

Danuta Musiał

(Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland)

<https://orcid.org/0000-0003-0707-6799>

e-mail: dmusial@umk.pl

Krassus przeklęty. Uwagi o niefortunnym początku kampanii partyjskiej w 55 r. p.n.e.

Crassus Cursed. Notes on the Unfortunate Start of the Campaign Against the Parthians in 55 BC.

ABSTRACT

This article is concerned with the credibility of testimonies about a curse cast by the tribune of the plebs Ateius Capito, who wanted to disrupt Crassus' departure from Rome (*profectio*). The curse ritual described by Plutarch is mistakenly classified as illegal magical practices, I think this is 'unsanctioned religious activity'. I use this term in the sense proposed by C.R. Phillips III.

Key words: M. Licinius Crassus, Ateius Capito, curse, *profectio*

PUBLICATION INFO				
				e-ISSN: 2449-8467 ISSN: 2082-6060
				
THE AUTHOR'S ADDRESS: Danuta Musiał, the Institute of History and Archival Sciences of the Faculty of History of the Nicolaus Copernicus University in Toruń, 1 Bojarskiego Street, Toruń 87-100, Poland				
SOURCE OF FUNDING: Statutory Research of the Institute of History and Archival Sciences of the Faculty of History of the Nicolaus Copernicus University in Toruń				
SUBMITTED: 2025.02.04		ACCEPTED: 2025.07.31		PUBLISHED ONLINE: 2025.10.31
				
WEBSITE OF THE JOURNAL: https://journals.umcs.pl/rh			EDITORIAL COMMITTEE e-mail: reshistorica@umcs.pl	
			 Crossref 	
 DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS				

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy wiarygodności świadectw o kławie rzuconej przez trybuna ludowego Ateiusa Capito, który chciał zakłócić wyjazd Krassusa z Rzymu (*profectio*). W przeciwieństwie do niektórych uczonych uważam to wydarzenie za prawdopodobne. Rytuał kławy opisany przez Plutarcha jest błędnie klasyfikowany jako nielegalne praktyki magiczne. Sądzę, że było to „nieusankcjonowane zachowanie religijne”. Używam tego terminu w znaczeniu zaproponowanym przez C.R. Phillipsa III.

Słowa kluczowe: M. Licyniusz Krassus, Ateius Capito, kława, *profectio*

U podstaw polityczno-religijnego systemu, który nazywamy republiką rzymską, leżało przekonanie, że konkretne rytuały umożliwiają uzyskanie zgody Jowisza na działania urzędników i instytucji państwowych, a właściwe odczytanie intencji boskiego opiekuna państwa było warunkiem decydującym o sukcesach Rzymu. Temu celowi służyła dywinacja publiczna rozumiana nie tylko jako techniki służące rozpoznaniu woli bogów, lecz także jako ogólna wiedza o interpretacji przesyłanych przez nich znaków.

Ujmując rzecz w dużym uproszczeniu, dywinacja publiczna dzieliła się na auguralną i sakralną. Pierwsza podlegała eksperckiemu nadzorowi członków kolegium augurów, a druga należała do kompetencji kolegiów *uiri sacris faciundis* i haruspików, ale w obydwu przypadkach decyzję o zaakceptowaniu znaku lub jego zignorowaniu podejmował senat lub uprawniony do tego urzędnik. Z kolei w ramach dywinacji auguralnej można wyróżnić trzy kategorie znaków: *auguria* i *auspicia* oraz *dirae*, czyli niechciane, znaki uważane za szczególnie niekorzystne. *Auspicia* były w Rzymie jednym z formalnych elementów koniecznych do legitymizacji działań urzędników¹.

Nie ulega wątpliwości, że w okresach nasilenia konfliktów dywinacja była narzędziem w walce o władzę, wykorzystywanym przez wszystkich aktorów rzymskiej sceny politycznej. Posługiwano się nią do blokowania wyboru niewygodnych kandydatów do najwyższych funkcji czy utracania projektów ustaw zgłaszanych przez przeciwników politycznych. Ogromne możliwości politycznych manipulacji wynikały z prawa do obserwacji i zgłaszania niepomysłnych znaków przez urzędników i to zwykle te przypadki są eksponowane w literaturze przedmiotu. Jednym z ciekawszych przykładów przewijających się w dyskusjach są wydarzenia towarzyszące *profectio* Marka Licyniusza Krassusa, który w listopadzie rozpoczynał kampanię partyjską zakończoną wiosną 53 r. p.n.e. klęską armii rzymskiej i śmiercią jej wodza.

¹ Y. Berthelet, *Gouverner avec les dieux. Autorité, auspices et pouvoir sous la République romaine et sous Auguste*, Paris 2015, s. 219–279.

Wyjazd Krassusa do Syrii, jak można domniemywać na podstawie relacji autorów antycznych, przebiegał w niezbyt sprzyjającej atmosferze, na co wpływ miała skomplikowana sytuacja polityczna w Rzymie podzielonym między stronników i przeciwników Juliusza Cezara. Nową dynamikę temu konfliktowi nadało reaktywowanie w 56 r. p.n.e. I triumwiratu, czego bezpośrednim efektem był korzystny dla triumwirów podział urzędów. Pompejusz i Krassus zostali wybrani konsulami na rok 55 p.n.e., a Cezar zgodnie ze swoimi oczekiwaniami uzyskał przedłużenie namiestnictwa w Galii. Z inspiracji nowych konsulów przegłosowano ustawę (*lex Trebonia*), która przyznawała im na okres pięciu lat namiestnictwa atrakcyjnych prowincji z prawem do swobodnego wypowiedzania wojny i zawierania traktatów pokojowych. Pompejuszowi przypadły w udziale obydwie Hiszpanie, a Krassusowi Syria, na której bardzo mu zależało. Autorzy starożytni są zgodni, że ambicje Krassusa sięgały dalej niż tylko zarząd prowincją, a jego głównym celem była wojna z królestwem Partów. Przeciwnicy triumwirów bezskutecznie protestowali przeciwko tym planom, podważając między innymi legalność zapowiadanej wojny, ale ich działania w celu odwołania *lex Trebonia* zakończyły się fiaskiem. Ostatnią próbę zatrzymania Krassusa w Rzymie podjął trybun ludowy C. Ateius Capito, który w tym celu zdecydował się poszukać pomocy bóstw. Ze źródeł wynika, że sekwencja jego działań mogła wyglądać następująco. Kiedy Krassus składał na Kapitolu zwyczajowe śluby zwycięstwa (*votorum nuncupatio*), Ateius ogłosił niekorzystne znaki (*obnuntiatio dirarum*), ale nie doczekawszy się reakcji konsula, postanowił go aresztować, do czego jednak nie dopuścili inni trybuni. W końcu, w ostatnim możliwym momencie, kiedy Krassus przekraczał granicę miasta, rzucił na niego klątwę.

Przekleństwo trybuna przewija się w źródłach przez całą starożytność, nic więc dziwnego, że wzmianki o tym epizodzie pojawiają się również we współczesnych pracach o Krassusie i kampanii partyjskiej. Historycy w większości nie podważają wiarygodności przekazów o tej „ponurej ceremonii”, jak określił działanie Ateiusa Giusto Traina². Od czasu do czasu ukazują się jednak publikacje, których autorzy prezentują odmienne zdanie na ten temat, ale argumenty mające potwierdzać daleko idący sceptycyzm wobec historyczności tego akurat działania Ateiusa są co najmniej dyskusyjne.

² G. Traina, *La resa di Roma. 9 giugno 53 a.C., battaglia a Carre*, Roma 2011, s. 30. Autentyczności epizodu bronił też: A.M. Ward, *Marcus Crassus and the late Roman Republic*, Columbia-London 1977, s. 285, p. 50.

* * *

O tym, że podczas *profectio* Krassusa doszło do jakichś incydentów, świadczy enigmatyczna uwaga Cyclerona w liście do Attyka, datowanym na połowę listopada 55 r. p.n.e. (IV, 13, 2). Trzeba jednak podkreślić, że Cycero nie był bezpośrednim świadkiem wydarzenia, bowiem przebywał wówczas poza miastem, w swojej willi w Tuskulum. W liście prosi przyjaciela o szczegółowe informacje na temat politycznych zawirowań w Rzymie, gdyż dotarły do niego pogłoski, jakoby Krassus opuścił miasto wprawdzie jako *paludatus*, ale w mniej zaszczytnych okolicznościach (*minore dignitate*) niż kiedyś L. Aemilius Paulus. I to wszystko wobec braku innych wskazówek uwagę przyciąga przywołane w liście *exemplum*.

Cycero w różnych celach i w różnych kontekstach chętnie przywoływał w swojej twórczości imiona bohaterów z rzymskiej historii, chociaż w listach jest ich mniej niż w innych pismach, a na dodatek często nie towarzyszą im żadne komentarze, podobnie jak w cytowanym liście do Attyka³. W tym przypadku niezbyt pomocny jest też tekst Liwiusza, nasze podstawowe źródło do dziejów trzeciej wojny macedońskiej. Samemu wyjazdowi Paulusa w 169 r. p.n.e. na wojnę z Perseuszem, królem Macedończyków, rzymski historyk poświęcił niewiele miejsca (44, 22, 17). Wspomina jedynie, że zachowała się pamięć o większych niż zwykle tłumach odprowadzających konsula do granic miasta. Ale tę informację warto zestawić z relacją o wcześniejszym etapie trzeciej wojny macedońskiej, kiedy dowództwo należało do P. Licyniusza Krassusa. Odnotowując jego wyjazd na wojnę w 171 r. p.n.e., Liwiusz rozwija ciekawą refleksję o znaczeniu celebracji przekraczania granic miasta. Według rzymskiego historyka powinna ona przebiegać z wielką godnością (*magna dignitate*), a uwagę obywateli uroczystość przyciąga wtedy, kiedy wodzom ruszającym przeciwko potężnemu i słynącemu z odwagi wrogowi towarzyszą tłumy ludzi (42. 49. 10). Zestawiając *magna dignitate* z tekstu Liwiusza i *minore dignitate* z listu Cyclerona, można przyjąć, że w przypadku *profectio* Krassusa przyczyną jego niezbyt godnego odejścia był brak odpowiednio liczego i entuzjastycznie nastawionego tłumu Rzymian odprowadzającego go do Porta Capena. Podziały polityczne w rzymskiej elicie i opór niektórych środowisk wobec wojennych planów Krassusa uprawdopodobniają oczywiście takie wyjaśnienie, ale w świetle późniejszej tradycji źródłowej podszyty ironią

³ H. van der Blom, *Cicero's Role Models: The Political Strategy of a Newcomer*, Oxford 2010, s. 136–139.

komentarz Cicerona wydaje się, jak trafnie zauważyła Irene Oppermann, rażącym niedomówieniem⁴.

Do wydarzeń z listopada 55 roku p.n.e. Cycero wrócił 10 lat później, w dialogu filozoficznym *De divinatione* (I. 29–30), ukończonym prawdopodobnie już po idach marcowych. Imię Krassusa pojawia się w dyskusji o roli auspicjów przy omawianiu przypadków ludzi z przeszłości, którzy stracili swoje armie, ponieważ zignorowali znaki od bogów. Krassus również zlekceważył niepomysłne znaki, czym doprowadził do klęski (*quid accident videmus dirarum obnuntiatione neglecta*). Wbrew pozorom jednak to nie przypadek Krassusa jest głównym tematem skonstruowanej przez Cicerona dyskusji, ale decyzja o usunięciu z senatu w 50 r. p.n.e. Ateiusa Capito. Cenzor Appius Claudius Pulcher uznał, że pięć lat wcześniej, w celu zablokowania wyjazdu Krassusa do Syrii, Ateius zgłosił fałszywe auspicja (*quod ementitu auspicia subscriberet*). Zdaniem cenzora, ponieważ wojna zakończyła się klęską, to choć fałszywe, okazały się jednak skuteczne i winę za katastrofę przypisał Ateiusowi. Cycero nie zakwestionował samej decyzji o wydaleniu byłego trybuna z senatu, do której Appius z mocy urzędu miał prawo, ale podał w wątpliwość jej uzasadnienie. W podsumowaniu czytamy, że *dirae, auspicia, omina i signa* nie są przyczynami zdarzeń, a jedynie zapowiadają (*nuntiant*) niebezpieczeństwo, które może nadejść, kiedy zostaną zlekceważone. Tym samym fatalne auspicja, prawdziwe bądź nie, były tylko ostrzeżeniem, a więc winnym klęski nie jest ten, który je zgłosił, ale ten, który to zgłoszenie zlekceważył.

Problem fałszywych auspicjów omawiany w *De divinatione* nurtuje również współczesnych historyków. Yann Berthelet w krótkim podsumowaniu dyskusji na ten temat sugeruje, że formalizm rzymskich obrzędów mógł sprzyjać zgłaszaniu znaków, które w rzeczywistości nie były obserwowane. Jeżeli powiadomienie następowało zgodnie z procedurami, uznawano je za ważne, pomimo to fałszywy znak był zagrożeniem, ponieważ narażał całą wspólnotę na gniew obrażonych bogów⁵. W tym duchu okoliczności towarzyszące początkowi kampanii paryjskiej interpretuje Katharina Weggen w pracy o historiograficznej i literackiej tradycji, która kształtowała wizerunek Krassusa na przestrzeni wieków⁶. Jej zdaniem konsul opuścił miasto wbrew woli Jowisza, ponieważ zlekceważył *dirae* zgłoszone przez Ateiusa. Z tego powodu jego przeciwnicy uważali go za

⁴ I. Oppermann, *Zur Funktion historischer Beispiele in Ciceros Briefen*, Leipzig 2000, s. 87–88.

⁵ Y. Berthelet, „Deos spernere”. *Lorsque les dieux romains vengent le mépris de leurs auspices et de leur puissance*, „Arys. Antigüedad: Religiones y Sociedades” 2024, 22, s. 131–155.

⁶ K. Weggen, *Der lange Schatten von Carrhae. Studien zu M. Licinius Crassus*, Hamburg 2011, s. 21–45.

bezbożnego (*impius*), czyli kogoś, kogo bogowie powinni ukarać. Klęska armii rzymskiej i śmierć jej wodza mogła zaś wywołać wrażenie, że tak właśnie się stało.

Z perspektywy czasu kampania partyjska była przedstawiana w źródłach jako od samego początku prowadzona bez zgody bogów, wyraźnie sygnalizowanej poprzez różne niekorzystne znaki. Nieuchronną konsekwencją braku akceptacji ze strony boskich opiekunów była klęska armii rzymskiej, którą Dionizjos z Halikarnasu nazywa największą, jaka wydarzyła się w jego czasach (2. 6. 1–4). Grecki historyk nie wspomina o klątwie prawdopodobnie dlatego, że nie ma o niej wzmianki w *De divinatione*, skąd mógł czerpać informacje o postawie Krassusa wobec boskich znaków⁷. Rzymianin występuje u Dionizjosa w podobnym kontekście co w dialogu Cycerona, czyli w rozważaniach o nieszanowaniu auspicjów. Po wzmiance o Romulusie, który wprowadził obowiązek zasięgania auspicjów, stwierdza, że lekceważenie tej praktyki doprowadziło wielu wodzów do utraty swoich armii. I wśród tych wodzów umieszcza Krassusa.

Mit hańbiącej klęski z Partami w pełni rozwinął się dopiero w czasach Augusta, ale jak wynika z cycerońskiej dyskusji o fałszywych auspicjach, poszukiwania winnego zaczęły się bezpośrednio po tragicznym końcu kampanii⁸. Z czasem idea osobistej odpowiedzialności Krassusa za klęskę zdominowała relację pisarzy starożytnych.

Jeżeli chodzi o tradycję łacińską, to najwcześniejsze wzmianki pochodzą od dwóch autorów piszących za rządów Tyberiusza: Waleriusza Maksimusa i Wellejusza Paterkulusa. O ile pierwszy z nich wspomina jedynie o niezwykłych zjawiskach (*monstra*) towarzyszących Krassusowi podczas całej drogi pod Karrhae (1. 6. 11), o tyle świadectwo drugiego z autorów jest pierwszym, w którym pojawia się wątek przekleństw. Otóż po informacji o groźnych znakach (*diris cum ominibus*) towarzyszących wyjazdowi Krassusa Wellejusz odnotowuje udział trybunów, którzy po bezskutecznych próbach zatrzymania konsula rzucili na niego klątwy (*exsecrationes*), czym przyczynili się do jego klęski. Nie wzięli bowiem pod uwagę, że przekleństwo dotknie zarówno wodza, jak i jego armię (2. 46. 3). Anthony J. Woodman zauważył w komentarzu do cytowanego fragmentu, że celem klątwy było zapewne sprowokowanie jakiegoś zdarzenia, które uniemożliwiłoby Krassusowi dotarcie do Syrii, jak na przykład zatonięcie statku. Wypadki, jak wiadomo, potoczyły się inaczej

⁷ O znajomości pism Cicerona: R.L. Hunter, C. de Jonge, *Introduction*, w: *Dionysius of Halicarnassus and Augustan Rome: Rhetoric, Criticism and Historiography*, red. R.L. Hunter, C. de Jonge, Cambridge–New York 2019, s. 18–19.

⁸ B. Lefebvre, *La bataille de Carrhes (53 av. J.–C.): de la défaite au désastre patriotique*, „Palas” 2019, 110, s. 345–364.

i Krassus do Syrii dotarł, a jego śmierć wiązała się z utratą armii. W wersji Wellejusza mamy więc do czynienia z klasycznym przypadkiem wypełnienia klątwy zgodnie z jej literą, a nie intencją przeklinającego⁹.

W literaturze łacińskiej odnajdujemy jeszcze kilka wartych odnotowania wzmianek o przekleństwach, które wymieniam w porządku chronologicznym. W poetyckiej relacji Lukana w „Farsaliach” trybun ludowy L. Ceciliusz Metellus, protestujący przeciwko przejęciu przez Juliusza Cezara w 49 r. p.n.e. funduszy zdeponowanych w świątyni Saturna, grozi dyktatorowi, że jeżeli ten naruszy jego nietykalność, to czeka go zemsta bogów, podobnie jak Krassusa, za którym przekleństwa trybuńskie (*tribuniciae...dirae*) poszły na wojnę (3. 123–127). Ogólnie o przekleństwach trybunów (*diras tribuni*), których Krassus się nie przestraszył, wspomina Seneka w *Questiones naturales* (5, 18,10). W *Epitome* Florusa (1. 46.3) czytamy zaś o działaniach trybuna, który przeklął wyruszającego na wojnę Krassusa, poświęcając go nieprzyjacielskim boginiom zemsty (*hostilibus Diris devoverat*). Z kolei jedna z postaci dialogu Minucjusza Feliksa „Oktawiusz” (7. 4) wspomina o konieczności odbijania sztandarów utraconych kiedyś przez Krassusa z powodu zlekceważenia przez niego złych znaków i przekleństw (*dirarum imprecationes*).

Wokół przekleństw trybunów zorganizowana jest też narracja autorów greckich – Appiana, Plutarcha i Kasjusza Dio. Pierwszy z tej trójki wspomina (*Bellum civile*, 2. 3. 18) o licznych niekorzystnych znakach (*polla apaisia*) towarzyszących Krassusowi opuszczającemu miasto oraz o trybunach, którzy zabronili mu prowadzenia wojny. Dopiero gdy ich nie posłuchał, publicznie rzucili na niego klątwę (*demosias...aras eperonto*).

Biorąc pod uwagę całą antyczną tradycję źródłową, najciekawszy przekaz o przekleństwach pochodzi z biografii Krassusa Plutarcha, z której pochodzą niewystępujące w innych świadectwach szczegóły działań trybuna (16. 4–8). Jego relacja zaczyna się od informacji o nieprzyjaznym tłumie, który blokował konsulowi wyjście z miasta i dopiero towarzyszący mu Pompejusz powstrzymał napór protestujących. Następnie dowiadujemy się o podjętej przez Ateiusa próbie aresztowania Krassusa, udaremnionej jednak przez innych trybunów. Od tego momentu zaczyna się najciekawszy fragment omawianej opowieści, ponieważ inaczej niż pozostałe źródła, Plutarch umieszcza przekleństwa w konkretnej sytuacji rytualnej, o czym świadczą terminologia i wymienione przez niego akcesoria. Ateius ustawił przy bramie przenośne palenisko (*eschara*) i rozpałił

⁹ Woodman zwrócił uwagę, że Plutarch w biografii Krassusa (17.1) pisze o poważnych stratach we flocie spowodowanych jego decyzją o wypłynięciu z Brundisium podczas nieprzyjającej pogody. Vide: A.J. Woodman, *Velleius Paterculus: the Caesarian and Augustan Narrative* (2.41–93), Cambridge 1983, s. 72–73.

na nim ogień, a kiedy konsul go mijał, wrzucił do ognia kadzidło i wylał wino, wypowiadając przy tym zaklęcia (*arai*). Palenisko to niewątpliwie *foculus*, czyli mały kociołek na trójnogu, w Rzymie powszechny rekwizyt wykorzystywany zarówno w kulcie publicznym, jak i prywatnym do libacji i spalania kadzidła oraz małych, ofiarnych ciastek¹⁰. W celu dodania im mocy wzywał po imieniu obce i straszne bóstwa. Temu opisowi towarzyszy uwaga Plutarcha o znanych Rzymianom tajemnych zaklęciach, które sprowadzają nieszczęście zarówno na tego, kogo dotyczą, jak i na tego, kto się nimi posługuje. Ich użycie ściągnęło na trybuna oskarżenie, że swoim niebezpiecznym, bezbożnym (*deisidaimonia*) zachowaniem wpłatał miasto w konflikt z bogami¹¹.

Ostatnim wartym uwagi świadectwem jest relacja Kasjusza Dio (39. 39. 5–6). Nie zmienia ona w jakiś istotny sposób obrazu zdarzeń wyłaniającego się z wcześniej omówionych źródeł, ale wprowadza do niego pewien porządek w znacznym stopniu zgodny z tym, co wiadomo o przebiegu *profectio*. Grecki historyk, podobnie jak Appian, oddziela zgłoszenie przez trybuna niekorzystnych znaków od rzuconej na Krassusa klątwy. Jego opowieść zaczyna się od ogólnej uwagi o trybunach, którzy wielokrotnie wypowiadali przekleństwa przeciwko Krassusowi, jakby nie zdawali sobie sprawy, że w jego osobie przeklinają też państwo. Następnie przechodzi do wydarzeń bezpośrednio związanych z opuszczeniem Rzymu. W wersji Kasjusza Dio trybunowie zgłosili nieprzychylne auspicja (*diosemyias*) i inne dziwne znaki (*terrata*) w czasie, kiedy Krassus składał na Kapitolu tradycyjne śluby przed kampanią, a przekleli go (*eperasanto*) dopiero, kiedy przekraczał granicę miasta.

Z zaproponowanego przeglądu świadectw wynika, że informacje o niekorzystnych znakach i klątwie zakorzenione są głęboko w tradycji źródłowej. O ile jednak zgłoszenie niepomysłnych znaków nie budzi większych wątpliwości, o tyle przekazy o rzuconej przez Ateiusa klątwie, jak już wspomniałam, bywają odrzucane. Głównym argumentem sceptyków jest milczenie Cyclerona na temat klątwy. Z tego powodu już Theodor Mommsen w *Römisches Staatsrecht* zakwestionował wiarygodność tradycji innej niż cycerońska. W opinii uczonego Ateius Capito dokonał jedynie zgłoszenia niekorzystnych znaków (*dirarum obnuntiatio*) i to właśnie ten rytuał przez autorów późniejszych został niepoprawnie nazwany

¹⁰ J. Scheid, *Quand faire c'est croire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005, s. 44–50.

¹¹ O pojęciu *deisidaimonia* u Plutarcha: I.N. Kuin, *Deaf to the Gods: Atheism in Plutarch's De superstition*, w: *Plutarch's Religious Landscapes*, red. R. Hirsch-Luipold, L.R. Lanzillotta, Leiden 2021, s. 39–56.

przekleństwami¹². Myśl tę rozwinęła Adelaide D. Simpson w artykule opublikowanym pod koniec lat trzydziestych ubiegłego wieku. Autorka uznała informacje, których nie ma u Cyserona, za niehistoryczne, a późniejszą tradycję określiła jako przeinaczenia i malownicze dodatki, będące wynikiem konfabulacji łacińskich i greckich autorów¹³.

Trudno nie zauważyć, że Simpson przyjęła proste i mocno ograniczające rozwiązanie, a gdyby stosować je powszechnie, trzeba by zaniechać wielu badań w obszarze historii starożytnej. Ale głosy krytyczne wobec jej poglądu pojawiły się dopiero w drugiej połowie XX w. wraz z artykułem Jeana Bayet, jednym z nielicznych tekstów traktujących klątwę Ateiusa jako odrębne zagadnienie¹⁴. Bayet zarzucił Simpson, że nie wzięła pod uwagę istnienia tradycji innej niż cycerońska, z której mogły pochodzić, przynajmniej niektóre, szczegóły późniejszych relacji o działaniach trybuna i chodziło mu przede wszystkim o Liwiusza. Wprawdzie księgi 105 i 106 *Ab urbe condita*, które zawierały, jak można wnioskować na podstawie zachowanych streszczeń, informacje o wydarzeniach z 55 r., nie zachowały się, ale były znane autorom z okresu pryncypatu. Bayet uważał, że opowieść o klątwie Ateiusa w wersji przedstawionej przez Plutarcha byłaby jak najbardziej w „duchu liwiańskim” i trudno nie zgodzić się z tą uwagą. Dla Liwiusza klątwa (przekleństwo) obok przysięgi była środkiem służącym wywołaniu gniewu bogów. Sposób, w jaki rzymski historyk stosuje terminy *dira* i *dirus*, potwierdza, że należą one nie tylko do technicznego języka rzymskiej dywinacji, lecz są również częścią formuł religijnych, czego dobrą ilustracją jest słynna przysięga żołnierzy samnickich, która miała zmusić ich do podjęcia walki (10. 38). W opisie Liwiusza składający przysięgę musiał wymówić straszne słowa, które ściągały klątwę na niego i jego rodzinę (*Dein iurare cogebant diro quodam carmine, in exsecrationem capitis familiaeque...*)¹⁵.

W 2011 r. ukazała się praca Kathariny Weggen o historiograficznej i literackiej tradycji, która na przestrzeni wieków kształtowała wizerunek

¹² Korzystam z francuskiego tłumaczenia P.-F. Girarda: T. Mommsen, *Le Droit public romain*, t. 1, Paris 1892, s. 123, p. 1.

¹³ A.D. Simpson, *The Departure of Crassus for Parthia*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 1938, 69, s. 532–541.

¹⁴ J. Bayet, *Les malédictions du tribun C. Ateius Capito*, w: *Hommages à Georges Dumézil*, Bruxelles 1960, s. 31–45 = *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971, s. 353–365. Uwagi o wizerunku Krassusa w periochach: S. Geist, *Der gescheiterte Feldherr (dux ferox). Der besiegte römische Feldherr als literarische Figur bei römischen Niederlagen, dargestellt an ausgewählten schweren Niederlagen von der Frühen Republik bis zu Augustus*, Berlin 2009, s. 133–34.

¹⁵ I. Jouteur, *La Dira du livre XII de l'Énéide et l'influence de la mantique romaine sur le mythe des Furies (Virgile, En., XII, 842–870)*, „Euphrosyne. Revista de filología clásica” 2015, 43, s. 23–46.

Krassusa¹⁶. W podsumowaniu rozważań o początku kampanii partyjskiej badaczka stwierdza, że nie znalazła potwierdzenia dla rytuału przekleństwa opowiedzianego przez Plutarcha, a jedyną wiarygodną wersją wydarzeń jest ta przedstawiona przez Cicerona. Weggen podkreśla, że Krassus, lekceważąc auspicja, opuścił Rzym jako *impius* („bezbożny”), co oznaczało, że bogowie mogli go ukarać. Ze względu na tragiczny finał wojny z Partami wielu ludzi nabrało z czasem przekonania, że Krassusa dosięgła zemsta bogów. Pojawienie się w źródłach z okresu cesarstwa wzmianek o kłątwie Weggen tłumaczy podwójnym znaczeniem terminu *dirae*. Jej zdaniem pod wpływem poetów epoki augustowskiej złowieszcze znaki zmieniły się w przekleństwa, a nawet w złowieszcze bóstwa. Trudno nie zauważyć, że do tego obrazu nie pasuje świadectwo Wellejusza Paterkulusa (2. 46. 3), który wyraźnie oddziela obydwie kwestie, pisze bowiem zarówno o znakach (*diris cum ominibus*), jak i przekleństwach (*execrationes*).

Wiarygodność opowieści Plutarcha zakwestionowała również Lindsay G. Driediger-Murphy w tekście o fałszowaniu auspicjów w republikańskim Rzymie¹⁷. Badaczka, podobnie jak Mommsen, Simpson i Weggen, odrzuciła relację o „ekstrawaganckim i niezgodnym z prawem” zachowaniu trybuna. Nowością w jej podejściu do tematu jest wyraźne powiązanie rytuału opisanego przez Plutarcha z praktykami magicznymi. O ile można przyjąć, argumentuje Driediger-Murphy, że w celu powstrzymania wyjazdu Krassusa trybun Ateius Capito zgłosił fałszywe znaki sygnalizujące sprzeciw Jowisza, o tyle trudno sobie wyobrazić, że w świetle dnia i na oczach licznie zgromadzonych ludzi wcielił się w maga (*magus*) wykonującego rytuał kławy. Poza tym po co miałby to robić? W przeciwieństwie do niekorzystnych auspicjów przekleństwo nie niesło żadnych skutków prawnych i nie mogło zatrzymać Krassusa w mieście, a przede wszystkim takie działanie było nielegalne, ponieważ magia uważana była w Rzymie za działalność bezbożną (*impious*) i antyspołeczną, a więc z definicji podejrzaną. Inaczej mówiąc, badaczka wskazała dwa powody przesądzające o odrzuceniu historyczności kławy. Po pierwsze, z punktu widzenia celu byłoby to działanie nieskuteczne. Po drugie, gdyby trybun zrobił to, co przypisał mu Plutarch, ściągnąłby na siebie poważne kłopoty.

Uznanie zachowania Ateiusa Capito za działanie „magiczne” sugeruje, że Driediger-Murphy w ocenie religii w świecie grecko-rzymskim

¹⁶ K. Weggen, *Der lange Schatten von Carrhae. Studien zu M. Licinius Crassus*, Hamburg 2011, s. 21–45.

¹⁷ L.G. Driediger-Murphy, *Falsifying the Auspices in Republican Politics*, w: *Institutions and Ideology in Republican Rome: Speech, Audience and Decision*, red. H. van der Blom, C. Gray, C. Steel, Cambridge 2018, s. 183–202, zwłaszcza 192–193.

posługuje się pojęciami religii i magii w ich współczesnym rozumieniu, co pozwala znajdować „magię” w tych starożytnych zjawiskach religijnych, które nie wydają się zgodne z naszymi wyobrażeniami o „rozwinętych” formach religii w Rzymie czy Grecji. Nie można też zapominać, że Rzymianie, podobnie jak inne społeczności świata starożytnego, nie mieli jednak ani definicji religii, ani definicji magii, co oznacza, że nie istniały też jakieś ogólne kryteria oddzielenia praktyk religijnych od magicznych. Zdaniem Charlesa R. Phillipsa wielu badaczy ma skłonność do nadinterpretacji świadectw o represjonowaniu pewnych zachowań religijnych, czasami faktycznie nazywanych magią, i wyobraża sobie, że magia była w Rzymie powszechnie karana. W tych nielicznych znanych nam przypadkach represje były pochodną konkretnych okoliczności, a nie ogólnych regulacji prawnych¹⁸. W reakcji na nadużywanie terminów „magia” i „magiczny” Phillips zaproponował bardziej pojemne pojęcie „nieusankcjonowana działalność religijna” („unsanctioned religious activity”).

Mieszkańcy miasta nad Tybrem, podobnie jak wszystkie inne społeczności świata starożytnego, podzielali wiarę w istnienie słów i gestów, które zarówno w sensie pozytywnym, jak i negatywnym mogły zmieniać bieg wydarzeń. To właśnie tego rodzaju słowa i gesty, chętnie określane jako magiczne, stanowią jeden z najlepiej udokumentowanych aspektów prywatnych praktyk religijnych. Z analizy poświadczających je świadectw wynika, że nie różniły się one w jakiś zasadniczy sposób od rytuałów znanych z kultów publicznych¹⁹. Nie ulega wątpliwości, że niektóre praktyki budziły niepokój władz i były zakazywane, ale powodem represji były przede wszystkim okoliczności, w jakich taki rytuał był spełniany. Najbardziej podejrzane było to, co odbywało się nocą i/lub w tajemnicy, a więc poza kontrolą władz. Już „Ustawa XII Tablic” zakazywała nocnych spotkań (8. 26). Hans G. Kippenberg nie ma wątpliwości, że nie tyle sam rytuał, ile czas i miejsce, gdzie go praktykowano, decydowały o legalności. Inaczej mówiąc, zgodne z prawem było to, co odbywało się publicznie²⁰.

Przedstawione wyżej uwagi pozwalają moim zdaniem na zachowania Ateiusa Capito spojrzeć z innej perspektywy. Nie znamy pełnej formuły klątwy, którą wypowiedział, ale źródła nie pozostawiają wątpliwości co

¹⁸ C.R. Phillips III, „Nullum Crimen sine Lege”: *Socioreligious Sanctions on Magic*, w: *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, red. C.A. Faraone, D. Obbink, New York 1991, s. 261–276. Uwagi: J.B. Rives, *Magic in the XII Tables Revisited*, „Classical Quarterly” 2002, 52, s. 270–290.

¹⁹ J. Scheid, *Quand*, s. 125.

²⁰ H.G. Kippenberg, *Magic in Roman civil discourse*, w: *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, red. P. Schäfer, H.G. Kippenberg, Leiden 1997, s. 137–165.

do tego, że zrobił to publicznie, wobec licznie zgromadzonych świadków, wśród których byli nie tylko pozostali trybuni, lecz prawdopodobnie także drugi konsul Pompejusz. Wymienione przez Plutarcha przenośne palenisko, wino i kadzidło to nieodłączne elementy rzymskich rytuałów religijnych, ale w tym przypadku warta uwagi jest jeszcze jedna okoliczność. Otóż Ateius jest jedynym aktorem na scenie i spełnia rytuał sam, bez asysty kapłana, co może sugerować, że przeklina Krassusa jako osobę prywatną. Tym samym posługując się terminem zaproponowanym przez Phillipsa, mamy tu do czynienia wprawdzie z nieusankcjonowanym, ale jednak zachowaniem religijnym.

Na koniec chcę się odnieść do tezy Driediger-Murphy, że z punktu widzenia oczekiwanego celu desperacki krok Ateiusa nie miał sensu, ponieważ klątwa nie mogła zatrzymać Krassusa w Rzymie. Biorąc pod uwagę to, co obecnie wiadomo o *profectio* rzymskich wodzów w okresie republiki, ten pogląd można nieco zniuansować. Trzeba bowiem pamiętać, że wyjazd z Rzymu wodza rozpoczynającego kampanię wojenną był obywatelskim i religijnym rytuałem o uroczystej oprawie, prawdziwym teatrem władzy, według określenia Karla-Joachima Hölkeskampa²¹. Celem uroczystości była przemiana cywilnego urzędnika w imperatora, czego symbolem było zastąpienie togi płaszczem wojskowym (*paludamentum*). Imperator nie mógł jednak legalnie przejąć dowództwa nad armią, jeśli wszystkie rytuały składające się na *profectio* nie zostały odprawione²². I w tym właśnie mógł dostrzec swoją szansę Ateius Capito, podejmując desperacką próbę aresztowania konsula, a kiedy to się nie udało, usiłował w prywatnym akcie poświęcić Krassusa bóstwom podziemnym²³.

Zastanawia oczywiście milczenie Cicerona o tak widowiskowym zachowaniu trybuna. Moim zdaniem przekonujące wyjaśnienie zaproponował David Wardle. Jego zdaniem Arpinata nie wspomina o klątwach nie dlatego, że są one niehistoryczne, ale dlatego, że są one nieistotne dla dyskusji o auspicjach, która jest treścią tego fragmentu *De divinatione*²⁴.

²¹ K.-J. Hölkeskamp, *The Roman republic as theatre of power: the consuls as leading actors*, w: *Consuls and Res Publica: Holding High Office in the Roman Republic*, red. H. Beck et al., Cambridge 2011, s. 161–181.

²² D. Rafferty, *Provincial allocations in Rome 123–52 BCE*, Stuttgart 2019, s. 40–46.

²³ O możliwej interpretacji rytuału opisanego przez Plutarcha jako *consecratio*: J. Scheid, *Les pontifes romains et le parjure*, w: *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale. Mélanges offerts à Francis Schmidt*, red. C. Batsch, M. Vartejanu-Joubert, Leyde-Londres, 2009, s. 188–190.

²⁴ D. Wardle, *Cicero on Divination: De Divinatione, Book 1*, Oxford 2006, s. 193.

REFERENCES (BIBLIOGRAFIA)

Studies (Opracowania)

- Bayet J., *Les malédictions du tribun C. Ateius Capito*, w: *Hommages à G. Dumézil*, Brussels, 1960 = *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971.
- Berthelet Y., "Deos spernere". Lorsque les dieux romains vengent le mépris de leurs auspices et de leur puissance, „Arys. Antigüedad: Religiones y Sociedades” 2024, 22.
- Berthelet Y., *Gouverner avec les dieux. Autorité, auspices et pouvoir sous la République romaine et sous Auguste*, Paris 2015.
- Dionysius of Halicarnassus and Augustan Rome: *Rhetoric, Criticism and Historiography*, red. R.L. Hunter, C. de Jonge, Cambridge–New York 2019.
- Driediger-Murphy L.G., *Falsifying the Auspices in Republican Politics*, w: *Institutions and Ideology in Republican Rome: Speech, Audience and Decision*, red. H. van der Blom, C. Gray, C. Steel, Cambridge 2018.
- Geist S., *Der gescheiterte Feldherr (dux ferox). Der besiegte römische Feldherr als literarische Figur bei römischen Niederlagen, dargestellt an ausgewählten schweren Niederlagen von der Frühen Republik bis zu Augustus*, Berlin 2009.
- Hölkeskamp K.-J., *The Roman republic as theatre of power: the consuls as leading actors*, w: *Consuls and Res Publica: Holding High Office in the Roman Republic*, red. H. Beck et al., Cambridge 2011.
- Jouteur I., *La Dira du livre XII de l'Énéide et l'influence de la mantique romaine sur le mythe des Furies (Virgile, En., XII, 842–870)*, „Euphrosyne” 2015, 43.
- Kippenberg H.G., *Magic in Roman civil discourse*, w: *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, red. P. Schäfer, H.G. Kippenberg, Leiden 1997.
- Kuin I.N., *Deaf to the Gods: Atheism in Plutarch's De superstition*, w: *Plutarch's Religious Landscapes*, red. R. Hirsch-Luipold, L.R. Lanzillotta, Leiden 2021.
- Lefebvre B., *La bataille de Carrhes (53 av. J.-C.): de la défaite au désastre patriotique*, „Pallas” 2019, 110.
- Mommsen T., *Le Droit public romain*, t. 1, Paris 1892.
- Oppermann I., *Zur Funktion historischer Beispiele in Ciceros Briefen*, Leipzig 2000.
- Phillips III C.R., "Nullum Crimen sine Lege": *Socioreligious Sanctions on Magic*, w: *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, red. C.A. Faraone, D. Obbink, New York 1991.
- Rafferty D., *Provincial allocations in Rome 123–52 BCE*, Stuttgart 2019.
- Rives J.B., *Magic in the XII Tables Revisited*, „Classical Quarterly” 2002, 52.
- Scheid J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005.
- Scheid J., *Les pontifes romains et le parjure*, w: *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale. Mélanges offerts à Francis Schmidt*, red. C. Batsch, M. Vartejanu-Joubert, Leyde–Londres 2009.
- Simpson A.D., *The Departure of Crassus for Parthia*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 1938, 69.
- Traina G., *La resa di Roma. 9 giugno 53 a.C., battaglia a Carre*, Roma 2011.
- van der Blom H., *Cicero's Role Models: The Political Strategy of a Newcomer*, Oxford 2010.
- Ward A.M., *Marcus Crassus and the late Roman Republic*, Columbia–London 1977.
- Wardle D., *Cicero on Divination: De Divinatione, Book 1*, Oxford 2006.
- Weggen K., *Der lange Schatten von Carrhae. Studien zu M. Licinius Crassus*, Hamburg 2011.
- Woodman A.J., *Velleius Paterculus: the Caesarian and Augustan Narrative (2.41–93)*, Cambridge 1983.

NOTA O AUTORZE

Danuta Musiał – profesor w Instytucie Historii i Archiwistyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, jej zainteresowania naukowe skupiają się na zagadnieniach mitologii i religii w świecie grecko-rzymskim oraz historii kobiet w Rzymie. Wybrane publikacje: *Sodalitium sacrilegii. Pitagorejczycy w Rzymie w okresie republiki – fakty i mity* (Toruń 1998); *Antyczne korzenie chrześcijaństwa* (Warszawa 2001); *Świat grecki od Homera do Kleopatry* (Warszawa 2008); *Dionizos w Rzymie* (Kraków 2009).

ABOUT THE AUTHOR

Danuta Musiał – professor at the Institute of History and Archival Science of the Nicolaus Copernicus University, her scientific interests focus on the issues of myth and religion in the Greek-Roman world and the history of women in Rome. Selected publications: *Sodalitium sacrilegii. Pitagorejczycy w Rzymie w okresie republiki – fakty i mity* (Toruń 1998); *Antyczne korzenie chrześcijaństwa* (Warszawa 2001); *Świat grecki od Homera do Kleopatry* (Warszawa 2008); *Dionizos w Rzymie* (Kraków 2009).