania w 64 r.

² Sall., *Cat.*, 22, 1–2.

Podobną wersję tego zdarzenia znajdujemy w dziejach Florusa, z tą tylko różnicą, że pisze on o pucharze z samą krwią, bez domieszki wina (*additum est pignus coniurationis sanguis humanus, quem circulatum pateris bibere*)³.

Aluzje do przysięgi katylinarczyków pojawiają się też w pismach takich autorów chrześcijańskich, jak Tertulian i Minucjusz Feliks. Tertulian twierdzi wprawdzie, że nie wie, co takiego kosztowano na spotkaniu (*Nescio quid et sub Catilina degustarum est*), ale przywołuje imię Katyliny w kontekście rozważań o spożywaniu krwi. Minucjusz Feliks wspomina natomiast o krwi, którą przypieczętowano spisec (*Ipsum credo docuisse sanguinis foedere coniurare Catilinam*). Tego, że była to krew ludzka możemy się tylko domyślać, albowiem wzmiankę o Katylinie umieszcza on w toku rozważań dotyczących składania ofiar z ludzi. Bezpośredniego oskarżenia o składanie takich ofiar jednak w tekście nie ma⁴.

Żadnych wątpliwości w tej kwestii nie mają natomiast Plutarch i Kasjusz Dio. Obaj autorzy wydają się przekonani, że Katylina i jego towarzysze podczas ceremonii potwierdzenia przysięgi złożyli w ofierze człowieka. Według Plutarcha, uczestnicy spotkania zjedli mięso z ofiary (*οἱ πονηροὶ λαβόντες ἄλλας τε πίστεις ἔδοσαν ἀλλήλοις καὶ καταθύσαντες ἄνθρωπον ἐγευσαντο τῶν σαρκῶν*)⁵. Z relacji Kasjusza Diona wynika natomiast, że ofiarą Katyliny był chłopiec, a jego wnętrzności spożywano w czasie ceremonii (*παῖδα γὰρ τινα καταθύσας, καὶ ἐπὶ τῶν σπλάγγων αὐτοῦ τὰ ὄρκια ποιήσας, ἔπειτ' ἐσπλάγγνευσεν αὐτὰ μετὰ τῶν ἄλλων*)⁶.

Zwyczajem autorów starożytnych ani Plutarch, ani Kasjusz Dio nie podają źródeł swoich informacji, ale drobne aluzje w ich tekstach pozwalają jednak poczynić pewne ustalenia. Pierwsze pytanie, jakie należy postawić w związku z kwestią źródeł, dotyczy lektury Sallustiusza. Czy jego praca o spisku Katyliny była znana obydwu autorom? Wydaje się to możliwe, chociaż jednoznacznie stwierdzić się tego nie da. F. Millar uważa, że w historii Kasjusza Diona można odnaleźć ślady świadczące o znajomości dzieła rzymskiego historyka⁷. Podobnie rzecz się ma z Plutarchem⁸. Nie ulega natomiast wątpliwości, że obydwaj autorzy korzystali z mów Cicerona, Kasjusz Dio przyznaje to nawet bezpośrednio (37, 42, 1). Ale w zachowanych mowach konsula z 63 r. p.n.e. nie ma informacji o krwawym obrzędzie przypisy-

³ Florus, 2, 12, 4.

⁴ Tert., *Apol.*, IX, 9; Min. Felix, *Oct.*, 30, 5.

⁵ Plut., *Cic.*, 10, 4.

⁶ Cass. Dio, 37, 30.

⁷ O źródłach Kasjusza Diona: F. Millar, *A Study of Cassius Dio*, Oxford 1964, s. 34–38 i 48.

⁸ Odnośnie do źródeł Plutarcha opieram się na opiniach: D. Magnino, *Plutarchi Vita Ciceronis*, Firenze 1963, *Introduzione*, s. IX–XIII, i Ch. Pelling, *Plutarch and Catiline*, *Hermes*, 113, 1985, s. 311–329 (zwłaszcza s. 321–318). Pierwszy z autorów zwraca uwagę na fakt, że zarówno Sallustiusz, jak i Plutarch umieszczają spotkanie spiskowców w 64 r., Kasjusz Dio natomiast pisze o nim pod rokiem 63.

wanym Katylinie (wracam do tej kwestii w dalszej części moich rozważań); o zabiciu kogokolwiek na ofiarę, co warto przypomnieć, nie wspomina też bezpośrednio Sallustiusz. Tylko wzmianka o ludzkiej krwi mogła korzystającym z jego dzieła autorom taką myśl podsunąć.

Źródeł krwawej ceremonii przedstawionej przez Plutarcha i Kasjusza Diona szukać należy, jak się wydaje, w greckiej tradycji literackiej. Głównym podejrzanym jest oczywiście Plutarch, który mógł jej opis skomponować korzystając z gotowych wzorów. Nie wdając się w rozważania o specyficznych cechach biografistyki uprawianej przez Plutarcha, warto jednak przypomnieć, że autor ten przedstawił życie i działalność Cicerona, podobnie jak i innych opisywanych przez siebie postaci, według schematu daleko odbiegającego od tego, co obecnie rozumiemy pod pojęciem biografii⁹. Interesowały go przede wszystkim informacje, które wzbogacały opis charakteru prezentowanej postaci i ukazywały jej najlepsze cechy. Zohydzenie Katyliny pozwalało ukazać w lepszym świetle Cicerona. Motyw kanibalizmu obecny był w mitach i literaturze greckiej; była to zbrodnia, którą bogowie karali najokrutniej. Nie można wykluczyć, że Plutarch opisując spotkanie spiskowców przedstawił je na wzór jednej z owych tragicznych uczł, na których dochodziło do spożywania ludzkiego mięsa, jak np. u Atreusa, gdzie podano Tyestesowi ciała jego zamordowanych dzieci¹⁰.

Przypadek Katyliny nie jest jedyną tego typu relacją w tekstach Plutarcha. Opis podobnej ceremonii znajduje się w żywocie Publikoli. Plutarch pisze tam, że po wygnaniu z Rzymu Tarkwiniusza Pysznego jego zwolennicy zawiązali spisek, potwierdzony przysięgą, w celu przywrócenia monarchii (*ὄρκον ὁμόσαι μέγαν ἔδοξε πᾶσι και δεινόν*). W czasie ceremonii spełnili libację krwią zabitego człowieka, a ręce trzymali w jego wnętrznościach (*τῶν σπλάγγων θιγόμενος*). Znamienny jest fakt, że ani u Liwiusza, ani Dionizjosa z Halikarnasu nie ma wzmianki o tym krwawym epizodzie¹¹. Także w późniejszej literaturze można znaleźć podobne opisy. Polyainos, autor piszący w czasach Marka Aureliusza, wspomina o niejakim Apollodorze, który w II w p.n.e. usiłował przejąć władzę tyrańską w mieście Kassandreja. Zebrał on swoich stronników na uczcie, której celem było pogłębienie solidarności między spiskowcami. Pito tam wino zmieszane z krwią chłopca zabitego uprzednio w ofierze¹². Warto zwrócić uwagę, że w cytowanym przekazie, podobnie jak w relacji Kasjusza Diona, ofiara jest dzieckiem płci męskiej. Opisy Plutarcha i Polyainosa dowodzą, że w II w. n.e., w greckiej literaturze, motyw krwawych ofiar składanych dla potwierdzenia przysięg był już rozpowszechniony. Podane przykłady dotyczą ludzi zamierzających

⁹ Por. K. Ziegler, *RE*, 1951, kol. 636–962.

¹⁰ Określenie „uczta tragiczna” znajduje się u Tertuliana i pojawia się w zdaniu otwierającym jego rozważania o spożywaniu krwi (*De sanguis pabulo et eiusmodi tragicis ferculis*).

¹¹ Plut., *Public.*, 4; Liv., II, 3–4; Dionizjusz z Halikarnasu, V, 2.

¹² Polyain., *Strateg.*, VI, 7, 2.

przeprowadzić „zamach stanu”, o czym warto pamiętać analizując przekazy związane z przysięgą Katyliny¹³.

Opisy Plutarcha, Polyainosa i Kasjusza Diona należą do przedstawień scen magicznych, jakich wiele spotyka się zarówno w literaturze greckiej, jak i łacińskiej. Jest wielce prawdopodobne, że ich autorzy czerpali inspirację z relacji o autentycznych praktykach magicznych¹⁴. To, że Rzymianie składali ofiary z ludzi znajduje potwierdzenie w źródłach. Pliniusz stwierdza, że dopiero w 97 r. p.n.e. senat zakazał tego procederu¹⁵. Mamy jednak podstawy by przypuszczać, że zjawisko nie zniknęło, skoro jeszcze w okresie cesarstwa przewidywało surowe kary za tego rodzaju przestępstwo¹⁶. Zachowane świadectwa z początku pryncypatu informują też o ofiarach obrzędów magicznych, którymi były najczęściej dzieci¹⁷. Tak więc w świetle tego, co wiemy o wykorzystywaniu ofiar ludzkich w praktykach religijnych i magicznych, informacja o złożeniu takiej ofiary przez Katylinę nie musi zostać uznana za nieprawdopodobną.

W okresie cesarstwa oskarżenia o niedozwolone praktyki magiczne stały się ważnym i często nadużywanym składnikiem walki politycznej, przy czym pojęcie „praktyk magicznych” było bardzo szerokie i zaliczano do nich także niedozwolone konsultacje astrologiczne. Nie można wykluczyć,

¹³ Oskarżenie o składanie ofiar ludzkich wysuwane było także wobec wyznawców Dionizosa podczas sławnych wydarzeń ze 186 r. p.n.e. Liwiusz pisze mianowicie (XXXIX, 13–19), że tych, którzy nie chcieli uczestniczyć w niegodziwych obrzędach składano bogom w ofierze (*pro victimis immolari*). Warto zaznaczyć, że wobec uczestników obrzędów wystąpiono wówczas z oskarżeniem o *coniuratio*. Por. D. Musiał, Kilka uwag o tzw. sprawie Bakchanaliów w Rzymie w 186 r. p.n.e., *AUNC*, Historia XXIX, Toruń 1996, s. 47–59.

¹⁴ J. Annequin zalicza do takich scen opis Kasjusza Diona, zob. *Recherches sur l'action magique et ses representations (I^{er}–II^{ème} siècles après J.–C.)*, Paris 1973, s. 156. O scenach magicznych w literaturze tak greckiej, jak i łacińskiej: A.–M. Tupet, *La magie dans la poesie latine*, t. 1, *Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Paris 1976, passim (autorka wiele uwagi poświęciła greckim wzorom); Ch. A. Faraone, D. Obink (ed.), *Magika Hiera. Ancient Greek magic and Religion*, New York/Oxford 1991, passim; F. Graf, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris 1994, s. 199–230.

¹⁵ Plin., *N.H.*, 30, 12: *senatus consultum factum est ne homo immolaretur, palamque fit in tempus illud sacra prodigiosa celebrata*. O składaniu ofiar ludzkich pisze też Liwiusz (22, 57).

¹⁶ Paul., *Sent.*, 5, 23, 15: *qui sacra impia nocturnae, ut quem difigerent, fecerint faciedave curaverint, aut cruci affiguntur aut bestiis obiciuntur*; 16: *qui hominem immolaverint exve eius sanguine litaverint, fanum templumve polluerint, bestiis obiciuntur vel, si honestiores sunt, capite puniuntur*.

¹⁷ Typową scenę magiczną z wykorzystaniem dzieci opisuje np. Horacy (*Ep.*, V). O tym, że takie praktyki nie były tylko wytworem wyobraźni poety, świadczy inskrypcja znaleziona na Eskwilinie poświęcona chłopcu zamordowanemu przez czarownicę (*CIL*, VI, 19747, 5). Warto też zwrócić uwagę na rozbudowany opis Lukana, gdzie przedstawiona jest scena nekromancji z wykorzystaniem ludzkich zwłok (VI, 425–506). Zob. D. Musiał, Prawne i religijne aspekty oskarżeń o praktyki magiczne w okresie republiki, w: *Religia a rzymskie prawo karne*, Lublin (w druku).

że przynajmniej część praktyk magicznych z wykorzystaniem wnętrzości ofiar miała związek z dywinacją. Sytuacja ta znalazła swoje odbicie w literaturze; informacje o oddawaniu się zbrodniczym praktykom magicznym miały przekonać czytelnika, jakim to potworem jest przedstawiana postać. W przypadku Katyliny zaskakujący wydaje się jedynie zarzut kanibalizmu, który pojawia się w relacji Kasjusza Diona. Nawet Heliogabala, przedstawionego przez autora biografii zamieszczonej w *SHA* jako wyjątkowa kreatura i oskarżanego o badanie wnętrzości chłopców zabijanych przez siebie na ofiarę, nie podejrzewano o ich zjadanie. Także Euzebiusz z Cezarei, przypisując z kolei Maksencjuszowi chorobliwą fascynację wnętrzościami płodów i niemowląt, nie posądzał go o kanibalizm¹⁸.

W kontekście powyższych uwag stwierdzić należy, że rozpatrywanie łącznie świadectwa Sallustiusza z relacjami Plutarcha i Kasjusza Diona prowadzi do zbyt daleko idącego wniosku, iż wszystkie zachowane świadectwa informują o rytualnym zabójstwie. Reprezentatywne dla takiego rozumowania są poglądy P. McGuschina zawarte w jego komentarzu do tekstu Sallustiusza. Autor ten zalicza informację Sallustiusza do repertuaru oskarżeń typowych dla polemik przeciw obcym kultom i sektom religijnym, w których zarzut popełniania rytualnych mordów zawsze zajmował ważne miejsce. Na poparcie swojej tezy P. McGushin przytacza imponującą listę przykładów oskarżeń o rytualne mordy, zaczerpniętych z literatury antycznej¹⁹. Nie sądzę jednak, aby odniesienia do chrześcijan i Żydów były szczególnie użyteczne w analizie przekazu Sallustiusza, a spośród innych podanych przez niego przykładów niektóre są co najmniej niejednoznaczne²⁰. Sugestia McGushina budzi wątpliwości z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze: oskarżenie o składanie ofiar ludzkich w tekście Sallustiusza się nie pojawia, a wzmianka o ludzkiej krwi nie musi takiej ewentualności oznaczać. Po drugie: nawet gdybyśmy założyli, że rzymski historyk wspomina o jakiejś formie rytualnego zabójstwa, to trzeba by jeszcze udowodnić, że przypadek Katyliny kwalifikuje się jako „obce kultury”, a to, jak postaram się uzasadnić w dalszej części artykułu, wydaje się wątpliwe.

SALLUSTIUSZ I CICERO

Dzieje spisku Katyliny napisał Sallustiusz już po śmierci Cezara, ostrożnie szacując — około 42 r. p.n.e., a głównym źródłem były dla niego, podobnie

¹⁸ *SHA, Hel.*, 8; Euseb., *H.E.*, VIII, 14, 5.

¹⁹ P. McGushin, *Sallustius Crispus „Bellum Catilinae”. A Commentary*, Mnemosyne, Supplementum, 45, 1977, *ad loc.*

²⁰ Np. informacje Herodota (I, 74 i IV, 70) i Tacyta (*Ann.*, XII, 47, 2) nie dotyczą mordów rytualnych, a pieczętowania umów krwią. Wzmianka Pliniusza (VIII, 82) odnosi się natomiast do ofiar ludzkich w kulcie Zeusa Likajosa.

jak dla Plutarcha i Kasjusza Diona, mowy Cicerona. W dniach konfliktu Sallustiusz przebywał jednak w Rzymie, miał więc możliwość zapoznania się z krążącymi wówczas po mieście opiniami i plotkami, które wykorzystał później w swojej historii sprzysiężenia Katyliny²¹. Wiele wskazuje na to, że wzmianka o tajemniczej ceremonii, w której brali udział spiskowcy, może być jedną z takich zasłyszanych na mieście relacji. Nie kryje tego sam Sallustiusz stwierdzając, że „byli tacy, którzy mówili” (*fuere ea tempestate qui dicerent*) o picciu krwi przez Katylinę. Dalej pisze, iż nie wszyscy jednak w to wierzyli i, co więcej, autor wie nawet, kto i dlaczego był zainteresowany w rozpowszechnianiu tych oszczerstw. Otóż czynić to mieli stronnicy Cicerona, aby osłabić nienawiść przeciwko konsulowi, a podkreślanie potworności zbrodni popełnionych przez spiskowców usprawiedliwić miało wydane z jego inicjatywy wyroki śmierci (*nonnulli ficta et haec et multa praetera existumabant ab iis, qui Ciceronis invidiam quae postea orta est leniri credebant atrocitate sceleris eorum, qui poenas dederant*). Wygląda więc na to, że pogłoska o zbrodniczych czynaniach Katyliny posłużyła Sallustiuszowi do przedstawienia w nie najlepszym świetle otoczenia Cicerona, a pośrednio samego konsula. Nie można wykluczyć, że był to główny cel podania tej informacji, albowiem Sallustiusz nie miał powodu oczerniać Katyliny. Trudno wprawdzie powiedzieć, czy należał do jego sympatyków, ale nie ulega wątpliwości, że przynajmniej identyfikował się z niektórymi elementami politycznego programu spiskowców. Logiczną konsekwencją takiej postawy musiała być natomiast niechęć do Cicerona, głównego sprawcy upadku Katyliny. Nieco ambiwalentną postawę Sallustiusza wobec tej historii oddaje niewątpliwie ostatnie zdanie omawianego fragmentu. Wynika bowiem z niego, że on nie chce i zapewne nie potrafi zająć stanowiska w kwestii wiarygodności przytoczonych pogłosek, ponieważ ich nie badał (*nobis ea res pro magnitudine parum conperta est*).

Sugestia Sallustiusza, że informacja o krwawej przysiędze pojawiła się już po śmierci Katyliny, tłumaczyłaby, dlaczego Cicero nie wykorzystał jej w swoich wystąpieniach, jednak nie wszyscy badacze akceptują takie wyjaśnienie. W literaturze przedmiotu znaleźć można bowiem pogląd, że w I katylinarce, będącej zapisem wystąpienia Cicerona na pamiętnym posiedzeniu senatu w świątyni Jowisza Statora 8 listopada 63 r. p.n.e., znajdują się aluzje do ceremonii opisanej przez Sallustiusza. Zagadnienie to omawia L. Havas w interesującym artykule o religijnych aspektach spisku Katyliny²². Węgierski historyk wskazuje na dwa miejsca w mowie Cicerona, które mogą odnosić się do interesującej nas kwestii. Pierwsze z cytowanych przez niego

²¹ O życiu i twórczości Sallustiusza: M. von Albrecht, *A History of Roman Literature*, Mnemosyne, Supplementum, 156, Leiden 1997, s. 433–463 (tam też nowsza literatura dotycząca życia i twórczości Sallustiusza).

²² L. Havas, *Arrière-plan religieux de la conjuration de Catiline*, *Oikumene*, 2, 1978, s. 191–199.

zdań dotyczy poświęcenia sztyletu mającego posłużyć do zabójstwa konsula (I, 16), a drugie — bluźnierczej kapliczki, która miała znajdować się w domu Katyliny (I, 24). D. Magnino w komentarzu do cytowanego powyżej przekazu Plutarcha sugeruje, że aluzją do tajemniczego spotkania spiskowców może być również wzmianka o zbrodniczych nocnych naradach (I, 6)²³.

Moim zdaniem wskazane powyżej fragmenty z mowy Cicerona nie mają nic wspólnego z ceremonią opisaną przez Sallustiusza. Zawarte w nich sformułowania tylko wyrwane z kontekstu sugerują jakąś tajemnicę i pozwalają doszukiwać się ukrytych podtekstów.

Pierwszy fragment jest częścią dłuższego wywodu, którego celem jest przekonanie Katyliny, iż wszystkie jego najtajniejsze plany są znane konsulowi. Kiedy Cicero mówi, że nocne ciemności nie pozwalają na ukrycie zbrodniczych narad (*coeptus nefarios*), a sekrety tam omawiane przenikają przez ściany prywatnych domów i stają się publiczną tajemnicą, to nie są to z jego strony czcze przechwałki. Skądinąd bowiem wiadomo, iż miał on pośród spiskowców informatora, dzięki czemu mógł zaskoczyć Katylinę, np. znajomością przebiegu spotkania w domu Marka Porcjusza Lekki, które odbyło się w noc poprzedzającą obrady senatu. I to do tego spotkania czyni zapewne aluzję Cicero, a jego słowa mają na celu zmuszenie Katyliny do opuszczenia Rzymu.

Jeżeli zaś chodzi o tajemnicze *sacrarium*, to Cicero dokładnie wyjaśnia, co kryje się pod tym określeniem. Ze słów konsula wynika bowiem, że Katyliną urządził w swoim domu kapliczkę dla legionowego orła, prawdopodobnie na wzór kapliczek znajdujących się w obozach wojskowych, obok namiotu wodza. Orzeł ten następnie został wysłany do Etrurii, do formujących się tam oddziałów, zapewne jako sygnał do rozpoczęcia powstania. Nie można wykluczyć, że był to ten sam znak, o którym wspomina Sallustiusz (*Cat.*, 59, 3), kiedy pisze, że Katyliną w bitwie pod Pistoią stanął obok orła. Rzymski historyk podaje, że był to orzeł należący wcześniej do Mariusza, któremu towarzyszył podczas wojny z Cymbriami. Cicero wyraził nadzieję, że znak ten przyniesie spiskowcom zgubę.

Nieco mniej jednoznaczna jest treść trzeciego z wymienionych fragmentów wystąpienia Cicerona. L. Havas skłonny jest doszukiwać się w nim aluzji do jakichś tajemniczych obrzędów religijnych, w których uczestniczył Katyliną. Pojawia się tam bowiem sugestia, że Katyliną poświęcił bóstwom sztylet, który miał mu posłużyć do zabójstwa konsula: *Quotiens tibi iam extorta est ista sica de manibus [...] quae quidem quibus abs te initiata sacris ac devota sit* — zwraca się mówca do Katyliny. To retoryczne pytanie pojawia się po stwierdzeniu, że Cicero cudem uszedł z wielu zamachów przygotowanych przez Katylinę na jego życie, co jednak nie zniechęciło buntownika, który gotów jest nadal ponawiać swoje próby. Cytowane słowa

²³ D. Magnino, *Plutarchi Vita Ciceronis*, s. 38.

wydają się wskazywać, że Katylina nie rezygnuje, ponieważ liczy na pomoc jakiegoś bóstwa, którego jest wyznawcą, co tłumaczyłoby ceremonię poświęcenia sztyletu, ale jest to tylko domysł. Przyjmując jednak ten tok rozumowania można założyć, że w tak niegodnej sprawie nie może chodzić o żadnego z bogów opiekujących się rzeczpospolitą, ci bowiem są po stronie Cicerona, o czym ten stara się przekonać słuchaczy wzywając kilkakrotnie bogów nieśmiertelnych na świadków swoich słów. Kumaniecki uważa ten zabieg za bardzo trafnie dobrany środek artystyczny, zgodny z wymogami podniosłego stylu i znakomicie potęgujący nastrój grozy²⁴. Tę samą rolę przypisać też można innym retorycznym pytaniom, których wiele pojawia się w tekście Cicerona; cytowany powyżej fragment wydaje się być właśnie takim zwrotem. Czy można wobec tego założyć, że w tym właśnie przypadku mówca myślał o jakimś konkretnym bóstwie, lub bóstwach, oraz poświęconych im obrzędach? Moim zdaniem, odpowiedź twierdząca na to pytanie wydaje się wielce ryzykowna.

W 56 r. p.n.e. Cicero bronił przed sądem trybuna ludowego Sestiusza, oskarżonego o stosowanie przemocy (*de vi*). Świadkiem oskarżenia był P. Watyniusz, stronnik Cezara, jeden z najbardziej zniechęconych przez nobilitas polityków tego okresu. Cicero w swoim wystąpieniu oskarżył Watyniusza nie tylko o lekceważenie auspicjów, co już samo w sobie było groźnym zarzutem, lecz także o praktyki magiczne. Przypisał mu bowiem udział w niesłychanych (*inaudita*) i bezbożnych obrzędach (*nefaria sacra*) i, co więcej, jasno określił, o jakie obrzędy mu chodzi, a mianowicie wywoływanie duchów (*cum inferorum animas elicere*) i poświęcanie bogom podziemnym ofiar z dzieci (*cum puerorum extis deos manis mactare*)²⁵.

Przykład Watyniusza dowodzi, że Cicerona nie zadowalały zakamuflowane aluzje i stereotypowe zarzuty np. o rozpustę i rozwiązłość, choć tych ostatnich również nie szczędzi swoim adwersarzom. W celu zniszczenia Katyliny zmobilizował przeciw całej swój kunszt oratorski i gdyby wiedział o czymkolwiek, co jeszcze bardziej pograżyłoby jego wroga w oczach senatorów, to na pewno nie zawahałby się przed rzuceniem takiego oskarżenia. Sprawa Katyliny miała przeciw dla niego o wiele większe znaczenie niż rozgrywka z Watyniuszem.

Zakwestionowanie świadectwa zawartego w katalinarkach nie zamyka dyskusji nad wartością informacji przekazanej przez Sallustiusza, chociaż nie ulega wątpliwości, że gdyby dało się jednoznacznie udowodnić, że w mowach Cicerona znajdują się informacje o tajemniczej ceremonii, byłby to ważny argument potwierdzający wiarygodność relacji rzymskiego historyka. Ale z faktu, że w dniach spisku — kiedy Cicero wygłaszał i redagował

²⁴ K. Kumaniecki, *Cyceron i jego współcześni*, Warszawa 1989, s. 198–199.

²⁵ Cic., *In Vat.*, VI, 14. Por. D. Musiał, *Sodalitium sacrilegii. Pitagorejczycy w Rzymie w okresie republiki: fakty i mity*, Toruń 1998, s. 121–137.

swoje wystąpienia przeciwko Katylinie²⁶ — oskarżenia o tajemnicze praktyki nie były mu znane, nie musi wynikać jednoznacznie, że pogłoski, które później się pojawiły, nie miały żadnego związku z rzeczywistymi wydarzeniami.

KATYLINA I KULT MÂ-BELLONY

W literaturze przedmiotu pewną popularność zyskała sobie teoria, według której Katylina był wyznawcą bogini Mâ. Taki pogląd wyraził już pod koniec lat trzydziestych E. Manni²⁷.

Ośrodkami kultu bogini Mâ w Azji Mniejszej były dwa państwa świątynne, Kommana kapadocka i Kommana pontyjska, skąd żołnierze Sulli i jeńcy wzięci do niewoli w czasie wojny z Mityrdatesem przenieśli jej kult do Italii i do Rzymu. Sam Sulla darzył tę boginię szczególną atencją. Według Plutarcha, kiedy Sulla podejmował decyzję o marszu na Rzym miał sen, w którym objawiła mu się właśnie Mâ, wręczyła piorun i kazała nim ciskać w nieprzyjaciół, skutkiem czego wszyscy zniknęli²⁸. Podniesiony na duchu tym widzeniem, Sulla ruszył bez wahania ku swemu przeznaczeniu.

Manni oparł swoją koncepcję na założeniu, że w Rzymie w otoczeniu Sulli znajdowali się wyznawcy Mâ i dzięki nim Katylina zapoznał się z obrzędami ku czci anatolijskiego bóstwa. Katylina należał bowiem do ludzi, którzy wspierali Sullę w jego działaniach i był aktywnym uczestnikiem zarządzonych przez dyktatora proskrypcji. W późniejszym zainteresowaniu kultem Mâ włoski badacz widzi nie tylko przejaw osobistej pobożności Katyliny, lecz także efekt politycznych kalkulacji. Propagowane przez zwolenników Katyliny hasło zniesienia długów mogło spotkać się z pozytywnym oddźwiękiem wśród dawnych żołnierzy dyktatora. Wielu z nich straciło bowiem ziemię otrzymaną od Sulli, zrujnowani i rozgoryczeni mogli wiązać ze zwycięstwem spiskowców nadzieję na poprawę swojej sytuacji. Nie przypadkiem Manliusz, jeden z uczestników spisku Katyliny, werbował oddziały

²⁶ Zachowana wersja katylinarek została zapewne opublikowana w 60 r. p.n.e., przynajmniej tak wynikałoby z uwagi Cicerona zawartej w liście do Attyka (II, 1, 3). Nie musi to jednak oznaczać, że spisana wersja mów była wcześniej nieznaną, prawdopodobnie chodzi w tym przypadku o poprawioną wersję wystąpień. W literaturze przedmiotu przeważa pogląd, że wszystkie mowy przeciwko Katylinie zostały opublikowane już w 63 r., Cicero nie miał bowiem w zwyczaju zwlekać z ich udostępnianiem. Zmiany w następnym wydaniu nie mogły być też znaczące, albowiem, jak zauważył K. Kumaniecki (*Literatura rzymska. Okres cyceroński*, Warszawa 1977, s. 237), zbyt wielu ludzi pamiętało wystąpienia Cicerona.

²⁷ E. Manni, *L. Sergio Catilina*, Firenze 1939, s. 40–41, a przede wszystkim idem, *Religione e politica nella congiura di Catilina*, *Athenaeum*, n.s., 24, 1946, s. 55–67. Podobną tezę stawia też W. Fauth, *KRE*, t. 3, s. 847, s.v. *Mâ-Bellona*. Wątpliwości ma natomiast J. Gagé, *Apollon romain*, Paris 1955, s. 439, p. 1, który generalnie jest przeciw dosłownemu traktowaniu świadectw autorów starożytnych w tej kwestii.

²⁸ Plut., *Sulla*, 9.

w Etrurii, na terenach objętych kolonizacją sullańską. Brak źródeł nie pozwala jednak stwierdzić, czy wśród dawnych sullańczyków znajdowali się wyznawcy kapadockiej bogini, jak sugeruje Manni. Z tego samego powodu budzi też wątpliwości pogląd autora o szczególnej roli, jaką kult Mâ odgrywał w planach politycznych Katyliny. Przeciw tej tezie przemawia fakt, że wyznawcy tej bogini nigdy w Italii nie byli liczni, tym bardziej trudno przyjąć, iż tworzyli jakąś wpływową grupę.

Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy było utożsamienie nad Tybrem Mâ z Belloną, mającą silne aspekty militarne, ale romanizacja kapadockiego bóstwa ograniczyła się w praktyce jedynie do przejęcia imienia rzymskiej bogini; kult zachował natomiast całkowicie swój wschodni charakter²⁹. Krag wyznawców Mâ–Bellony był w Rzymie niewielki, przede wszystkim za sprawą Kybele, innej z bogiń przybyłych z Azji Mniejszej, która wcześniej znalazła sobie już miejsce w rzymskim panteonie. Zachowane źródła, zarówno literackie, jak i epigraficzne, potwierdzają silne związki między obydwoma boginiami, a również to, że Mâ–Bellona pozostawała w cieniu Kybele, była jej *pedisequa* — jak czytamy w jednej z rzymskich inskrypcji³⁰.

Dlaczego jednak to właśnie kapadocka bogini wzbudziła takie zainteresowanie badaczy próbujących wyjaśnić sens tajemniczego obrzędu spełnianego przez Katylinę? Jednym z głównych powodów, prócz wspomnianych powyżej, jest niewątpliwie krew, która w kulcie Mâ odgrywała ogromną rolę; wydaje się, że większą nawet niż w rytuałach ku czci Kybele. *Fanatici*, kapłani bogini, tańcząc przy dźwiękach bębnów i piszczałek wprowadzali się w rodzaj transu, w czasie którego udzielali wyroczni. W kulminacyjnym momencie obrzędu kaleczyli swoje ciała i krwią spryskiwali posąg bogini, jak również zebranych wokół niego uczestników ceremonii. Tertulian uważał, że wyznawcy pili krew wypływającą z zadanych ran, co miało potwierdzać ich duchową wspólnotę. W tym przypadku krew pełniłaby tę samą funkcję co w przysiędze Katyliny³¹. Zdaniem E. Manniego to właśnie krwawe rytuały ku czci Mâ były inspiracją przysięgi złożonej przez spiskowców³².

²⁹ Grecy utożsamiali Bellonę z Enyo, towarzyszką Aresa prowadzącego do boju oddziały Trojan (II., V, 592). W Rzymie świątynia Bellony, dedykowana przez Appiusza Klaudiusza Cekusa podczas II wojny samnickiej, znajdowała się w pobliżu Circus Flaminius. Por. D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, s. 192–196.

³⁰ *CIL*, VI, 30851. O zależnościach między obydwu kultami i obrzędach ku czci Mâ–Bellony: R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1989, s. 48–50.

³¹ Tert., *Apol.*, IX, 10: *Hodie istic Bellonae sacratus sanguis de femore procisso in palmulam exceptus et esui datus signat*. Warto w tym miejscu wspomnieć, że Kasjusz Dio (XLII, 26, 2) podejrzewał wyznawców kapadockiej bogini o składanie ofiar ludzkich. Co więcej, w jego relacji pojawia się też wątek kanibalizmu. Autor ten pisze, że razem ze świątynią Izydy i Serapisa zburzono w Rzymie *Enyeion* i wtedy znaleziono naczynie pełne ludzkiego mięsa. Żadne inne źródło nie potwierdza jednak tej informacji.

³² O wschodnich korzeniach przysięgi Katyliny przekonany był J. Heurgon, Salluste et le serment sacrificiel de Catilina, w: *Mélange Ch. Picard*, Paris 1949, s. 438–447.

Z poglądem włoskiego uczonego polemizuje L. Havas³³. Nie odrzuca on jednak tezy o osobistym zaangażowaniu Katyliny w kult kapadockiej bogini, uznaje ją za prawdopodobną. Autor ten zwraca jedynie uwagę, że źródła krwawej ceremonii niekoniecznie trzeba szukać na Wschodzie. Jego zdaniem nie ma bowiem dowodów, że ktokolwiek z głównych uczestników spisku, łącznie z Katyliną, miał kontakty z tym rejonem starożytnego świata; w przeciwieństwie do zachodnich prowincji imperium. Tam właśnie, w świecie celtyckich wyobrażeń religijnych, Havas skłonny jest doszukiwać się analogii do praktyk Katyliny. Powołuje się przy tym na przykład Sertoriusza, który podczas walk w Hiszpanii wykorzystywał symbolikę religijną zrozumiałą dla tamtejszych ludów (pojawienie się łani jako zapowiedź zwycięstwa). Nie przypadkiem w rozważaniach węgierskiego historyka pojawiła się Hiszpania, w wojnie z Sertoriuszem uczestniczył bowiem Katylina walcząc pod rozkazami K. Cecyliusza Metellusa. Miał więc okazję zapoznać się zarówno z polityką Sertoriusza, jak i z lokalną tradycją religijną, której nieobce były ofiary z ludzi³⁴. Doświadczenia te mógł później spożytkować szukając sojuszników dla swojego przedsięwzięcia. Jak wiadomo, spiskowcy liczyli na pomoc zamieszkującego Galię Narbońską plemienia Allobrogów. Havas nie kwestionuje tezy Manniego o zainteresowaniu Katyliny dla kapadockiej Mâ, ale zwraca uwagę, że z jej kultem mógł się także zapoznać na Zachodzie. Mâ-Bellona cieszyła się bowiem w zachodnich prowincjach imperium o wiele większą popularnością niż w samej Italii, przede wszystkim właśnie w Hiszpanii.

Przedstawione powyżej koncepcje są w dużym stopniu konstrukcjami teoretycznymi, aczkolwiek nie pozbawionymi cech prawdopodobieństwa. O ich słabości decyduje przede wszystkim brak oparcia w źródłach, które milczą w kwestii zainteresowań religijnych samego Katyliny, a tym bardziej ludzi z nim związanych. Stąd wszelkie próby przypisania Katylinie świadomej polityki religijnej wydają się z góry skazane na porażkę.

PODSUMOWANIE: POLITYCZNE I RELIGIJNE FUNKCJE PRZYSIĘGI

Wracając do problemu tajemniczej ceremonii, w której mieli uczestniczyć spiskowcy, można odnieść wrażenie, że niektórzy z badaczy zajmujących się tym zagadnieniem ignorują oczywisty wniosek, jaki wynika z analizy zachowanych źródeł. Otóż, bez względu na ilość makabrycznych szczegółów zawartych w ich relacjach, wszyscy starożytni autorzy zgadzają się, że głównym celem obrzędu było potwierdzenie złożonej przez spiskowców przysięgi. Informacji o tym fakcie nie ma powodów kwestionować, prawdopodobna jest też wzmianka o krwi przelanej przy tej okazji. Przypomnijmy,

³³ L. Havas, *Arrière-plan*, s.193–197.

³⁴ O ludzkich ofiarach składanych przez Luzitanów wspomina Liwiusz (*Per.*, 49).

że podobną funkcję pełniły ofiary: Apollodora w relacji Polyainosa i zwolenników ostatniego z Tarkwiniuszy w opisie Plutarcha.

Przeświadczenie o szczególnej roli krwi w potwierdzaniu umów i przysięg było w świecie starożytnym rozpowszechnione, podobnie jak nieobce było ludziom w innych kulturach i w innych epokach historycznych. Obrzędy towarzyszące zwykle takiemu wydarzeniu nie miały związku ze składaniem ofiar ludzkich. Zawarcie przymierza czy złożenie przysięgi traktowane było jak połączenie więzami braterstwa czyli więzami krwi, dlatego też towarzyszyły im podobne obrzędy. Polegały one najczęściej na wymieszaniu krwi uczestników ceremonii; wymieszanie następowało także przez wypicie krwi osoby, z którą zawierano przymierze. W tym drugim przypadku krew mogła być zastąpiona winem, które w wielu kulturach traktowane było jako jej substytut, co jednak nie zmieniało istoty samego obrzędu³⁵. Herodot pisze o Scytach, którzy zawierając przymierze mieszają w dzbanach krew swoją i swoich sojuszników, uzyskaną po nacięciu ciał mieczem, a następnie zanurzają w niej broń. Libijczycy i Medowie mieli natomiast, według tego samego autora, zawierać przymierza tak jak Hellenowie, ale potwierdzali je nacinając sobie ramiona i zlizując ciekącą krew³⁶. Na Wschodzie był to zapewne zwyczaj dosyć rozpowszechniony, ponieważ Tacyt przypisuje go również Armeńczykom. Nie można więc wykluczyć, że praktykowali go także Rzymianie. Tacyt pisze, że przymierze przypieczętowane krwią uchodziło za mistyczne (*foedus arcanum*)³⁷. Nie ulega wątpliwości, że obrzędy potwierdzające przymierza miały charakter magiczny. W ich przypadku szczególnie wyraźnie widać, jak cienka linia oddzielała rytę religijne od magicznych.

Przysięga odgrywała ogromną rolę w sytuacji, kiedy stawały przeciwko sobie rzymskie oddziały. Ze źródeł wynika jednoznacznie, że wielu żołnierzy i oficerów miało wątpliwości co do sensu bratobójczych walk i nie wszyscy gotowi byli przekraczać ostateczne granice, zwłaszcza dotyczyło to ludzi świeżo pozyskanych. Z tym problemem zetknęli się np. Sulla, Cinna, a także Cezar przed przejściem Rubikonu³⁸. Z tego względu wodzowie oczekiwali uroczystych przysięg, traktując je nie tylko jako element propagandowy, lecz widząc w nich także ważną gwarancję lojalności podległych im żołnierzy. Taki akt miał też za zadanie konsolidować i podtrzymywać na duchu w obliczu zagrożenia, jak to wynika z relacji Cezara, który pisze o przysiędze

³⁵ Interesujące uwagi na ten temat znaleźć można w pracy J.-P. Roux, *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, Kraków 1994, s.173–175 i 230–235.

³⁶ Hdt., IV, 70, 6; I, 74, 1. Arabowie mieli natomiast podczas ceremonii składania przysięgi nacierać kamienie krwią utoczoną z dłoni (III, 8).

³⁷ Tac., *Ann.*, XII, 47, 2. Istnienie tego zwyczaju u Armeńczyków potwierdza też Waleriusz Maksymus (IX, 11, extr. 3).

³⁸ (Sulla) App., *B.C.*, I, 57, 253; Plut., *Sulla*, 27; (Cinna) App., *B.C.*, I, 78, 355; (Cezar) Luc., I, 352–355. Por. kom.: P. Jal, *La guerre civile à Rome*, Paris 1963, s.113–116.

złożonej przez Pompejusza i jego żołnierzy po walkach pod Dyrrachium³⁹. Formuła przysięgi zawierała zapowiedź kary grożącej temu, kto złamał umowę. Na jej straży stali bowiem bogowie i od nich oczekiwano ukarania świętokradcy. Kiedy Rzymianie zawierali przymierze z mieszkańcami Alby, w kulminacyjnym momencie ceremonii, jak podaje Liwiusz (I, 24), zabito wieprza — jego śmierć miała być zapowiedzią kary dla tych, którzy wazyliby się złamać przymierze.

Do kategorii takich przymierzy zaliczyć też można przysięgę złożoną przez zwolenników Katyliny, którzy w ten sposób potwierdzili wobec niego swoją lojalność; wszak ich działalność była niezgodna z prawem i musieli sobie zdawać sprawę z powagi sytuacji — czekała ich walka ze współobywatelami. Zawarta przysięga umacniała grupę spiskowców dając im poczucie wspólnoty. Krew, o której pisze Sallustiusz, byłaby w tej sytuacji krwią samych uczestników ceremonii. Dla zagwarantowania lojalności spiskowców nie wystarczyła Katylinie sama przysięga (*iusiurandum*), której złamanie narażało na gniew bogów, musiała ona zostać jeszcze potwierdzona zaklęciem. Sallustiusz wyraźnie bowiem stwierdza, że spiskowcy pili krew dopiero po wypowiedzeniu jakiegoś zaklęcia (*post execrationem*).

SERMENT DE CATILINA (SALL., *BELL CAT.*, 22)

Resumé

La conviction de l'importance du sang dans l'attestation des accords et des serments a été très répandue dans le monde antique. Les rites qui accompagnaient un tel événement n'étaient pas liés aux sacrifices humains. La prestation du serment signifiait le mouvement de liens de fraternité et renforçait le sentiment d'appartenance à la communauté. Une alliance attestée de sang passait pour mystique (*foedus arcanum*). Le serment jouait un rôle important dans le cas des luttes domicile. Les commandants s'attendaient aux serments solennels en y voyant une garantie de loyauté des soldats. À cette catégorie il faut attribuer le serment prêté par les partisans de Catilina. Le sang dont parle Salluste et les autres auteurs anciens. C'était certainement celui des participants de la cérémonie, et non pas celui d'un garçon sacrifié — comme disent Plutarque et Cassius Dio. Sur la caractéristique magique du rite témoigne l'exécution (*execratio*) prononcées par les conjurés.

³⁹ Cezar, *B.C.*, III, 13, 3–4; por. Plut., *Cat. Min.*, 54.